甲骨文獻集成

第二十九册

專題分論·文化生活 宗教與風俗

四川大學出版社

◇中國古文字大系◇

甲骨文獻集成

專題分論・文化生活

宗教與風俗

第二十九册

四川大學出版社

本册目録

專題分論

文化生活

殷契徵鑒　一

夏商社會生活史　一〇一

論文資料

一九四九年以前

殷周文化之蠡測　二五〇

一九四九年——一九六五年

中國古代文化的認識　二五二

漫談中國文字書法的美　二五八

殷代的鳥書　二五九

甲骨文と金文の書體　二六一

我們最古的書
——甲骨文・龜册　二六六

中國古代的烹調和飲食
——從烹調和飲食看中國古代的生産、文化水平和階級生活　二六七

殷墟文字中之「人猿圖」一　二七一

虞夏商周學校傳説初釋　二七二

論甲骨刻辭文學　二七六

説磬　二七九

一九六六年——一九八〇年

殷墟「骨簡」及其有關問題　二八五

説商簡　二九〇

帚好の疾病に関する一卜辭の試釋　二九三
一九八一年——一九八五年
殷文化的淵源及其演變　二九五
從殷墟甲骨文論古代學校教育　二九九
卜辭書法的結體與布局初探　三〇一
論殷人治療疾病之方法　三〇五
談殷商文明　三〇六
甲骨文中所見的有關孕育字　三〇七
古人繫尾新證　三〇七
殷墟出土的一些病類卜辭考釋　三〇八
商代的文化藝術
——中國早期精神文明的一瞥　三〇八
從古文字看牀與病疾的關係　三〇九
一九八六年——一九九〇年
簡論甲骨文中關於生育的問題　三一三
青銅刀契刻甲骨文字的探討　三一三
甲骨卜辭
——中國最早的文章形態　三一五
商代穴居考　三一七
習契散記　三一九
商代文明略考　三一九
甲骨文中的各與出和商代的住宅建築　三二二
淺説甲骨文書法藝術　三二二
考古學からみた殷周文化　三二四
「風」名源于樂器考　三三四
淺談甲骨文書法藝術的發展　三三四
説「宅丘」　三三五
甲骨文所見商代的服飾　三三五
一九九一年——一九九五年
如何進一步精讀甲骨刻辭和認識「卜辭文學」　三三七
夏商食政與食禮試探　三三九
從青銅器銘和甲骨刻辭觀察商人的居處形態　三四一
殷卜書法藝術的叛逆
——周原甲骨文書法藝術探微　三四二
淺談甲骨文的書法藝術　三四六
八然齋習書劄記之一
——有關甲骨游藝集者　三四八
殷商酒文化初論　三四九
試論殷代的甲骨文書法藝術　三五一
甲骨文書學發展簡説　三五二
略論商代後期的宮廷樂舞　三五四
옷과古文字　三五五
一九九六年——一九九九年
由甲骨文出土講到文化和書法藝術　三五七

談甲骨文書法及篆刻的創作 三五九
甲骨文字缺刻例再研究——關於甲骨文書法的新探索 三六一
殷墟卜辭和《周易》中的儒 三六五
《殷人疾病補考》辨正 三六九

宗教與風俗

殷人の觀念世界 三七〇
龜之謎 三九二

據臺北藝文印書館一九九一年元月初版影印

殷契徵醳

董序

自殷虛發現甲骨文字，頗爲世人所珍異，方期於其中徵殷商之信史，以見吾國古代文化之眞，固也。然環顧宇內，治契學者，果能盡其心力，充分利用此新史料以探賾索隱，揭櫫所得，刊爲論著，以饗世人之望乎？殆猶未也。若云有之，則或在時局動盪之近十年間，三二種而已，一萍此書，其爲一顯例乎！

竊謂五十年來，甲骨學之進程有四階段：一爲字句之考釋，二爲篇章之通讀，三爲斷代之研究，四爲分派之觀察。前二者歷時三十年，譬之斬荆被棘，開夫先路，而歧途徘徊猶未知其所之，斯無論矣。後二者，近二十年事耳，途徑既得，門牆可望，而深入堂奧，盡覩其蘊藏之美富，則似尚有所待。換言之，即以斷代方法，分期分類，整理卜辭，作各項專題之探索，已足得其梗概，游刃而有餘矣。倘更能分別新派舊派，從而作縝密之觀察，則知殷商文化之表現於卜辭中者，蓋屬偶然，雖吉光片羽，半爪一鱗，其必前有所承，後有所啓，益足見吾國古代文化之悠久崇高，一脈相傳，淵源有自矣。

最近十年以斷代法作專題研究之成果：一爲胡厚宣君之甲骨學商史論叢初二集，刊於成都；一爲余之殷曆譜十卷，刊於李莊，於殷代之非奴隸社會，殷代之爲封建制，殷代之龜卜，家族，氣候，農業，殷代之曆法，祀典，天象，地理，諸侯方國，皆已有所論列，舉其要略；宛轉曲折以求之，鑽研愈深，愈覺卜辭中所含史實之貧乏，愈感吾人研究所得知識之有限，而殷代文化之不可知者，且茫無津涯也。三十一年厚宣有殷人疾病攷之作，分列八目：一引言，二疾字之認識，三疾病之種類，四疾病之情況，五疾病之患者，六疾病之原因，七疾病之治療，八結論。蓋猶滯留於第三階段，雖分期未臻精密，大體略有可觀。今一萍殷契徵醳之作，致力於醳之專題，搜求材料之勤，考釋文字之精，徵引典籍之博，實較胡君又進一步。雖未著錄者，著錄而未見者，不能無有，然吾已可正告世人：「欲知殷代疾病與醫療之事者，視此已足」也。此書原附有徵引各片之影摹本，以印刷不便，未能刊入，爲可惜耳。

於此，吾將贅述一問題，即在此專題之下，何以卜辭僅限於武丁、祖庚、文武丁之三世。此乃出於題

自　序

殷虛甲骨，自遜清光緒己亥發見，閱五年而有鐵雲藏龜問世。當是時，劉、羅諸家，斷爲殷商遺物，欲以攷證經辭，是正經史。顧文字奇古，僅別干支，能徵者卜龜占日而已。翌年，孫詒讓著契文擧例，用廣十類，所得猶寡。再越十載而雪堂攷釋之書出，識字漸多，能通句讀矣。迨王觀堂攷見先公先王，以卜辭證史，遂開新頁。董先生創貞人說標斷代之例，釋日月食以推證殷曆，上合天行，下祛疑年。殷史再建，基礎廼奠，五十年甲骨學至此，更進一境矣。

雖然卜辭所見，不足當殷代信史之全豹，而探賾索隱，亦足窺殷代文化之大體。此所以今之从事者，將以分代分類研究爲尤重也。

攷今存世甲骨，約略十餘萬片。論時代，上起殷庚，下迄帝辛。出土雖未全，而大體可攷，胥爲殷室二百七十三年間之眞實紀錄。文字體用，遠承荒古，屬辭造句，不異誥謨。固能一一尋勘，隸其年代，擧一反

三，冥悟而得其眞，則不特審可補而禮足徵。若譜帝王之紀，叙人物列傳，志典章制度，爲昔孔子所未見，史公所缺聞者俱在焉。此誠中國古文化無盡之寶藏，而待吾人之發揮者正無限也。

年來从事契學，嘗擧卜疾有關之辭凡四百餘版，董理而攷釋之，若作醫之年，藥物之用，病因病象之辨，告祭禱祀之禮，防治賅備，巫醫並業。疑所疑莫能道者，渙然氷釋。于是殷商醫學之眞相見，而中國醫學之淵源明矣。

時當離亂，携稿天涯。既請益　彥堂先生，蒙賜指正，而勗以流傳，因付梓人以問世。是爲序。

辛卯春正月秀水嚴一萍

一萍近方致其業餘之力，從事契學，昕夕研討，樂而忘倦，吾知其將來之貢獻於世人，當有更大於此書者，故樂爲之序。

中華民國四十年六月十五日董作賓。

徵引甲骨書目

前　殷虛書契前編　羅振玉
林　龜甲獸骨文字　林泰輔
庫　庫方二氏藏甲骨文字　方法欽
屯乙　小屯乙編　中央研究院
誠　誠齋殷虛文字　孫海波
存　殷虛文字存真　關葆謙
契　殷契卜辭　容庚
續　殷虛書契續編　羅振玉
粹　殷契粹編　郭鼎堂

後　殷虛書契後編　羅振玉
鐵　鐵雲藏龜　劉鶚
佚　殷契佚存　商承祚
金　金璋氏所藏甲骨卜辭　方法欽
戩　戩壽堂所藏殷虛文字　姬佛陀
零　鐵雲藏龜零拾　李旦丘
屯甲　小屯甲編　中央研究院
摭　殷契摭佚　李旦丘
虛　殷虛卜辭　明義士
錄　甲骨文錄　孫海波

珠　殷契遺珠　金祖同
卜通　卜辭通纂　郭鼎堂
簠　簠室殷契徵文　王襄
圖　殷虛古器物圖錄　羅振玉
拾　鐵雲藏龜拾遺　葉玉森
菁　殷虛書契菁華　羅振王
栢　栢根氏舊藏甲骨文字　明義士
院　中央研究院購藏
龜　龜卜　金祖同
福　福氏所藏甲骨文字　商承祚

雙　雙劍誃古器物圖錄　于省吾
明氏　拔拿大明義士藏
天　天壤閣甲骨文存　唐蘭
盧氏　盧芹齋藏

殷契徵毉

一　毉始於殷

殷契無毉字。古者巫毉連稱，毉術實自巫術孕育而來。故初作毉者，名曰巫彭。

世本：「巫彭作毉。」山海經海內經注引

呂覽勿躬：「巫彭作毉。」

說文：「古者巫彭初作毉。」

論語：「南人有言曰：人而無恒，不可以作巫毉。」是毉由巫出，巫與毉爲同類，故毉亦从巫作毉，見楊雄太玄。

又曰巫咸。

世本：「巫咸初作毉。」玉海六十三引。

巫咸除作毉外，又有作筮，見呂覽勿躬，周禮鄭人注，初學記二十，玉海六十三，及一百三十五引世本。作巫，見說文。作鼓，見玉海一百諸事。謂其知毉，又見于御覽七百二十一引世本曰：「巫咸堯臣，以鴻術爲帝堯之毉。」及山海經大荒西經海內西經。古來傳說不一，蓋必目爲多能之士也。

彭咸皆殷人。

王逸楚辭注云：「彭咸殷賢大夫。」顏師古漢書楊雄傳注云：「彭咸殷之介士。」均誤以爲一人，而指爲殷人則不誤。攷楚辭彭咸之名連稱者凡七見。㈠離騷：「雖不周于今之人兮，願依彭咸之遺則。」㈡又：「既莫足與爲美政兮，吾將從彭咸之所居。」㈢九章抽思：「望三五以爲像兮，指彭咸以爲儀。」㈣思美人：「獨煢煢而南行兮，思彭咸之故也。」㈤悲回風：「夫一人而指爲殷人則不誤。攷楚辭彭咸之名連稱者凡七見。㈠離騷：「雖不周于今之人兮，願依彭咸之遺則。」㈡又：「既莫足與爲美政兮，吾將從彭咸之所居。」㈢九章抽思：「望三五以爲像兮，指彭咸以爲儀。」㈣思美人：「獨煢煢而南行兮，思彭咸之故也。」㈤悲回風：「夫何彭咸之造思兮，既志介而不忘。」㈥又：「孰能思而不隱兮，昭彭咸之所聞。」㈦又：「凌大波而流風兮，託彭咸之所居。」王闓運楚詞釋推闡戴震說以彭爲老彭咸爲巫咸，顧頡剛引山海經以爲即巫彭巫咸之合稱，見浪口村隨筆卷四彭咸。顧說是也。

今其名並見于卜辭。彭之世次莫攷，疑與大乙同時。

「辛丑卜亘貞：乎取彭。」前五・三四・一・又七・三・四・同（圖一）

此版左辭曰：「乎取省父弗。」省父人名，則「彭」亦人名可證。卜辭別有貞人名彭，乃廩辛康丁時人，當非作毉之巫彭。論語有孔子竊比之老彭，鄭語有爲商伯之大彭，其時代均不明。

疑此作醫之巫彭，即墨子貴義篇所記爲湯執御者彭氏之子之彭氏。攷卜辭人名氏姓地名多不分，即以本片之「省」字論，「省父」人名也，他辭「令多省」。後下四・二九。「多省屮从雨」前六・七・二氏姓也。又曰：「勿省人三千。」甲一・二・五一則地名矣。彭氏之誼，當亦如此。則作醫之巫彭，即殷之先臣彭氏，而定在成湯之世，似無不可。

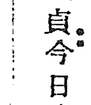
二　毉字从巫

說文：「毉，古文毉从巫。」

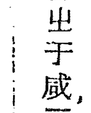
卜辭毉字作：





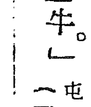


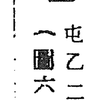










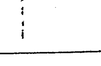












「乙亥卜爭貞：𢍏于咸，十牛。」前一・四四・二。（圖八）

「貞：勿賚于咸𢦏。」屯乙二七三七。（圖九）

「□彭于咸。」林一・二三・一七。（圖一〇）

「戊戌卜，㱿貞：𢍏于咸先彭。」屯乙一九〇四。（圖一一）

「丁亥卜貞：今日用三豕于咸。」

丁亥卜貞：于翌戊用三豕于咸。」契一一。（圖一二）

「丁亥卜貞：今日用三豕于咸。」

「貞：咸日三牛。」前一・四八・四。（圖一三）

「戊申卜庚戌余𢍏于咸，允若。」粹四二六。（圖一四）

「貞：𠂤𡆥自咸三𡆥。」粹四二七・後上九・九同。（圖一五）

「貞：咸大甲日。」後下一八・九。（圖一六）

「貞：大甲不賓于咸。」

貞：下乙不賓于咸。」屯乙二四五五。（圖一七）

「庚辰卜，令𠂤于咸。」前一・四四・三。（圖一八）

「癸巳卜口貞：來乙丑彭咸口𡆥。」存一七。（圖一九）

「丁丑卜貞：來乙酉𠂤于咸，五𡆥，七月。」鄴一・四八・三。（圖二〇）

「告于上甲眾咸。」

目咸告至于丁。

勿自咸告。」屯乙三七九七。（圖二一）

曰戊咸。

「□戊咸□王。」鐵九二・一。（圖二二）

「戊咸。」前一・四三・六。（圖二三）

或曰咸戊。

「貞：𠂤于咸戊。」前一・四三・五。（圖二四）

「貞：𠂤咸戊。」屯乙七五三。（圖二五）

「丁未卜，𡆥𠂤咸戊，牛。

丁未卜，𡆥𠂤咸戊，牛，不。

丁未卜，𡆥𠂤咸戊，𠂤戊，乎。

丁未卜，𡆥𠂤咸戊。」粹四二五・屯甲二六四合。（圖二六）

此版有貞人𡆥爲文武丁時卜辭。攷卜辭之戊即巫字，巫咸亦或稱「王咸」，見于詛楚文：

「丕顯大神王咸。」故王恒亦稱巫恒，周禮司巫：「國有大裁，則帥巫而造巫恒。」蓋殷世之王即巫也。

彭咸又爲採藥之神靈。

山海經大荒西經：「有靈山，巫咸巫即巫盼巫彭巫姑巫真巫禮巫抵巫謝巫羅，十巫從此升降，百藥爰在。」

又海內西經：「巫彭巫抵巫陽巫履巫凡巫相夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之。」

郭注：「皆神靈也。」諸巫除彭咸可攷外，餘者去其名之相重者，得八巫。曰巫抵巫即巫姑巫真巫羅，履禮古字通，郝懿行箋疏以爲一人，是也。郝氏又以巫盼讀如班，與巫凡爲一人。案盼與氛音同，巫盼即離騷之靈氛。見聞一多離騷解詁。凡字古音以爲風字，風音與氛盼音近可通。是巫凡即巫盼，亦即靈氛也。郝氏又以謝相一聲之轉，巫謝即巫相，又相在陽部，則巫相巫謝亦即巫陽矣。巫陽之名亦見于楚辭招魂。此八巫並疑爲殷人。卜辭有名「婞」見前六・二七・一佚一〇〇〇「夙」置雜六七・後下一七・四。見後下一五・一三。陳夢家以爲女巫，即巫陽巫凡。見商代的神話與巫術。而巫即之名與二期貞人即相同，似亦

一證。殷世採藥之事，又見于海外西經丈夫國郭注。「殷帝太戊，使王孟採藥從西王母至此絕糧不能進。」王孟之名，卜辭未見，則傳說未可徵信已。

採藥之事，雖屬傳說，而尚書稱。「若藥不瞑眩，厥疾弗瘳。」

尚書此語雖出僞說命篇中，然孟子滕文公章已引之，自屬可信，今殷虛出土陶器有「𦎫」，其形象葫蘆，李濟氏謂古人以葫蘆裝藥或酒，見殷商陶器初論。據此𦎫器，亦可證殷人或用葫蘆爲裝藥之具已。

可見武丁之世，已深知藥性如此。唯卜辭無藥字，別有百草釀成之「鬯」。

「其登新鬯，二牛用卯。」粹九一〇。（圖二七）

「新鬯在且乙。」粹九一一。（圖二八）

「于翌日癸登新鬯，王受又。」粹九一二。（圖二九）

「新鬯其登王。」（粹九一三。（圖三〇）

「□百鬯百羌，卯二百宰。」佚五四三。（圖三一）

「庚寅卜賓貞：新鬯出□。」金七三四。（圖三二）

「其登新鬯二豕一卣。」戩二五·一〇。（圖三三）

「□□田旅圓□鬯五卣。」戩二五·九·續二·二四·三同。（圖三四）

詩江漢：「秬鬯一卣。」毛傳：「秬，黑黍也。鬯，香草也。築煮合而鬱之曰鬯。」說文：「鬯，以秬釀鬱草，芬芳攸服以降神也。」白虎通致黜篇：「鬯者，以百草之香，鬱金合而釀之成鬯。」案百草即百藥也。

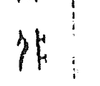
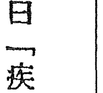
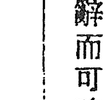
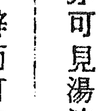
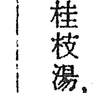
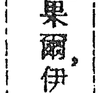
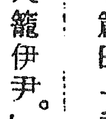
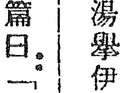
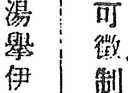
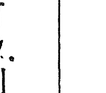
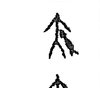
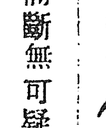
足爲殷世已有百藥湯液之堅證。

晉皇甫謐序甲乙經謂「伊尹以亞聖之才，撰用神農本草以爲湯液。」此說於皇甫之前無聞，雖伊尹之名，卜辭可徵，制湯液之說，尚難確證，茲故不取。唯周秦諸子多以負鼎干湯爾伊尹，墨子尚賢上曰：「湯舉伊尹於庖厨之中。」中篇曰：「伊摯有莘氏之女私臣，親爲庖人，湯得之，舉以爲相。」下篇曰：「昔伊尹爲有莘氏女師僕，使爲庖人，湯得而舉之三公。」莊子庚桑楚曰：「湯以胞人籠伊尹。」九章惜往日曰：「伊尹烹庖厨。」至司馬遷著殷本紀則稱：「伊尹名阿衡，欲干湯而無由，乃爲有莘氏媵臣，負鼎俎，以滋味說湯。」今呂覽本味篇記伊尹說湯至味之論，蔡詳。果爾，伊尹乃深于味者。深于味，當能知庶物可以療疾，湯液可以制藥。且傳世傷寒論第一方桂枝湯，用藥五味，（桂枝芍藥甘草生薑大棗）而庖厨用品佔其三，（桂枝生薑大棗）亦可見湯液之淵源，似皇甫所說，或非無本。

二　疾卜

凡此鑒藥源流之傳說證諸卜辭而可確信也。

卜辭無病字。凡疾病之事，統名曰「疾」。疾之本義爲傷矢。

卜辭疾字作  諸形，丁山引秦兩詔椁量刻辭：「丞相斯去疾。」之疾作  爲證。謂外所从之  皆象血液形，  本象大版，亦象斧依。人體流血，倚版寢息，即疾之全形，亦疾之初義。見集刊一本二分釋疾。案卜辭恒言：「丙風疒疾。」其在武丁時之書體作  諸形雖不一，然皆从  从  。至文武丁時，一變而爲  形。如屯乙三五及一二五片之「丙風又疾」作  屯乙三八三片之「丙風又疾」作  後下三五·二作  。均从从矢作，與毛公鼎：「敉天疾畏」之疾作同。皆象矢著人肛下，董彥堂以爲即文武丁時俗體。然之即爲疾，得此而斷無可疑。然則又何以詁疾象，竊以爲即人，亦即尸，尸古用爲夷，故后世假爲「痍」字，成十六年公羊傳：「王痍者何？傷乎矢也。」猶存朔誼。據此則  外之  當象石矢。至  之形出，其傷矢之義益顯矣。且

字亦具速義，卜辭曰：「貞：今夕其雨𠂤。」佚五六五。「貞：雨𠂤。」鐵六四・一。胡厚宣謂雨爲動詞，謂猶降疾之意。案「雨疾」當即「疾雨」。前四・九・七・片曰：「𠂤雨亡𠂤。」可證。論衡吉驗篇說舜事曰：「逢烈風疾雨，行不迷惑。」可知古人自有此語。其用速義，足證與从矢之疾無殊。后世誤於形歧，遂衍爲二體，于是疾字亡其朔誼，疾字失其形證已。

可證先民疾病觀念，初由石矢傷身而來。其淵源甚遠矣。

石鏃簇爲細石器文化標準石器之一，我國境內細石器文化之最古者，屬於中石器時代。即舊石器與新石器之過渡時代，距今約一至二萬年。今日中國最古之文字爲甲骨，然甲文非造字之初，其前必更有文字，故此疾病觀念之建立，縱無一二萬年之遠，亦必早於殷商無疑。

今卜辭所見者，爲疾病貞卜之辭，殷人命之曰：「疾卜。」

「疾卜。」殷三四六・佚九六五・續六・二六八同。（圖三五）

周禮春官：「以邦事作龜之八命，其八曰瘳。」鄭注謂疾瘳不也。夫瘳與否在既病之後，卜辭「疾卜」之辭，每稱「𠂤有疾」，每卜多對貞。

「貞：𠂤有疾。」屯乙五五九八。（圖三六）

「貞亡疾。」零七八。（圖三七）

「其𠂤有疾。」契七一六。（圖三八）

「不其𠂤有疾。」屯乙一七七二。（圖三九）

「其[囗]有疾。」屯乙二九二五。（圖四十）

「[囗]𠂤有疾。」屯甲三七六〇。（圖四一）

「[囗]𠂤有疾。」摭一〇四。（圖四二）

「[囗]弗疾。」屯乙六一四六。（圖四三）

𠂤字之用具六義。一曰祭也。二曰用也。三曰有也。四曰又也。五曰此也。六曰至也。見吳其昌殷虛書契解詁。此處諸𠂤字均爲「有」義，故與「亡」「弗」相對。亡古音讀無。亡疾即無疾。

或單記一「疾」字，則示所卜者係疾病之事。

「疾」屯乙二九五三。（圖四四）

「疾」屯乙五一四六。（圖四五）

「疾，

疾。」屯乙三七八六。（圖四六）

「疾」屯乙二六七二。（圖四七）

其卜二告三告反覆至再，每于兆旁紀其次數。

「疾　二三　六七」屯乙二一七四（圖四八）

「[囗]其𠂤有疾

[一][二][三][四][五][六][七][八]　二告

[一][二][三][四][五][六][七][八]　二告

[一][二][三][四][五][六][七]　一告

[一][二][三][四][五][六][七][八]」屯乙二一一五四。（圖四九）

古人卜用三龜，一事恒數卜，其卜或就事之正，或卜其反，或卜如此，或卜如彼。每于兆旁紀卜序之次數。右版爲初告二告正反各卜八次。告者猶易蒙：「初筮告，再三瀆，瀆者不告。」卜辭則有大告、小告、一告、二告、三告之殊，而一事更有卜至十八次者（見胡厚宣卜辭同文例）。或主卜事至十而止，

今案小屯乙編五三九有合文「十一」之數，知不以十次爲限也。

其辭或略貞卜之人。

「貞：疾㞢」（屯乙一六一八。圖五〇）

「貞：疾又有㞢。」（屯乙五五八七。圖五一）

「口卯卜貞：㞢有疾。」（林一·六·七。圖五二）

「癸亥㞢亡疾。」（屯乙一七九四。圖五三）

或記貞人之名。

「口口卜亘貞：㞢有疾。」（屯乙一四一一。圖五四）

「癸亥卜賓貞：其㞢有疾。」（屯乙三七九九。圖五五）

亘賓皆武丁時貞人，貞人即史，史即是巫。楚語：「家爲巫史。」故貞人亦即是巫。卜辭各期貞

鑽處，即可使正面見縱橫之坼文，所謂卜兆者。（見董氏商代龜卜之推測。）

既卜得兆之後，王者發問而稽其吉凶，謂之：「王固曰。」

「王固曰：其疾。」（屯乙五一九〇。圖五七）

固，讀占。說文：「占，視兆問也。」卜辭「王固曰」之語，多次于貞卜之事之后，蓋既卜得兆，王

或發問而稽其吉凶也。

或稱「王曰。」

「口口卣貞：王曰：亡其疾。」（續四·二九·一。圖二八）

亦記卜疾之月。

「疾　二月。」（屯乙四〇六一。圖五九）

「疾　五月。」（林一·六·六。圖六〇）

「亡疾　十二月。」（佚三八九。圖六一）

就卜辭所見卜疾之時，各月多有，餘均散見本書。

此爲殷人「疾卜」之大凡，其制與他事之卜並同。

三　病因

殷人視疾病之原因有四。一曰天帝所降。

「丁巳卜貞：亡降疾。」（林二·二一·八。圖六二）

「口口卜貞：亡降疾。」（林二·二一·一二。圖六三）

殷人貞卜之對象爲「帝」，即「上帝」，亦即是「天」。卜辭有言「帝其降若」「帝降不若」均以「帝」爲至上神。（見郭氏先秦天道觀之進展。）其在武丁之世，亦或稱「上」「上子」。至廩辛

人，合計之無慮數十，此僅舉其例耳。

亦有王所親貞。

「王貞：疾。」（屯乙五〇〇七。圖五六）

王爲時王武丁。此爲武丁親貞，故曰：「王貞。」本片係龜腹甲之背面，其凹缺痕爲鑽鑿處。苟

子王制篇：「鑽龜陳卦，主攘擇五卜知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。」韓非子飾邪說篇：「

鑿龜數策，兆曰大吉。以攻燕者趙也。」此古籍所載卜龜之手續。今殷虛出土甲骨，有鑽者，有

鑿者，皆可以卜。又有鑽而復鑿者，則不見於載籍者也。大抵胛骨之厚處用鑽，薄處用鑿。而龜

版則鑽鑿並施者多。鑽之跡圓，鑿之跡略似楕圓而尖長。其深處成一直線，鑿與鑿間皆一線

相連，而鑽則分附于每一鑿之旁，蓋必先鑿而後鑽也。所以鑿之而更鑽之者，因卜兆橫文之

破裂，必借直裂以引之，鑿之可使正面易于直裂，鑽之可使正面易于橫裂也。鑽鑿之后，灼于

康丁以後，又稱「上帝」。惟終殷之世，未見以「天」稱。有之，若「天邑商」「天戊」之「

天」，皆用爲大，與天帝之「天」無關。見胡厚宣殷代天神崇拜。此曰：「亡降疾」，猶言帝不降疾，足證二曰鬼神崇禍。

殷人視疾病之一因爲由天而降也。

「□□囚殼貞：出有疾，隹出有𡆥。」鐵一五三：一。（圖六四）

「貞：𠂤囚，隹𠂤𡆥。

圓出有疾，允出有𡆥。」摭一〇八。（圖六五）

「丁巳卜貞：疾不希。」虛二八七。（圖六六）

「疾希，

疾希。」屯乙五六三四。（圖六七）

「貞：疾丹㞢隹出有𡆥。」金六一四。（圖六八）

「貞：疾丹㞢不隹𡆥

貞：出有疾丹㞢隹𡆥。」屯乙三八六四。（圖六九）

丹爲㞢之借字。見郭氏粹編及釋。㞢爲㞢之別體。㞢郭鼎堂釋爲祟之假字。見通纂及卜辭𡆥希同用，殆亦祟之同義也。說文：「祟，神禍也。」莊子天道篇：「其鬼不祟。」急就篇：「一問謹責，父母恐。」顏注：「鬼神譴責，用致禍祟。」是祟爲鬼神之譴責也。昭元年左傳：「寡人之疾病，卜人曰：實沈臺駘爲祟。」東周策：「太卜謹之曰：周之祭地爲祟。」齊策：「寡人不祥，被於宗廟之祟。」新序節士篇：「晉景公病，卜之，大業之胄者爲祟。」史記秦始皇本紀：「二世夢白虎嚙其左驂馬，殺之。卜曰：涇水爲祟。」此爲祟之鬼神見於古籍之記載者。襲十年左傳：「及著雍疾卜桑林見。」注云：「祟見於卜兆。」易林恒之漸：「日辰不良，病爲祟禍。」管子權修篇：「上恃龜筮，好用巫醫，則鬼神厲祟。」皆言病由祟禍也。韓非解老篇：「凡所謂祟者，魂去而精神亂。鬼不祟人，則魂魄不去。魂魄不去，則精神不死。」此祟之爲象，殆病者所常有。

論衡辨祟篇：「世俗言禍祟，以爲人之疾病死亡，及更患被罪戮辱懼笑，皆有所犯。起功移徙祭祀、喪葬、行作、入官、嫁娶，不擇吉日不避歲月，觸鬼逢神，忌時相害，故發病生禍，絓法入罪，至於死亡，殫家滅門，皆不重愼，犯觸忌諱之所致也。」則祟禍所及，範圍甚廣，固不僅疾病一端。此雖漢人俗尚，而卜辭已然。

其爲祟之鬼神甚多，曰蛀。

「庚戌卜殼貞：蛀𡆥我，五月

庚戌卜殼貞：蛀不我𡆥。」屯乙四六八三。（圖七〇）

蛀，陳邦懷釋虺，以爲湯之左相仲虺。見殷契說存。陳夢家以爲蛀亦蛇，卜辭賚于蛀者，賚祀一切蛇虫之類。見古文字中之商周祭祀。疑丞商之先公也。

曰羔。

「庚戌卜爭貞：羔𡆥我。

庚戌卜爭貞：羔不我𡆥。」屯乙五二七一。（圖七一）

羔或釋岳，或釋峯。聞一多以爲說文羔从照省聲，照从昭聲，是古音讀如照。當即昭明也。見金文新義。一萍案：典籍仍當釋岳爲是。見金文古

曰季。

「貞：隹季𡆥。」契六〇九。（圖七二）

「辛酉卜㞢貞：季祐王。」前五・四〇・五。（圖七三）

「辛酉卜㞢貞：季祐王。」前五・四〇・三。（圖七四）

季，即殷之先公冥。

曰王亥。

「貞：王亥不我希，

「己未卜爭貞：王亥希我。」屯乙五四〇三。

王亥，先公季之子。上甲微之父也。卜辭或稱高祖亥高祖王亥。文獻或作「該」。

曰河。

「壬寅卜殼貞：河弗𢦏王，

壬寅卜殼貞：河𢦏王。」屯乙五二六五。（圖七六）

河，舊多釋作妣乙。郭鼎堂始謂從水丂聲，疑爲河之初文。與夒羔等定爲殷之先人。見通纂及殷契粹編。陳夢家廣其說，惟以河爲大河河水黃河之稱，或用爲水神之名，而非殷之先人。見古文字中之商周祭祀。

案釋河，至碻。其于卜辭，或作黃河河水之稱，或作先公之名，當就文例分別觀之。如前七・五・

孟子曰：「湯崩，太丁未立。」趙注：「太丁湯之太子，未立而卒。」殷本紀：「湯崩，太子太丁未

立而卒。」大丁即太丁也。

曰大甲。

「乙亥卜王貞：大甲其𢦏我。」鉨二五〇・二七二合。（圖八〇）

曰大戊。

「口巳卜敝圓大戊弗冉雨。」林一・二・二〇。（圖八一）

曰祖乙。

「貞：且乙其𢦏王，

貞：且乙弗𢦏王。三月。」屯乙三一八六。（圖八二）

殷人祭祀於羣次較遠者，均直稱其名諡。本片他辭有貞人賓，爲武丁時卜辭，以知且乙即河

二・片曰：「𢆶年于羔河夔。」續一・三六・一片曰：「戊辰卜㕜上甲眔河。」均與先公同祀，非先

公之名莫解。大荒東經曰：「王亥託于有易，河伯僕牛。有易殺王亥，取服牛。」郭注引紀年曰：

「殷王子亥賓于有易而淫焉，有易之君緜臣殺而放之。是故殷主甲微師于河伯以伐有易，

克之，遂殺其君緜臣也。」河伯實有功于殷，疑此與上甲同㕜之河，即王亥上甲有關之河伯

曰上甲。

「貞：上甲弗𢦏。」屯乙五二六七。（圖七七）

「貞：上甲希王。」林二・三・一五。（圖七八）

曰大丁。

「大丁𢦏我。」屯乙一九二四。（圖七九）

亶甲子祖乙也。

或稱亞祖乙。

「貞：隹亞且乙𢦏王。」契二五三。（圖八三）

吳其昌謂本片乃「爭貞」之卜辭，所祭之先王「亞且乙」即小且乙，亦即小乙。並謂小乙

已在被祭之位，此片當爲武丁以後之文。以此而又定貞人爭爲武丁以後之人。見解點。案「爭

」容氏原釋「止」，細案拓片，目以釋「爭」爲碻。惟吳氏以亞且乙爲小乙，而定爭爲武丁

以後人，實誤。爭爲武丁時貞人，已屬毫無疑問，則亞且乙之不當爲小乙，亦可斷言。攷殷世系

武丁以前名「乙」者四人，而小乙爲父，不得稱祖。報乙卜辭作匚，不以「且」名。天乙或稱

大乙，或稱高且乙。其直稱且乙者，以武丁時卜辭言，多指河亶甲子祖乙。卜辭又或稱之爲「

中宗且乙」，及「下乙」諸名。此曰「亞且乙」，疑亦祖乙之別稱，以次于高且乙而加「亞

「以別之歟。延一洋遥深自庚之余世餘合祊八小月乙酉酒月遥食乙旗亦甲有以後可貞人能，五爭之時代曰下九、三、三、廿

曰祖辛。

「且辛卷王。」（翌圖二七四三。）

「貞：且辛希王。」（也乙九〇三。圖八五）

「貞：且辛卷。」（歲八圖八六）

「佳且辛卷王。」（歲一四三七。圖八七）

「癸丑卜殼貞：隹且辛卷王體，

貞：不圍且辛卷囚體。」（也乙四五九三。圖八八）

囚疑爲體之初文。別攻。有「王體」即周禮卷官：「君占體」之體，兆象也。

「貞：且辛卷。」（歲一·一九·五。圖八九）

39

「且丁卷王。」（新二·二八·五。圖九五）

「且丁弗希王。」（歲六一三。圖九六）

殷先王並名丁者八人。武祺謂，在陽甲譔庚鯊可祊大丁或中丁爲且丁，而祊氏丁爲父丁。祖

庚祖甲可祊祖丁爲且丁，而祊武丁爲父丁。帝乙可祊庚丁爲且丁，而祊文丁爲父丁。右五片

均第一期卜辭，當是武丁祊祖丁也。殷本紀曰：「帝沃甲崩，立沃甲兄祖辛之子祖丁，是爲帝

祖丁」是也。

曰南庚。

「南庚卷王。」（新二·二八·五。圖九七）

「貞：南庚不卷，

貞：南庚卷。」

41

「佳南庚卷王，

不佳南庚卷。」（也乙二一三五。圖九八）

「佳南庚卷。」（歲二七四。圖九九）

「貞：南庚卷。」（歲二七三。圖一〇〇）

「不佳南庚卷。」（也乙三〇六二。圖一〇一）

「貞：圂庚 図囚圍圈

南庚 父乙卷王。」（也乙二五〇九。圖一〇二）

 詹立爨卷。說文：「卷以柜釀鬯艸芬芳依服以降神也。从𠬜，𠬜器也，中象米。」攷卜

辭用「卷」義之字，上半均開口作 等形，其斂口作 形者，用法頗不同。如：「丁

未卜殼貞：雀 亩 令取 」（新一·一一·三。）「羌 」（新四·一二六。）「壬申 壬申酮。」（後一·下七·一。）

「貞：且丁卷我，

貞：且辛不我卷。」（前一·一一·五。圖九〇）

曰羌甲。

「甲子卜貞：羌甲卷王，一月。」（後上三·一七。圖九一）

羌甲即沃甲。于省吾謂沃爲羌之形譌。（新獲·殷契·攷）

曰祖丁。

「且丁卷。」（重三七·六。圖九二）

「且丁卷王，

且丁弗卷王。」（也乙一九一二。圖九三）

「貞：且丁卷王。」（也乙四三八五。圖九四）

「貞：父甲𢍏。」（𠂤五八四。）

「貞：父甲不我𢍏」（林一·二八。）（圖一〇四）

又曰父甲。

或釋𠂤（郭沫若）或釋虎（吳其昌）或釋兎（商承祚）然以之當陽甲已成定論。

「𠂤甲𢍏王。」（屯乙二一一三。）（圖一〇三）

曰陽甲。

未安。

𠂤字爲𠂤之早期書體，亦即貢字，讀爲憲，與語辭惟同義（王國維說。）然釋上引諸辭，似仍

其義似非稍礙可通。且本片之𠂤介于商度父乙之間，而屯乙四五五〇片曰：「貞：且丁𠂤

43

「父庚𢍏王，（屯乙二一二三九。）

「父庚𢍏王。」（屯乙二一二三。）（圖一一二三）

「父庚𢍏王。」（屯乙一三八六三。）（圖一一二四）

「貞：父庚𢍏王。」（鐵一〇三·一。）（圖一一五）

「貞：父庚弗𢍏。」（鐵一三三·一。）（圖一一六）

「貞：父庚𢍏王。

父庚弗𢍏王。」（屯乙二一七六。）（圖一一七）

「貞：父庚弗希王。」（屯乙二一五八九。）（圖一一八）

父庚係武丁稱祖庚。

曰父辛。

「父辛𢍏王，

45

「𠂤父甲𢍏。」（𠂤三一三·二。）（圖一一〇）

「𠂤父甲𢍏王。」（屯乙一〇二二三。）（圖一一一）

「不𠂤父甲𢍏王。」（屯乙二一六九三。）（圖一一二）

「貞：父甲希。」（𠂤一·三四·一。）（圖一一三）

父甲係武丁稱陽甲。

曰父庚。

「𠂤父庚𢍏。」（誠二七四。）（見圖九九）

「父庚𢍏王。」（屯乙一〇二二三。）（圖一一四）

44

「口口四旦𠂤父甲𢍏。」（𠂤一·二四·二。）（圖一一五）

「貞：𠂤父甲𢍏。」（屯甲三一五〇。）（圖一一六）

「貞：不𠂤父甲𢍏。」（𠂤一·二七八。）（圖一一七）

「父甲希王。」（林一·二四五。）（圖一一九）

「不𠂤父甲𢍏王。」（屯乙二一六九三。）（圖一二〇）

「貞：父甲希。」（𠂤一·三四·一。）（圖一二一）

父甲係武丁稱陽甲。

曰父庚。

「𠂤父庚𢍏。」（誠二七四。）（見圖九九）

「父庚𢍏王。」（屯乙一〇二二三。）（圖一二二）

「父辛𢍏王，

曰父辛。

父庚係武丁稱祖庚。

「貞：𠂤父乙𢍏。」（誠三一三。）（圖一二〇）

父乙弗𢍏王。」（屯乙四五一六。）（見圖一九）

「父乙𢍏王，

曰父乙。

父辛係武丁稱小辛。

「父辛不𢍏。」（前一·二七四。）（見圖一七六）

「貞：父辛弗𢍏王。」（屯乙一四五一六。）（圖一九）

「父辛其𢍏王，

「貞：父辛弗希王。」（屯乙二一五八九。）（見圖一八）

囚辛囚𢍏王。」（屯乙二一六七六。）（見圖一七）

46

貞：父乙不𢦏。」（本一八・一六。圖二一一）

「隹父乙𢦏。」（屯乙五七四一。圖二一三）

「貞：隹父乙𢦏。」（簠二六・三・繫八四四・同。圖二一三）

「貞：父乙不𢦏，

貞：父乙𢦏。」（庫一六一六。圖二一四）

「貞：隹父乙𢦏。」（簠一・二九・七。圖二一五）

「己卯卜貞：父乙𢦏王。」（佚八六六。圖二一六）

「貞：父乙弗𢦏王。」（屯乙五二四三。圖二一七）

「乙未卜㞢貞：父乙𢦏王。」（屯乙一七一四。圖二一八）

「父乙ㄖ　𢦏王，

47

父乙弗𢦏王。」（屯乙六二三五。圖二一九）

「貞：不隹父乙𢦏。」（粹一二九・三。圖二三〇）

「丁未卜賓貞：父乙𠂤。」（續一・二・三九・五。圖二三一）

「隹父乙𢦏。」（存一・一三四。圖二三二）

「貞：父乙弗𢦏王，

辛卯亘貞：父乙𢦏，王固曰：𠂤𢦏，隹不𡆥。」（屯乙五二二三。圖二三三）

父乙爲武丁之父小乙、陽甲盤庚小辛均爲小乙之兄，於武丁爲諸父行，故並稱爲父。

曰兄丁。

「兄丁𢦏，

貞：罔丁㠯𢦏

48

兄㠯𢦏

兄㠯弗𢦏亘。」（屯乙六八八四。圖二三四）

「兄丁𢦏王。」（屯乙三二五一。圖二三五）

「貞：兄丁𢦏。」（前一・三九・二。圖二三六）

武丁時有兄丁，文武丁時亦有兄丁，右三片均第一期卜辭當係武丁之兄。

曰丁。

「隹丁𢦏。」（粹一三七。圖二三七）

𠂤人名，他辭稱子𠂤者，皆武丁時所卜。凡武丁時稱「子某」之人，至祖庚祖甲時，則但稱其名。本片綴亦第一期卜辭。且殷人嘗對最切近之人，僅舉其名曰，不加稱謂。尤足證本片之丁，爲祖庚祖甲之稱武丁矣。

49

曰兄戊。

「隹兄戊𢦏。」（粹一三七八。圖二三八）

「不隹兄戊𢦏。」（續一・五・七・二。圖二三九）

曰祖戊。

「貞：且戊不𢦏。」（卜通別二中村七。圖二四〇）

書契卷壹序屯乙，謂自武丁至文武丁五世之中，凡有四戊，作四戊表定其稱謂云：

一、武丁	兄戊		
二、祖甲	父戊	（兄戊）（必有）	
三、康丁	祖戊	父戊	
四、武乙		祖戊	（兄戊）（必有）

50

耳文武丁	祖戊（高）	父戊	兄戊
據此推論，本片祖戊之稱，最早不得過三期。然本片書體內容均與鐵一四四・一・片相似，			
當同爲武丁時所卜。且本片有兩戊其人，他辭或作𠂤（不）或省作𠂇（不）若𠂤爲一人。京都釋。其			
于卜辭之世次甚高，約當咸戊之次，粹四二五片曰：「丁未𠂤（不）出咸戊𠂤戊乎。」而鐵一五			
七・四片曰：「亘貞：𠂤（不）其𠂤戊。」四期㠯・向一四 亘爲武丁時貞人，則𠂤戊之時代，最晚亦當在武丁			
以前。本片既且戊與𠂤戊同貞，此且戊自必在武丁之先，則武丁必有祖戊無疑。此于書先生			
五世四戊之說爲可商已。			
曰女妣。			
「女妣弗𢦏王。」（屯乙三三四五。圖一二一）			
妣，从女从匕，說文所無，廣雅釋詁：「妣牝也。」此女妣係人名，女字於此，恐非子女之稱，蓋卜			

皇，亦即羲和矣。」京卜通。			
曰高妣己。			
「高妣己𢦏王，			
貞：高妣己弗𢦏王。」（屯乙三四二九。圖一四三）			
攷殷先祖仲丁祖乙祖丁之配，均有妣己。本片爲武丁時卜辭，稱高妣己，當非祖丁之配。前二・			
三六・五・片曰：「貞：勿𠂤于高妣己高妣庚。」以己庚並稱「高妣」，惟祖乙之配最當。本片			
之高妣己，疑即祖乙之配。			
曰妣己。			
「口亥卜亘貞：妣己𢦏。」（屯甲三三二一。圖一四五）			
「貞：不隹妣己𢦏。」（簠三二二・四・簠一・三八・京・同・圖一四六）			

辭未見有子女爲祟父王者。既爲祟，必已死亡，殷人稱亡母多以忌日，當亦非母之假字，則此			
女妣爲何人何世，闕以待攷。			
曰娥。			
「娥其𢦏王。			
貞：娥弗𢦏王。」（屯乙五三一三。圖一四二）			
「貞：娥𢦏王。			
娥弗𢦏王。」（屯乙三四二九。圖一四三）			
「貞：娥𢦏□。」（殷一七・六。圖一四四）			
郭鼎堂曰：「𡛼字，羅振玉釋爲娥。今案說文云：「娥，帝嚳之女，舜妻，娥皇字也。山海經言帝俊			
妻娥皇，生此三身之國，妣姓。京都大學藏今知帝舜即帝俊即帝嚳，而在卜辭作夒。則此娥者，自即娥			

「隹妣己𢦏。」（後圖八一二三・四七）			
「妣己𢦏王，			
妣己弗𢦏王。」（屯乙六一二四。圖一四八）			
「妣己𢦏王。」（屯乙五七三六。圖乙一四九）			
「貞：妣己𢦏帝好子。」（卜通圖一五二・同・中一二・一五〇）			
諸妣己，疑均祖丁之配。武丁之祖母。			
曰妣甲。			
「妣甲𢦏王。」（屯乙五七三六。圖一四九）			
「貞：妣甲𠂤。」（粹一二五九。圖一二一）			
祖丁之配有四：妣甲妣己妣庚妣癸。此妣甲疑亦祖丁之配。			

55

曰妣曰。

祖乙之配己名高妣庚。小乙之配，雖稱母庚，即此妣庚非屬祖辛，當即祖丁之配矣。

攷殷先妣名「庚」者，示壬祖乙祖辛祖丁小乙之配均有之。右兩片均武丁時卜辭，武丁稱

「佳妣庚𠂤。」（乙四二五五）

曰妣庚。

「辛卯卜賓貞：佳妣庚𠂤。」（通別二·一五四）

曰妣庚。

妣癸爲祖丁之配。

「貞：妣癸允𠂤。」（𠂤·一五三）

曰妣癸。

「妣癸𠂤王。」（乙二一一七。）

此先妣名曰者，世次待攷。

「貞：妣曰𠂤王。」（乙四六八）

56

曰子妥妣。

此片殘闕，妣某不可知。

「戊申貞：妣□𠂤。」（𠂤二三·一三七）

曰多妣。

「貞：多妣𠂤。」（乙二三五二。）

冠以生子之名歟。

說文：「妣，女母也。」子安爲武丁之子。氏姓篇子安妣爲子安之母，即武丁之妻。竝殷人稱亡妻

「貞：子安妣弗𠂤子安。」（乙四八三〇。）

曰子妥妣。

「貞：佳妣庚𠂤。」（乙四二五六。）

曰妣庚。

「貞：不佳多妣𠂤。」（𠂤五·二四·八。）

57

「庚卜，宣貞：佳多妣𠂤。」（續一·七·二。）

多妣係包括諸先妣言。

曰母丙。

「佳母丙𠂤。」（乙二七〇二。）

「貞：母丙𠂤帚□。」（後上六·一二。）

「母丙𠂤帚姘。」（續二五·一·二。）

婦姘爲武丁之婦，母丙當係小乙之配。據此則小乙之配除妣庚外，又多一妣丙矣。

曰母庚。

「貞：子漁𩵦，佳母庚𠂤。」（𠂤四·八·一。）

子漁爲武丁之子，此言子漁占體，兆象示母庚爲祟。母庚爲武丁之母，小乙之配妣庚。

58

曰母癸。

「母癸𠂤王。」（乙四八三六。）

祖丁武丁之配皆有妣癸。然武丁於祖丁之配，不當稱母。此殆祖庚祖甲之稱武丁配妣癸。

曰多母。

「貞：佳多母𠂤。」（𠂤六六三。）

多母猶言諸母。

曰伊尹。

「貞：黃尹不𠂤。」

貞：黃尹𠂤我。」（前一·五二·二。）

名者，左氏有桑田巫。卜辭有𡆥巫。列子有齊巫。史記封禪書有秦巫晉巫秦巫荊巫九天巫河

巫南山巫等皆是。

曰多介。

「不隹多介𢦏王。」（前二·二七·四。）

「貞：不隹多介𢦏。」（屯甲一一一七。）

吳其昌以「多介」爲人名，而以「多介」「多介父」「多父」爲一人，定於羊甲小辛之

世。（見殷虛卜辭考。）案吳說殊嫌，「多介」疑爲氏姓。卜辭於「多介」「多介父」外，尚有一多介

且戊」，（多介八〇·三·「干戊」。）「多介兄」，（卜辭中二·五·「干多介兄」。）其與父乙父辛同貞者，更有一多介子」。

介屯乙二〇四·「干父乙多介子」。）諸名可證。春秋僖三十年。「介人使鷹。」或其所遺歟。然卜辭又有

稱「七介」者（前一·四三·四·「貞：七介」。）終莫能明其究竟。

「丙子貞：賁尹𢦏王。」（屯乙二九四一。）

「貞：賁尹不𢦏。」（前一·四七·六。）（屯乙一七〇）

「貞：賁尹𢦏。」（前四·一七·一。）

「貞：賁尹不𢦏。」（前一·四七·二。）（屯乙一七二）

卜辭「伊尹」亦作「賁尹」或譌「貞尹」。郭鼎堂曰：「賁尹余謂即阿衡伊尹。或說阿衡

與伊尹乃二人。董君彥以伊尹鼎於成湯，以保衡鼎於大甲爲證。然商頌長發：「允也天子，降

予卿士，實維阿衡，實左右商王。」敘在成湯伐夏之末，則又非伊尹莫屬。蓋說爲二人，恐仍不

可易。」（殷虛書契後上二二·一及二·又前編一五一·伊與大乙同貞，謂即湯之

小臣伊尹。又引後上二九·四·賁尹與大甲同貞，謂即保衡，以證伊尹保衡爲二人。見十三本刊

案說氏族失後，殷契遺珠四片即賁尹與唐同貞，唐即大乙，則保衡確爲湯之小臣伊尹

他若宗廟。

「貞：不隹示（宗）𢦏　十月。」（前二·二七·五。）（屯乙八〇）

郭鼎堂釋「丁示」爲「示丁」。案當釋「丁宗」。粹五二七片正作「丁宗」可證。「丁宗

」乃殷先祖名丁之宗廟，蓋殷人祀宗廟可以爲祟。舉爲武丁時名將，本片當係武丁時卜。

「貞：不隹大示（宗）𢦏王。」（前二·二七·一。）

一貞：王疾隹大示（宗）。」（屯乙四七二五。）（屯乙一八〇）

「王疾不隹大示（宗）。」（屯乙三五八二。）（屯乙一八一）

「大示」即大宗。殷殷代本爲一祖一廟，自祖庚祖甲以後，始有合祭「自上甲至於多后」

之辭。至廩辛康丁時，始見合祭之廟曰「大宗」「小宗」。大宗者，大廟也。合祭直系先祖之

所。小宗者，小廟也，合祭旁系先祖之所也。（案說見殷代社會生活及前編考釋改。）右爿片係一版之折，其時期

無疑。（董彥堂謂卜辭作「貞尹」多在武丁之世，至武乙則皆伊尹。說見大陸雜誌代其時代先後異

論之說可信也。

曰戊。

「貞：戊□𢦏。」（前一·七·三。）

曰𢦏伐。

「貞：𢦏戊不𢦏。」（卜辭通纂二·中村七。）（屯乙一四〇）

曰𢦏戊。

「𢦏戊希王。」（屯乙一三八五三。）（屯乙一七四）

「𢦏戊弗希王。」（屯乙一四五五二九。）（屯乙一七五）

右爿片係一大龜腹所折之左右甲橋部份。辭係對貞，爿戊𢦏戊，即爿地𢦏地之巫。疫巫以地

最早不得過康辛康丁，當是文武丁時所卜。

若上下四方，均能祟人。

「乙未貞：隹上下𡆥𠂤。

不隹上下𡆥𠂤。」屯甲五六二。（圖一八二）

「隹西方𡆥我。」粹一一六六。（圖一八三）

殷人已有四方風名。卜辭亦見祭四方之辭。此曰：「西方祟我。」蓋亦認四方可以爲祟也。

三日妖邪之蠱。

「𠂤有疾其隹蠱，

以此觀之，殷人視爲祟之鬼神亦衆多已。

之所生也。槀磔死之鬼亦爲蠱。」段注曰：「春秋傳者，昭元年左氏傳文，鄭和視晉侯疾曰是爲近女室疾如蠱，非鬼非食，惑以喪志。天有六氣，淫生六疾，陰淫寒疾。女陽物而晦時，淫則生內熱惑蠱之疾。於文皿蟲爲蠱，穀之飛，亦爲蠱。在周易，女惑男，風落山，謂之蠱。皆同物也。和言

以絮蠱災。是周時蠱已盛行，易有蠱卦，知其由來已久。今卜辭蠱字作  與說文合。而言有

疾唯蠱，是亦以疾病之所生爲蠱之所致矣」。殷人疾病。案說文曰：「春秋傳曰：皿蟲爲蠱，晦淫

中之蟲，即造蓄蠱毒之法。王筠句讀曰：苗人行蠱者，聚諸毒於一器中，互相噉食，所餘一蟲即

蠱矣。許引皿蟲爲蠱，乃蠱字正義。隋志：江南之地多蠱，以五月五日取百蟲，大者至蛇，小者至

虱，合置器中，令自相啖餘一種存之，欲以殺人，因入人腹中，此即許氏腹中蟲之說也。周禮秋

官鄭注引漢賊律：敢蠱人及教令者棄市。漢書公孫敖傳趙破奴傳皆坐巫蠱族。是漢時此風

最盛。周禮庶氏掌除毒蠱。左傳宣公八年晉胥克有蠱疾。史記：秦德公作伏祠，磔狗邑四門

不隹蠱。」屯甲五六二。（圖一八二）

「隹西方𡆥我。」粹一一六六。（圖一八三）

殷人已有四方風名。卜辭亦見祭四方之辭。此曰：「西方祟我。」蓋亦認四

方可以爲祟也。

三日妖邪之蠱。

「𠂤有疾其隹蠱，

以此觀之，殷人視爲祟之鬼神亦衆多已。

之所生也。槀磔死之鬼亦爲蠱。」段注曰：「春秋傳者，昭元年左氏傳文，鄭和視晉侯疾曰是

爲近女室疾如蠱，非鬼非食，惑以喪志。天有六氣，淫生六疾，陰淫寒疾。女陽物而晦時，淫則生

內熱惑蠱之疾。於文皿蟲爲蠱，穀之飛，亦爲蠱。在周易，女惑男，風落山，謂之蠱。皆同物也。和言

以絮蠱災。是周時蠱已盛行，易有蠱卦，知其由來已久。今卜辭蠱字作與說文合。而言有

疾唯蠱，是亦以疾病之所生爲蠱之所致矣」。殷人疾病。案說文曰：「春秋傳曰：皿蟲爲蠱，晦淫

中之蟲，即造蓄蠱毒之法。王筠句讀曰：苗人行蠱者，聚諸毒於一器中，互相噉食，所餘一蟲即

蠱矣。許引皿蟲爲蠱，乃蠱字正義。隋志：江南之地多蠱，以五月五日取百蟲，大者至蛇，小者至

虱，合置器中，令自相啖餘一種存之，欲以殺人，因入人腹中，此即許氏腹中蟲之說也。周禮秋

官鄭注引漢賊律：敢蠱人及教令者棄市。漢書公孫敖傳趙破奴傳皆坐巫蠱族。是漢時此風

最盛。周禮庶氏掌除毒蠱。左傳宣公八年晉胥克有蠱疾。史記：秦德公作伏祠，磔狗邑四門

以絮蠱災。是周時蠱已盛行，易有蠱卦，知其由來已久。今卜辭蠱字作與說文合。而言有

疾唯蠱，是亦以疾病之所生爲蠱之所致矣」。殷人疾病。案說文曰：「春秋傳曰：皿蟲爲蠱，晦淫

之所生也。槀磔死之鬼亦爲蠱。」段注曰：「春秋傳者，昭元年左氏傳文，鄭和視晉侯疾曰是

爲近女室疾如蠱，非鬼非食，惑以喪志。天有六氣，淫生六疾，陰淫寒疾。女陽物而晦時，淫則生

內熱惑蠱之疾。於文皿蟲爲蠱，穀之飛，亦爲蠱。在周易，女惑男，風落山，謂之蠱。皆同物也。和言

如蠱者，蠱以鬼物飲食害人，女色非有鬼物飲食也，而能惑害人，故曰如蠱。人受女毒，一如中

蠱毒然。故槀辭謂之蠱容。張平子賦謂之妖蠱，謂之蠱媚，皆如蠱之說也。槀當作槁，斷首倒懸

磔辜也。殺人而申張之也。強死之鬼，其魂魄能馮依於人，以爲淫厲，是亦以人爲皿而害之也。

此亦引申之義。」徐箋曰：「迷惑人曰蠱，謂其如鬼如蜮也。」崇本紀：「以狗禦蠱。」正義曰：

「蠱爲熱毒惡氣爲傷害人。」綜是諸說，蠱者，實有四類。一曰毒蠱，如苗人所行，漢律所禁者

是也。二曰疾蠱，如鄭和所診晉侯之疾與胥克之疾皆是也。三曰鬼蠱，如晉侯夢大厲，齊侯見

彭生皆是也。見引證例。四曰蠱災，如秦德公作伏祠，磔狗以禦之是也。卜辭之蠱，當難兼有四者，

胡氏以爲毒蠱，然毒蠱成於造蓄，實有其物，非經人謀，不克爲害，貞蠱諸辭，義不類此也。秦和

謂晉侯之疾如蠱，爲淫溺惑亂之所生，蓋明其得蠱之由，非謂蠱之證候爲心志惑亂之疾也。

孔疏誤會傅逐。段注謂人受女毒，一如中蠱，殆亦誤會傳意，以得病之由爲病候也。攷蠱之爲疾，素問

不隹蠱。」鐵雲藏龜

「不隹蠱，

貞：隹蠱。」契五。（圖一八四）

「允隹蠱至。」屯乙一九六五。（圖一八五）

「允隹蠱。」庫七〇五。（圖一八六）

「𠂤有蠱。」屯乙二八一。（圖一八七）

「貞：不隹蠱。」前六·四二·六。（圖一八八）

「貞：王證不隹蠱。」屯乙四八二一。（圖一八九）

盧芹齋所藏甲骨，未經拓印公布，係美國白瑞華先生影寄中央研究院者。謂蠱爲病因之一，

固可信而有徵焉。然則何謂蠱？胡厚宣曰：「說文：蠱，腹中蟲也。春秋傳曰皿蟲爲蠱。按字从皿

本片爲祖庚時卜旬附記之辭，習多以「𠂤亡」連讀，深費解。今承李學勤先生正之以「七𠂤

若曐。

「旬出𠂤祟王疾言，中日曐。」（林二·二六·四·續六·一七六·四。圖一九八）

矣。

不㱿，不受風則㱿。孟子云：有崇疾不可以風也。」素問風論曰：「風者百病之長。」其由來遠

病主因。案王恭曰：「風疾蓋病風也。」（後下三·三）又曰：「之風弗㱿，曰不風㱿，又似疾之急風，受風則

𠂤 爲㱿風省。（林二·三〇·二 風雨合文作 ）㱿風甚遠。殷人習言㱿風，似風爲致

「王固曰𠂤㱿風𠂤囚。」（前一·四三·六。圖一三三）

「其𠂤㱿風出𠂤疾。」（屯乙四九六〇。圖一九七）

「真：弗其𠂤㱿風出𠂤疾。」（粹二七六。圖一九六）

王機厦藏論有曰：「脾傳之胃，病名曰疝瘕。少腹痛滿而痛，出白，一名曰蟲。」案瘕通蟲。詩思

齊：「烈假不瑕。」鄭氏箋「烈假」爲「厲瘕」。漢唐公房碑作：「癘蟲不遐。」是「假」「

瘕」「蟲」三字通借之證。其言疝瘕，蓋即疝蟲。一名蟲者，省言之耳。據此證條，則音矣如蟲

之疾爲疝痛出白，殆今之淋病也。（見余疑羲之甲骨文字研究。）胥克以蟲疾爲勺蚘所感，患之當非一朝，

殆厲同病。此疾蟲之義，自非卜辭所用也。然則卜辭之蟲爲溼厲之鬼魅，抑爲熱毒惡氣之蟲

災𣪊，攸卜辭有曰：「庚申卜爭貞：旨其伐𠂤蟲。旨弗其伐𠂤蟲。」（屯乙二〇·四五。）「癸巳卜殼

貞：旨我𠂤𠂤。」（屯乙一·四六。）曰伐曰我而後有𠂤，則蟲爲溼厲之鬼可信也。卜辭又曰：「庚戌卜

㞢于四方其五犬。」（續甲骨文編·卷一·其用五犬以㞢四方，猶侯狗以禦四門之𠂤，則蟲爲熱毒惡氣亦可

信也。山海經每言：「食之不𠂤。」郭注曰：「令人不逢妖邪之氣。」以妖邪釋溼厲之鬼可通

也。以妖邪釋熱毒惡氣亦可通也。卜辭之蟲殆即此義也。

「母丙亡蟲。」（屯乙一·九二。）

「貞：隹𡆥蟲。」

不隹𡆥蟲。」（屯乙三四二四。）

此言母丙若𡆥爲厲鬼以𠂤人也。

四日天象之變化。若風。

「𠂤㱿風出𠂤疾。」（粹一九七〇。圖一九二）

「戊子卜殼貞：𠂤㱿風出𠂤風。」（續五·三〇·二。圖一九三）

「□四風出𠂤疾。」（屯乙一九七七。）

「貞：弗其𠂤㱿風出𠂤疾。

圍四風出𠂤疾。」（屯乙三〇八五。圖一九五）

「圍申卜貞：蜀𠂤㱿國出𠂤疾，旬出又一日，𠂤來蜀允𠂤㱿風出𠂤，旨日出又七旬出又圍回國貞，

」曆另一辭爲「國口囚圍國七𠂤。」而「旬出希王疾言中日曐。」一辭，即爲所記此旬之

徵驗也。殷人于一日內計時之語，有新舊兩派之異。武丁文武丁爲舊派，其紀時之法曰：「

明」「大采」「大食」「中日」「昃」「小采」。一日之間分七段。後則總稱之曰「夕

」。新派自祖甲始，以全夜稱「夕」，午稱「中日」，與舊派同。別以「朝」「暮」代「大采

」「小采」，而不見「大食」「小食」「明」「昃」之稱。至廩辛康丁時則于「朝」「

暮」前後加「今」與「昏」。帝乙帝辛時又于「今」前再加一「昧」字。此其變也。（曆譜研究）

圍庚守成之主，多沿武丁之舊，此曰：「中日曐」，猶言日中下雪，因下雪而病，其爲天時嚴寒

所致甚明。是殷人亦以寒爲病因也。

若夕眡。

蜀亦出有疾，囚困夕眔丙申死。」（佚一二三。鐵五・三。圖一九九）

眔，于省吾讀覽，引申爲薦蔽。殷契駢枝駢釋眔。案此片爲武丁時卜辭，武丁時月作D，作D者夕字也。夕眔或爲夜色昏晦，昏晦而能影響人病至于死，則夕眔亦病因之一也。

之三者，殆即周人「六氣」之論所从出。

秦和論六氣曰：陰陽風雨晦明也。陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。（左昭元年傳。）此六氣與卜辭相當者四。曰風，曰晦，晦即夕眔。曰陰，曰雨。陰淫寒疾，雪降則寒，則雪爲陰之類也。雪又雨類，其濕相同，則雪亦雨也。明乎此，知秦和六氣之論，但賡殷人舊識耳。而古代醫學思想之發展，足見其一脈相承之淵源已。

綜此四因，足證殷人探究病原，深邃精微，已超越天帝鬼神之藩籬，進而確似自然界氣候變化之能影響疾病。固已由巫醫而登疾醫之境矣。

四　病象

卜疾之辭，有但卜某人之有疾無疾，不言病所，此殆全身症狀未顯之初期病象，然以疾字有「傷」義，當亦賅創傷瘡瘍之病。

「王疾。」屯乙二二四〇。（圖二〇〇）

右爲第一期卜辭，王爲武丁。

「丁亥卜貞：子漁其出有疾。

丁酉卜貞：子漁亡疾。　三月。」（誠三・四七・三・前五・四四・二合。圖二〇一）

「子疒丹鼻出有𠂤。」　林二・一四・一六。（圖二〇二）

「貞：疒鼻亡疾。」屯乙三七一〇。（圖二〇三）

「貞：子商其出有疾。」屯乙四九三八。（圖二〇四）

「貞：子不其出有疾。」前四・三二・二。（圖二一二）

「子其疾。」珠九六七。（圖二一三）

簡稱子而不名者，亦殷王之子若幼子也。

「口丑卜王貞：帚鼠口出有疾。」前六・五〇二。（圖二一四）

「貞：帚井疾，隹出有𡆥。」珠五一五。（圖二一五）

「貞：帚𡏠出有疾。

貞：帚好出有疾，隹出有𡆥。」屯乙四〇九八。（圖二一六）

「貞：帚好其𢦏出有𠂤。」屯乙五四五六。（圖二一七）

「癸未卜口貞：帚𡏠困𡏠𠂤𠂤。

貞：帚𡏠𠂤𠂤。

「丙孫氏契文舉例釋詣。蘇氏从之。案粹編一一三九片「子丙妾孟」，金五四七片作「子丙妾孟」。當是一人，則丙乃丙之繁寫，仍當釋商爲是。

「貞：子疐丹鼻出有𠂤。」庫六三〇。（圖二〇五）

「子綏丹鼻出有疾。」屯乙四〇七四。（圖二〇六）

「癸未卜爭貞：子央隹其出有疾。三月。」屯乙三七一〇。（圖二〇七）

「子口弗其丹鼻出有疾。」屯乙一一五三。（圖二〇八）

「貞：子贏亡疾。」誠三一・四。（圖二〇九）

「丙子卜賓貞：子汰亡𠂤。

丙子卜賓貞：子𢀛疐亡疾。」金六一一。（圖二一〇）

「貞：子寐不𢦏出有疾。」後下三七五。（圖二一一）

「貞：帚好不征出𠂤疾。

帚好其征出𠂤疾。

戊申卜㱿貞：帚好不囚囚。

帚好其征出𠂤疾。」（屯乙四七〇三·五 一九二合。）

「己未卜貞：疒（痛）鳳出𠂤疾。」（續一·七·二。 圖二一九）

「丁酉卜㱿貞：祀侯炥弗其𠂤（痛）鳳出𠂤疾。」（後下三七·五。 圖二一二）

「庚辰卜內貞：侯告𠂤（痛）鳳出𠂤疾。」（後一·八·一。 圖二一〇）

「乙酉卜貞：雀弗其𠂤（痛）鳳囚囚。」（續五·一·一。 圖二一一）

「囚弗其𠂤（痛）鳳出𠂤疾。」（屯甲三〇七八。 圖二一三）

「戊申卜貞：雀𠂤（痛）鳳出𠂤疾。

75

戊申卜貞：雀弗其𠂤（痛）鳳出𠂤疾。

戊申卜貞：雀𠂤（痛）鳳出𠂤疾。 六月。」（菁四·一·一。 圖二一三 續七·三·一合。）

「貞：雀其出𠂤鳳。」（續一·七·七。 圖二一四）

「貞：雀𠂤（痛）鳳。

雀不其𠂤（痛）鳳。」（屯乙五三一四。 圖二一五）

「□㠯亡疾。」（續一·六·五。 圖二一六）

「貞：㠯亡疾。」（續一·七·一。 圖二一七）

「貞：㞢（有）仙出𠂤疾。」（續二·二六·九。 圖二一八）

「乙巳卜出貞：㞢（有）疾不□。」（珠一二七。 圖二一九）

「此鹹𠂤（痛）鳳出𠂤疾。」（續六·三五·三。 圖二二〇）

76

「貞：告其出𠂤疾。」（粹一二三九。 圖二二八）

「貞：㞢（有）𠂤（痛）弗其𠂤（痛）鳳出𠂤疾。」（後一·九·六。 圖二二九）

「貞：尿弗其𠂤（痛）鳳出𠂤疾。」（佚七二二。 圖二三〇）

「貞：宁亡疾。」（屯乙三三四七。 圖二三一）

「丁卯卜王貞：宁𠂤（痛）鳳出𠂤疾。 十二月。」（續五·一四·七。 圖二三五）

「旋亡疾。」（拾一·一二·七。 圖二三六）

「貞：疫其出𠂤疾。」（後下二三·七。 圖二三七）

「貞：亡疾。

貞：戛其出𠂤疾。」（後下二三·七。 圖二三八）

「貞：歲其出𠂤疾。

77

貞：歲𠂤（痛）囚。」（屯乙三七六三·八 一一六合。 圖二三九）

「己未貞：㜷（痛）鳳㞢疾。」（新九七二。 圖二四〇）

「壬午卜貞：㞢宰𠂤（痛）鳳出𠂤疾。 一月。」（林二·二四·一。 圖二四一）

「己丑貞：雝冒疾。」（佚五一四二。 圖二四二）

「癸亥卜出貞：子冒弗疾。

丁卯出𠂤疾。」（後一·九·二。 圖二四三）

此係癸亥日卜問其弗疾，而于丁卯日追記其有疾也，出爲二期貞人，本片似屬賓卜。

「癸酉卜貞：鼻其出𠂤疾。

貞：鼻亡疾。」（前四·二〇·七。 圖二四四）

「癸酉卜貞：爵其出𠂤疾。

78

「己未卜㞢貞：子厘亡疾。」（圖二五二一）

武丁時有貞人㱿，本片疑爲㱿貞差病，或㱿差同病也。

「貞：㱿差丙㞢風出疒疾。十二月。」（圖二五〇一）

㱿字从「夂」作，與此作「𠂇」者自異。仍當釋㱿，差人名也。

㱿見前。

父字均从「夂」作，與此作「𠂇」者自異。仍當釋㱿，差人名也。

「貞：㱿差丙㞢風出疒疾。十二月。」（圖二五〇一）

王固曰：茲鬼㱿，戊貞，五旬出又一日，庚申㱿𩠐。」（圖乙二五八三九七）

「貞：㞢其出疒疾。王固曰：㞢其出疒疾，雷丙不庚，二旬出又一日，庚申㱿𩠐。」

貞：㞢亡疾。」（圖乙四一三〇）

「己未卜㞢貞：子厘亡疾。」（後下二九四）（圖二五二一）

「己酉卜㱿貞：疒㞢風出疒疾。」（前四·二五·一）（圖二四六八）

「口口卜㱿界圖戈㠯疾。」（前一·三七·六）（圖二四七六）

「口丑卜㞢口其㞢風出疒疾。」（甲三〇〇四）（圖二四八八）

「貞：出疒疾，差其死。」（前六·一·五）（圖二四九八）

𠂤孫海波文編入「羌」字，胡厚宣釋年，謂全句爲「出疾年，其死。」謂係疾疫流行之年。

㱿見前。

人今案年字均从「夂」作，與此作「𠂇」者自異。仍當釋㱿，差人名也。

「貞：㱿差㞢風出疒疾。十二月。」（簠五·一〇·一）（圖二五〇一）

「乙巳卜㱿貞：㞢疾。九月。」

王固曰：茲鬼㱿，戊貞，五旬出又一日，庚申㱿𩠐。」（甲乙四三三九七）（圖二五八七）

「貞：㞢其出疒疾。王固曰：㞢其出疒疾，雷丙不庚，二旬出又一日，庚申㱿𩠐。」

貞：㞢亡疾。」（甲乙四一三〇）（圖二五九八）

鬼爲官名，多鬼猶多馬，亞多鬼猶多馬亞多田亞之類。

「乙巳卜㱿貞：㞢疾。九月。」

「鬼亦得疾。」（簠雜二五七）

「貞：亞多鬼夢亡疾。四月。」（前四·一八·三）（圖二五六八）

「丁未卜王貞：多鬼疾，亡來嬉。」（佚一二一三）（圖二五五三）

二〇 羌卜其五月當至而不至，至六月有艱告來曰史有疾，因記其不至之原因也。

本片爲記事之辭，原甲反面兩辭曰：「今五月史亡其至。壬辰卜內貞：因五月史出至。」

引卜辭四條，除本條外，尚有：「令周子執𡆥。」（簠雜一·六·六）「壬口子帚出大亡𡆥。」（續一·二·四）「口

未卜貞：令口𡆥七日令夫征𢦏。」（續一·五·三）然細案三版唇文，實未敢確信此說。案㚔即干，卜

辭假爲𠂤。（片）本版之㚔亦當作動詞用。胡厚宣讀「㚔子厘」爲一人之名者亦誤（羌人）

故今讀子厘爲人名而以𠂤斷句也。

「貞：𡆥亞幼出疒疾。」（佚一七五）（圖二五二一）

商氏原釋「𡆥丁人奴」，今从胡厚宣釋。胡氏謂「幼」爲婦幼之省𠂤。（見殷人）

「王𢦏文尾亡疾。」（前二·一〇·六）（圖二五三一）

馬爲武官。

「六月出來曰：史出疒疾。二告。」（乙五三〇二）（圖二五四一）

陳夢家讀「厘」作動詞，謂手持帚灑掃室，爲殷人之清潔行爲。（見西周代喪制，考古）案陳氏此說共

引卜辭四條，除本條外，尚有：「令周子執𡆥。」（簠雜一·六·六）「壬口子帚出大亡𡆥。」（續一·二·四）「口

未卜貞：令口𡆥七日令夫征𢦏。」（續一·五·三）然細案三版唇文，實未敢確信此說。案㚔即干，卜

辭假爲𠂤。（片）本版之㚔亦當作動詞用。胡厚宣讀「㚔子厘」爲一人之名者亦誤（羌人）

故今讀子厘爲人名而以𠂤斷句也。

「貞：𡆥亞幼出疒疾。」（佚一七五）（圖二五二一）

商氏原釋「𡆥丁人奴」，今从胡厚宣釋。胡氏謂「幼」爲婦幼之省𠂤。（見殷人）

「王𢦏文尾亡疾。」（前二·一〇·六）（圖二五三一）

馬爲武官。

「六月出來曰：史出疒疾。二告。」（乙五三〇二）（圖二五四一）

「乙巳卜㱿貞：㞢疾口。」（金二六〇）（圖二五六一）

貞人㱿，據胡厚宣補。（見殷人）㱿爲第二期貞人，此乃祖庚時卜疾之辭也。

「癸酉卜鼎，方呪㞢風又疒疾。十二月。」（乙二六八二）（圖二五五一）合。

「癸未卜㞢貞：醫弗疾。出疒疾㞢風。」（前八·一六·二）（圖二五六二）

「辛亥卜貞：㞢㞢風囚疾。艮。」（乙三八三三）（圖二六三一）

「口卯卜㞢貞：凸㞢㞢風疾，四日口未夕𡆥老。」（後下三五·二·）（圖二六四一）

右四版皆文武丁時卜辭。以上爲泛卜疾病之辭，論時期則武丁之世最多，祖庚文武丁時亦

有。論人物則王自身及子若婦近臣大將貞人，多王朝有關之士。此蓋卜辭爲王室之物，非殷

世族病不及庶民也。

症狀既顯，即以病所爲卜，遵理之，可得六科。一曰內科，內科之範圍最廣，析言之，有傳染病，若病疫謂之

「口口卜殼貞：出有疾首。」（乙編二六六八）

若流行性感冒之頭痛謂之「疾首」。

足證殷人知有傳染病矣。

疫陳不祥也。然則衆疾與乃雧之義正相承。」新證引于說至確，本片疾佐之貞，亦即病疫之義，

「疾，病。左昭十九年傳：礼遽天昏。注：小疫曰遽。按病疫義相因，上云天子乃雧，注謂雧爰

佐。爾雅釋詁釋文，疑本或作疢。字林云：皆古嗟字，是其證也。爾雅釋詁：遽，病也。詩節南山：天方

「佐謂療也。」孫詒讓云：「佐應讀作嵯。从左从差，古字通。圖差嵯許印林謂圖差即圖

案𠂇即左通佐，疾佐猶言佐疾。呂氏春秋仲秋紀：「天子乃雧，衆佐疾。」是古有此語也。高注：

「貞：疾𠂇（左）。」（甲三三一四元，

「疾佐」。

生。殆謂仲景傷寒論所謂「中風」「傷寒」病之原病現象，即今流行性感冒之前驅症狀

也。諸疾首之酸，並疑同病。惟以武丁有齲病，祖庚累宿首，則父子同病，可能均爲齲疾患所引

起，而有直傳之關係歟。

若瘧疾。

「佳瘧（虐）」（林二二七四。）

「口午卜㞢瘧（虐）匄，十二月。」（簠五三二一。）

「口口卜瘧（虐）疾。」（續一四九元，簠二七二一）

「己亥卜爭貞：𠂤有瘧（虐）勿希𠂤有匄亡匄十月」（天八四，簠二七三）

陳邦懷曰：「此字从卜，蓋𠂤之省，從𠂤之省，其文當釋作瘧乃瘧之初字，盤子經

說下云：智者若瘧病之於流也。畢注曰：瘧即瘧省文。敖煌石室唐寫本食療本草瘧寒疾云：和

此貞武丁之疾首也。

「貞：子疾首。」（簠五六四，二六七）

「貞：子疾首𠂤（厄）。」（粹一一三。二六八）

此武丁時卜太子之疾首也。

「甲辰卜出貞：王疾首，亡𠂤（延）。」（後下二七．二。簠二六九）

「旬出有希，王疾首，中日雪。」（林二．二一．九六．簠．六．一七．六．簠。簠二六八）

此王字作𠂤，皆雚庚時卜辭。雚庚似有「疾首」宿恙，前條「子疾首」正爲太子時也。案孟

子梁惠王篇注：「疾首，頭痛疾也。」呂覽蠱數：「疾首。」高注：「頭痛疾也。」畢元謂疾首爲

致疾之證，以高注爲非，于省吾从之謂首道古字通。證以卜辭實注爲是。案頭痛非病名，僅爲

疾病之一證候。原因不一，常爲各病之前驅症狀。卜辭之疾首，有病于下雪之際，當因感寒而

沙牛酪，漿一切漱。漱即漱字也。醫子及崔禹食療本草漱字皆从虎，不从漱，以卜辭互證，知爲

初字而非省文矣。」（拾殷貳貳）案𠂤既與疾字通文，釋瘧可信。周禮天官：「秋時有瘧寒疾。」禮

記月令：「民多瘧疾。」是古人知有瘧疾也。

有消化器病。若口病。

「貞：疾口。」（乙一四六三。簠二七四）

此貞口腔之患病，以卜辭貞齲病之多，則此口腔病可能爲慢性卡他性口內炎。其症狀有口

內乾燥，咽喉困難之感，恒多繼延數年而不瘳也。

若舌病。

「貞：王唇疾隹出有𠂤故。」（乙甲三三〇八。簠二七五）

「甲辰卜由貞：疾舌，隹出有𠂤。」（後二三四．六。簠二七六）

乙己卜殼貞：𠂤𡆥身，𢦏。（甲骨文合集二七九〇一。）

乙己卜殼貞：𠂤𡆥身不其𢦏。

「乙己卜殼貞：𠂤𡆥身不其𢦏。」

多，莫如胃腸。故以「疾身」歸之消化器病。

𡆥，肖臨鬻身，謂象腹形。卜辭孕字作𡆥可證，疾身爲腹部有病。腹部諸臟器發病之易而

「疾身不佳𠂤𡆥。」（甲骨文合集二七八六。）

「疾身佳𠂤𡆥。」（甲骨文合集二七五九。）

若腸胃病，謂之「疾身」。

之併發症。武丁之舌病，自以此症爲最可能。

之舌運動不能，而有發語艱澀及脅痛因難。此爲古人最易感覺之病象，且每爲神經系疾患

屋胡厚，言疑爲舌之別體。（參見附錄人名）今从之。舌病之易見者，莫如開閉性舌下繫帶所引起

有呼吸器病，若鼻腔流涕，謂之「出疾」。

𠂤𡆥未聽，或疑亦身字異體。

「貞：𠂤𡆥佳𠂤𡆥。（甲骨文合集二八二一。）

御疾𡆥于妣癸。（甲骨文合集四五四〇。）

「壬戌卜出貞：御疾𡆥妣癸。

頭風旋。其原因甚多，爲多種疾病之一證候。此曰「疾眴」，未能斷爲何病，姑附于此。

釋名眩病，王先謙疏證補引葉德炯說以爲即風眩病。攷今所謂風眩，即外感秘要之風頭眩

「甲戌卜賓貞：𡆥其疾𠂤。」（甲骨文合集二八〇一。）

矣。本片之𠂤當即腹眩，蓋胃機能障礙每有反射的眩暈感，此亦疾身爲胃腸病之一證也。

滑說是也。謂知眴通瞬即眩。而以眴釋𠂤𠂤諸字，則卜辭𡆥𠂤𠂤之辭，無不煥然通順

𠂤𠂤諸形，舊立釋瞿，甚爲始析爲二字，謂𠂤𡆥諸形即𠂤字，爲地

蜮之象形，當讀爲惑或鈞，訓憂。案卜辭說甚是。惟以讀爲惑，訓憂，衡諸卜辭，未能盡通。疑當讀爲

眴。眴通瞚。說文：「瞚開闔目數搖也。从目寅聲。」一切經音義引通俗文作眴。呂氏春秋安死

篇「共厲鬲戲猶一瞚也。」高注：「潁川人相視曰瞚。」史記項羽本紀：「梁眴縛曰：可行矣。

」素傳曰：「開動目私視之也。」眴又通眩。一切經音義卷十三：「眩，古文作眴。」又孟子滕

文公：「若藥不瞑眩。」音義亦曰：「瞑眩又作眠眴。」漢書楊雄傳：「目冥眴而亡見。」方言：

「順眴謂之賑眩。」皆眴即眩之說。說文曰：「眩，目無常主也。」釋名釋疾病：「眩，縣也。目視

動亂，如懸物搖搖不定也。」國語：「觀美而眩。」賈注：「惑也。」字林：「眩，亂也。」書語篇：「

眩，視不明也。」素問五藏生成論篇第十，徇蒙招尤，注云：徇疾也，蒙不明也。招謂掉也，搖掉不

定也。尤甚也。目疾不明音掉尤甚。滑壽云：徇蒙招尤，當作眴蒙（校徇字說同）招搖。（參閱案

有泌尿器病，謂之「疾尿」。

之。

額實眚農病皆是，即鼻衄也。此因流涕不絕，而名之曰「出疾」，取象命名，實賅多種疾病言

驗書謂之「鼻淵」，釋名謂之「厲嚏」，乃今之副鼻腔蓄膿病，慢性上腭竇蓄膿病，慢性前

父王國維釋爲鼻液之涕字，鼻之流涕，最多者爲鼻之感冒，是爲內科。若俗所謂「腦漏」，

「貞：𡆥𠂤好父𠂤佳出疾。」（甲骨文合集二八二五。）

尿，然症狀不顯，非古人所得知。其有顯然自覺痛苦難忍之症狀者，惟淋病爲最。釋名釋疾病

曰：「淋，懷也。小便難，懷懷然也。」古人以小便淋瀝澀痛之疾，統謂之淋。故巢氏病源候論有

五淋之目。攷其實則靈睘今之膀胱病攝護腺病尿道病而言也。殷王之尿病，其亦不離乎此。

有神經系統病，若言語障礙，謂之「疾音」。

「貞。疾音 痛 口于且口。」錄九〇四（圖二八四）

「丁巳卜出有疾音 痛 御 。」後下一〇·三。（圖二八五）

「 疾音 痛 。」前五·二〇·三。（圖二八六）

則「疾言」即「疾音」，案「音」，當讀作瘖，病不能言也。說文瘖下曰：「不能言也。」國語晉語：「闇瘖不可便言。」注曰：「瘖，不能言者。」漢書外戚傳上：「飲瘖藥。」注曰：「瘖，不能言也。」皆以不能言訓瘖。釋名：「瘖唵然無聲也。」唵即于省吾謂言音古本同字。見駢枝續西周王

暗，古奄聲與音聲之字聲近可通。說苑正諫篇曰：「下無言則謂之暗。」集韻去聲二十二沁引方言：「啼極無聲，齊宋之間，謂之暗。」均與劉氏無聲之義合。禮王制：「瘖聾跛躄。」釋文

無逸曰：「其在高宗，時舊勞于外，爰暨小人，作其即位，乃或亮陰，三年不言，不惟不言，言乃雍。」是亮陰之時，即在即位之年。攷高宗享國年壽，向有三說。古文尚書無逸作「五十有九年。」魯世家引則作「五十有五年。」洪適隸釋引今文尚書石經殘碑，則作「肆高宗之饗國百年。」他如漢書論衡所記，並同百年之說。三說者，馮登府石經攷異嘗辨之，以爲古文以位言，今文以壽言。又辨五十五年之謬，引馬應潮之言以爲史公之誤。董彥堂作殷商疑年从之。是武丁有百年之壽，而在位五十九年。推知即位之時，正四十歲許，亦即諒陰之時也。

第二，多發性腦脊髓硬化症之眞因尚未明，但知有遺傳關係，而以急性傳染病慢性中毒身神過勞等爲誘因而發病。雖不知武丁嘗患傳染病與否，然身神過勞與慢性中毒（醇）則有之。無逸曰：「舊勞于外，爰暨小人。」史記魯世家集解引馬融注云：「武丁爲太子時，其父小乙使行役，有所勞役于外，與小人從事，知小人艱難勞苦也。」是武丁即位以前，久將師役，

其身神辛勞，不言可喻也。今殷商遺器飲器爲多，足證殷俗沉湎于酒，故周初訓誥，諄諄以止酒爲誥。既好酒成風，則武丁喜飲，殆或不免，其有醇之中毒，似非過言。此者發病之誘因，三者居其二也。

第三，多發性腦脊髓硬化症，有頭痛、目眩、口舌麻痺、言語障礙、運動失調諸症。今卜辭所見武丁之病多有之。且言語障礙之現象，並非完全不能發言，係來遲語症與分節言語，此與經文尤相印證。無逸曰：「其惟不言，言乃雍。」鄭氏注曰：「其不言之時，時有所言，則群臣皆和諧。」其密合又如此。

據此而論，卜辭疾音 痛 之病，爲多發性腦脊髓硬化症之一證候。則武丁諒陰之疾，非單純之失言症，而類多發性腦脊髓硬化症之失語現象。此者稽諸載緒而可徵焉。

第一，多發性腦脊髓硬化症，多發病於二十歲至四十歲之際。此正武丁諒陰之時也。案尚書

日：「瘖啞也。」則啞亦得訓瘖。惟此爲聾啞之啞，多屬生而無聽覺，聲音失於模倣，尚能發簡單之音，而不知有言語，非欲言而無聲也。若豫讓吞炭爲啞，則變其音也。史記倉公傳：「使人瘖。」索隱：「失音也。」並釋名「唵然無聲。」之義，皆今人所謂斷喉也。其輕者音變，其重者無聲。乃聲帶炎症及麻木之現象，尚有基於神經系疾患而來之言語障礙，則有發語遲緩及斷片之現象。至若失語症者，乃完全不能發言矣。郭鼎堂駁說儒釋「高宗諒陰，三年不言。」非倘廬守制，而爲病失言症。董彥堂即以疾言諸卜辭證成之。（見先生說殷民國三十一年九月中國青年七卷二十三期合刊「從高宗諒陰說到武丁父子們的健康」一文，原文未見）今知疾言本即疾音 痛 ，再參以武丁所患他病多神經系疾患

現象，主要爲小腦中樞障礙也。胡厚宣以爲痺氣病，似誤。見前段人蓋痺氣病爲維他命乙缺乏

酒醉酊之狀，或起立之際，身體即見動搖卒倒之病，惟運動失調症近之，此亦神經系疾病之

ㅓ象趾形，爲趾之本字。古多借爲足字。足脛，蓋示足病痛動之象。求諸病理，其歩履蹣跚，如中

「貞：疾足ㄎ。」（𠂤一一八七。）

「貞：疾止足ㄎ。」（𠂤三四〇。）

「止足ㄎ。」（𠂤六三五。）

「貞：疾止足佳父乙𡆥。」（𠂤一一八九〇。）

「貞：疾止足佳𤰔𡆥。」（𠂤一一八九。）

「貞：疾止足佳𤰔有𡆥。」（𠂤一一八八。）

「疾止足。」（𠂤三六九有。）

面皆病在神經也。

「ㄚ疾耳佳𤰔有𠂤。」（𠂤一一八二。）

ㄚ字不識，他辭有言：「癸丑卜王乎ㄚ寇幸，五月。」（九期三七。）其爲人名可證。此貞名ㄚ

等之患耳病也。

「貞：𤰔有疾目鼻不佳𤰔有𡆥。

貞：𤰔有疾目鼻佳𤰔有𠂤。」（此片殘缺。）

案今日醫學分科，恆以耳鼻咽喉連稱。鼻病之餅，尙有前六・八・五・之涕病，至咽喉之病，

前引疾言諸辭足以當之，故亦可併稱爲耳鼻咽喉科也。

四曰眼科。若「目眴」。

「貞：王其疾目。

貞：王弗疾目。」（𠂤一一八九九。）

「貞：疾目不希。」（𠂤一一〇三。）

「𤰔有疾目其𠂤。」（𠂤三〇二一〇。）

「𤰔有疾目不𠂤。」（𠂤三〇二一三八。）

貞王病目之是否延續也。

「貞：王目ㄎ。」

王目每𠂤其ㄎ。」（𠂤三〇三一八。）

卜辭女母每三字多不分。如母丁亦作女丁，（八期二・一二・一。）母癸或作每癸，（二・一三・一。）母戊亦作每

戊。（又缺一六四）此盤當作每，借爲晦老子。「故天下每每。」注：「猶言昏也。」是其證。此貞王病

目昏眼眩也。

痙。古人食物粗糙，似尙不致發生此病也。必案一ト辭V雪V足亦有作𠂤作尙止有用𠂤止案之V，疑未。

二曰兒科。

「囚疾子疾，不死。」（𠂤一一六八二。）

「貞：疾子其死。」（𠂤七二五。）

「口午卜囚帚疾子不死。」（𠂤九四。）

殷人於王子之已成年者，命之名曰子某。其初生幼子，未命名者，即冠生母之名以爲別。此乃

婦疾之子有病，蓋小兒科也。

三曰耳、鼻科。

「貞：疾耳佳𤰔有𡆥。」（𠂤二七一。）

此貞武丁患耳病。耳病之顯著者，爲重聽耳聾等。其病原或爲中樞性障礙或爲末梢性障礙，

本片爲文武丁時卜辭，疾字之書體可證，憖愔弓：「子夏喪其子而喪其明。」注：「明，目精。」

疾目不喪明。」（屯乙六四〇五）

「其喪明，

若「喪明」。

病眚且眩，亦近俗所謂頭昏眼花，或係高年衰老之象徵也。

若眼肌牀痺而起，然多數常見於各種腦疾患者。武丁有言語障礙之病，當有併發可能。惟目

申之山，其鳥多鴟鴞，食之不眴目。」知古人自以眴目爲病也。放目眩之來雖可直接由目病

素問刺瘧曰：「腎瘧者，令人目眴眴然。」注：「眴眴，目搖動而不明。」山海經西次山經：「上

貞：𤰔有疾目不其𢦚。」（屯乙九六〇）

「貞：𤰔有疾目。

99

目病生翳。」則亦角膜有所遮蔽，瞳孔爲之遽蔽，而不能分別者。與喪明爲同病也。

五日齒𤰔。

「口卯卜疾齒。」（屯乙一九〇七）

「口口卜疾齒。」（屯乙二四〇九）

「疾齒𢦚。」（屯乙四六〇八）

「口口卜疾齒𢦚。」（屯乙三三一二）

此言齒病搖動也。

「☒疾齒从。」（屯乙一六二）

「貞：𤰔有疾齒不隹𤰔有害。」（屯乙四六二六）

「貞：𤰔有疾齒隹害。」（屯乙三四二四）

101

准雅主衛訓高注：「睛，目瞳子也。」王篇目部睛下曰：「目珠。」一切經音義卷十九引埤蒼：

「瞳，目珠子也。」廣雅曰：「珠子謂之眸。」釋名釋形體曰：「童子或曰眸子。」則睛即眸子

也。釋疾病曰：「瞭，有眸子而失明，衆衆無所別也。」此喪明之疾，爲有眸子而失明也。古人之

眸子，係指目中角膜虹膜鬼瞳孔三者而通言之，故其喪明現象，爲今之角膜病虹膜病瞳狀

體病所通有之證候也。

若「省」。

「癸卯卜㞢弗疾囧

㞢午貞：囧𣪊𠂤。」（屯一一二六六）

「癸未卜王弗疾𣪊。」（屯一一二六七）

兩片亦文武丁時卜辭。「午」「未」之筆畫可證。𣪊郭鼎堂謂爲省災之省是也。說文：「省

100

「壬戌卜貞：貞：𤰔有疾齒隹有害。」（新五五·四。屯一一五）

「貞：疾齒不隹囚己害。」（屯一九〇二。屯一一六）

「貞：疾。

貞：疾齒不隹父乙害。

貞：疾齒隹𠮷。

貞：疾齒不隹𠮷。」（屯乙四五一一。屯一一七）

「貞：疾齒隹父乙害。」（屯乙四八六〇〇。）

「貞：𤰔有疾齒不隹出有𠂤故。」（屯乙四〇〇九。屯一一九）

「出有疾齒隹出有𠂤故。」（屯乙二六五五。屯一一〇）

右兩片係一版之折。

102

「帚好弗疾齒。」屯乙三一六四。（圖三二二）

「甲辰卜口貞：疾齒隹□。」粹一五一九月。（圖三二二）

口爲二期貞人，其職務亦曾延續至三期，本片書體當爲祖庚時卜。以上均泛言疾齒，以疾首爲頭痛之疾衡之，殆病齒痛也。

若齲齒。

「□御齲勿□。」前六・五・四・四。（圖三二三）

「貞：□于甲御帚好齲。」屯乙三六六一。（圖三二四）

開一多釋齲，見金集二・五五七頁。是也。說文：「齲齒蟲也。」重文作齲。釋名釋疾病：「齲，齒朽也。蟲齧之齒缺朽也。」史記倉公列傳：「齲齒得之風及臥開口，食而不漱。」今知齲病非蟲之齧亦非得之風及臥開口。乃食物之著於齒者，腐敗而生乳酸以蝕齒也。所謂食而不漱者是已。

辛巳貞：其𢦏生于妣庚妣丙牡羖白豕。」拾一・一〇。（圖三二九）

「庚囧貞：囧圛生囝囧庚囧囧在囧囚囧囚。

辛巳貞：其𢦏生于妣庚妣丙牡羖白豕。

□□貞：囧𢦏生于囧庚妣丙囧羖豕。」粹三九六。（圖三三〇）

「癸未貞：𢦏生于妻妣庚。」院藏。（圖三三一）

「癸囧圛：𢦏囝囝妻囧囧。」粹四〇〇。（圖三三二）

「□辰貞：其𢦏生于且丁母妣己。」後上二六・六。（圖三三三）

以上八版爲廩辛康丁時卜辭。𢦏，祭名。字與賁通，故有祈其來臨之義。卜辭恒言「𢦏年」「𢦏雨」，即「求年」「求雨」也。𢦏生者，因不育而求生子也。猶周代以來所謂高禖之祭。詩大雅生民：「克禋克祀，以弗無子。」毛傳：「去無子，求有子，古者必立郊禖焉。」鄭箋：「弗之

六日產婦科。殷人於生育之事至爲重視。自求子至分娩讋不卜，以今視之，猶如調經種子胎前產後諸病已。其患不育而求子曰「𢦏生」。

「貞：𢦏王生宰于妣庚于妣丙。」珠三〇。（圖三三五）

此爲武丁時卜辭，王即武丁。

「癸未貞：其𢦏生于高妣丙。

□□貞：其𢦏生于高圛□。」前一・三・三。（圖三三六）

「癸未貞：其𢦏生于高妣丙。

□□貞：囧𢦏生于高圛□。」供一六九。（圖三三七）

「□午貞：圛生于高妣□牡牝。」續二・一五・二。（圖三三八）

「庚辰貞：其𢦏生于妣庚妣丙在且乙宗卜。

言，祓也。乃禋祀上帝於郊禖，以祓除其無子之疾，而得其福也。」唯殷人不求于上帝，亦無高禖，乃𢦏于已死之先妣。武丁時卜辭言𢦏生于高妣丙妣庚妣丙及祖丁配妣己。攷殷先妣中名丙者二，一爲大乙之配，一爲小乙之配。武丁于小乙之配，當稱母丙，其稱妣丙者，可能爲大乙之配，故廩辛康丁稱之爲高妣丙也。在廩辛康丁時稱妣丙者，當是小乙之配矣。先妣中名庚者六人。示壬、祖乙（見後上三・一一）、祖辛、祖丁、沃甲（見粹二五五）、小乙之配均有妣庚。卜辭妣庚妣丙連稱，以妣丙爲大乙之配而推，則其前之妣庚，當係示壬之配矣。其在廩辛康丁之世，則可能指小乙之配妣丙與妣庚也。其曰妻妣庚者，未詳。至名妣己者，仲丁祖乙祖丁祖甲之配皆有之，今曰「祖丁母妣己」者，此母字介于祖妣名間與奭字同義，故爲祖丁之配也。（郭沫若說）凡此諸妣，殷人均目爲生育之神矣。

𢦏生之祭，必預卜時日。

說文：「娠女妊身動也。」此爲武丁時所卜。

「☒娠其幼。」（屯甲三三七三十。）

若有懷孕之象徵「謂之娠」。

月」，謂即貞卜之月，疑譌。說文：「生，進也。」生月，進一月也，猶今言下一月，故有來義。

與曾召誥：「越若來三月。」及逸武成：「越若來二月。」（胡厚宣引作之辭例正相似。郭鼎堂釋「之

己也。他辭有：「乙亥卜生四月祉出事。弗及今三月出事。」（屯甲九一二。）可證生月有未來之義，此

奉生之祭，必預卜行祭之日，故曰：「來庚子」「來乙巳」。其曰：「生月乙巳」，亦即來月乙

「子來庚子酌奉生。」（粹四〇〇。（重三三二））

「子來乙巳奉。」（粹四八一。（重三三四））

「子生月乙巳奉。」（粹一一二一〇。（重三三五））

107

右片「三月」卜通讀釋「二月」。今从董彥先生改正。御，郭氏謂即月令仲春之月。「后妃

御九嬪御」之御，是也。此版卜辭可能爲武丁七年或十八年及二十五年所卜。改詳后。

「帚井出有子。」（粹三·一一。（重三四〇））

「☒姘母其出有子。」（屯乙四七八一）六。）

「☒姘出有子。」（粹一一三四二。（重三四二））

「貞：帚媚出有子。」（粹三·三三八。（重三四三））

「丁卯卜㱿貞：帚婐出有子。」（屯乙一一二〇一。（重三四四））

「貞：帚良其子。　王辰卜㱿貞：帚良出有子。」（屯乙三五一〇。（重三四五））

「己丑卜賓貞：嫉出有子。

貞：嫉亡其子。」（屯乙三四三二。（重三四六））

亦謂之「有孕」。

「口亥卜㱿貞：王曰出有孕幼，不其幼。」（粹三·三三八。（重三五一））

象人从子，像女人腹中懷娠之形，爲孕之初文。㠯不爲文武丁時貞人，此貞王婦之

懷孕而省婦名也。

通謂曰：「有子」。

「庚子卜㱿貞：帚好出有子。三月。」（粹一·三三七·二。（重三三八））

「辛丑卜㱿貞：帚好出有子，三月。

辛丑卜亘貞：王固曰：好，其出有子，御。」（殷虛文字乙編六三二二·卜辭別到二三八同。（重三三九））

「王固曰：由庚受。」

「王固曰：吉，御。」

108

「口卯卜帚婐出有子。」（粹一·二四三。（重三四七））

「貞：帚㚔出有子。」（屯乙五二八六。（重三四八））

「妾幸出有子。」（粹四·二五八。（重三四九））

以上皆武丁時卜辭。

「癸酉余卜貞：婐帚又有子。」（後下四二·七。（重三五〇））

「乙巳卜貞：帚㚔又有子。」（前八·二·二。（重三五一））

「貞：帚徂又有子。」（前八·三五。（重三五二））

「貞：帚徂又有子。」（粹一·二四二。（重三五三））

「戊子卜貞：帚徂又有子。

戊子貞：帚竝又有子。

戊子貞。帚黍又（有）子。」（粹一二四三。圖三五四）

以上皆文武丁時卜辭。娠娩之象徵，其最顯著者，爲月經停止，進而有倦怠惡心嘔吐等現象。殷人必已瞭然此等現象爲懷孕之徵兆，或亦有其他疾病之可能，故卜其是否有子也。

將屆分娩之期，則卜娩不娩。

「免（娩）。

不其免（娩）。」（續一・二二・一。圖三五五）

象兩手捧冕戴首之形，疑即冕之初文。冕，古與免通用。論語：「見冕者。」又：「冕衣裳者。」錢大昕云：即祖免之免。師冕古今人表注：「即師免。」是其證。而免又通娩。禮內則：「免衽。」鄭注：「免，新生者。」國語越語：「將免者以告。」韋注：「免乳也。」漢書外戚傳：「婦人免乳大，故今皇后當免身。」顏注：「免乳爲產子也。」新序節士篇：「無何而朔妻免，生男。」皆以生育之義訓免，是免即娩也。今說文無免字，金文免殷之免作 容庚謂从 人象人著冕之形。以甲文證之，殆即 之省變。是 當讀免。

分娩得男曰「妨」，得女曰「不妨」。

「甲申卜㱿貞：帚好免（娩）不其妨。三旬出一日甲寅免（娩）允不妨，隹女。

甲申卜㱿貞：帚好免（娩）妨，王固曰：其隹丁免（娩）妨，其隹庚免（娩）不吉，三旬出一日甲寅免（娩）不妨隹女。」（屯乙七七三一。圖三五六）

「□□卜賓貞：□免（娩）妨。」（續三・一・六。圖三五七）

「□免（娩）妨。」（佚一二三六。圖三五八）

□免（娩）妨。七月。」（屯乙四六三〇。圖三五九）

「□帚□免（娩）妨。」（鐵三・六・四。圖三六〇）

「□免（娩）妨。」（鐵三三・七。圖三六一）

「貞：免（娩）不其妨。」（續一・二四・一。圖三六二）

「□免（娩）妨。」（契七七四。圖三六三）

「不妨隹女。」（珠五二六。圖三六四）

「□里癸巳免（娩）隹女。」（屯乙二三三三。圖三六五）

「帚免（娩）不妨。」（契一八三。圖三六六）

「乙亥卜帚免（娩）妨。」（鄴九・一。圖三六七）

字自羅振玉以降多釋奴，並以爲奴隸字。郭鼎堂始釋放，謂是娩之省，讀爲嬪。案其說甚是。釋詁文孔下云：「乙至而得子嘉，美之也。」是古人以得子爲嘉。故卜辭曰：「不妨隹女。」因妨有美義，故他辭亦曰：「丙戌卜王不其妨。」（珠五二五）此與詩大明：「文王嘉止」同義，固當

訓美也。

生育者有「婦某」。

「貞：帚嫋免（娩）妨隹衣。

貞：帚嫋免（娩）其妨。

丙戌卜爭貞：帚嫋囿□。（雙。圖三六八）

「貞：帚嫋免（娩）不隹衣。」（屯乙一六七六。圖三六九）

「帚嫋免（娩）允。」（屯乙二九七。圖三七〇）

「貞：帚嫋免（娩）不其妨。」（佚六七。圖三七一）

「貞：帚嫋免（娩）不其囿。」（天八七。圖三七二）

「丙午卜亘貞：帚果免（娩）妨。四月。」（前四・四一・五。圖三七三）

「丁丑帚姘免㞢□。」（賓一・三二・六。圖三八一二）

「帚姘免㞢。」（典一二・三五・賓三・三八・同。圖三八一二）

「□□因敲貞：好免㞢，其㞢，五旬出又□。」（賓一・二二・一。圖三八〇一）

「壬戌卜賓貞：帚好免㞢㞢。」（佚五五六。圖三七九六）

「丁巳卜爭貞：帚好免㞢不其㞢。十月。」（賓一・三六・一。圖三七八一）

「□帚好免㞢。」（典一・三三・五。圖三七七一）

「甲子卜敲貞：帚嬑免㞢㞢。四月。」（續四・一一・八。圖三七六一）

「乙亥卜出貞：帚嬑免㞢㞢。」（屯乙一一一一。圖三七五一）

庚子卜敲帚嬑免㞢㞢。」（屯乙一一一七。圖三七四一）

「貞：帚嬑免㞢不其㞢。

115

「□貞卜賓圃子商妻孟免㞢□月。」（金五四八。圖三九〇一）

「丁亥卜己貞：子商妻孟免㞢不其㞢。」（粹一一三九。圖三九一一）

「□□四爭貞：子不妻。

□□卜爭貞：孟免㞢。」（簠雜七九。圖三九二一）

有單稱「某」者。

「貞：汝免㞢不其㞢。」（拾一・九・三。圖三九三一）

「□□卜敲貞：嬑免㞢□。」（粹一一三七。圖三九四一）

「姓免㞢。」（簠人二八・三。圖三九五一）

「姓免㞢不其㞢。□月。」（佚四四五。圖三九六一）

「婦免㞢㞢。」（掇一・三三。圖三九七一）

117

「□□卜賓貞：子商妻孟免㞢不其㞢。」（粹一一三九。圖三九二一）

「□□四爭貞：子不妻。

□□卜爭貞：孟免㞢。」（簠雜七九。圖三九二一）

有單稱「某」者。

「貞：汝免㞢不其㞢。」（拾一・九・三。圖三九三一）

「□□卜敲貞：嬑免㞢□。」（粹一一三七。圖三九四一）

「姓免㞢。」（簠人二八・三。圖三九五一）

「姓免㞢不其㞢。□月。」（佚四四五。圖三九六一）

「婦免㞢㞢。」（掇一・三三。圖三九七一）

「乙巳卜賓貞：帚姘免㞢㞢。帚姘□。」（後下三七・一。圖三八二一）

「貞：姘帚免㞢㞢。

□免㞢□。」（典一・三二・四。圖三八三一）

「壬午卜爭貞：帚姘免㞢㞢。二月。

壬午卜敲貞：帚姘免㞢㞢。」（粹一・一五・三。圖三八五一）

「貞：帚姘免㞢。」（屯乙一〇一二。圖三八六一）

「壬□姘辛丑帚□免㞢□。」（簠雜七・一。圖三八七一）

「□申貞：帚嬑免㞢。」（粹九・三。圖三八八一）

「帚敌免㞢不其㞢。」（後下三四・四。圖三八九一）

有「妾某」。

116

「貞：帚嬑免㞢不其㞢。

庚子卜敲帚嬑免㞢㞢。」（屯乙一一一七。圖三七四一）

「乙亥卜出貞：帚嬑免㞢㞢。」（屯乙一一一一。圖三七五一）

「甲子卜敲貞：帚嬑免㞢㞢。四月。」（續四・一一・八。圖三七六一）

「□帚好免㞢。」（粹一・一三・元。圖三七七一）

「丁巳卜爭貞：帚好免㞢不其㞢。十月。」（簠雜二三六・一。圖三七八一）

「壬戌卜賓貞：帚好免㞢㞢。」（佚五五六。圖三七九六）

「□□因敲貞：好免㞢，其㞢，五旬出又□。」（簠雜一一二。圖三八〇一）

「帚姘免㞢。」（粹一一三五。圖三八一二同。）

「丁丑帚姘免㞢□。」（簠雜一三六。圖三八二一）

「眉免㞢不其㞢。

眉免㞢㞢。」（屯乙四六二三・四六三三・五二二九合。圖三九八一）

有稱「子某」者，是「子」亦有女性也。

「□酉卜敲貞：□免㞢。」（簠人一〇〇。圖三九〇九）

「貞：子□免㞢。」（後下二七・九。圖四〇〇一）

「甲辰卜爭貞：子嬑免㞢㞢。」（菁七。圖四〇一一）

甲辰卜貞：子冒免㞢□

甲辰卜爭貞：冏冒免㞢不㞢女五月。」（屯乙三四八九。圖四〇二一）

「□□卜子冒免㞢㞢。」（屯乙二六一四。圖四〇三一）

「庚午賓貞：子目免㞢㞢。

「貞：今五月好毓[育]其妣。」（[綴]一・二三三。圖四〇六）

一甲子卜□亥帚井毓[育]。」（[殷]三五五・[後]下六・七・[續]四・二六・六・[同]。圖四〇五）

分娩亦或稱「毓」。

子，此貞殷禱也。

婦」之別，有不關男女之疢。詩曰：「豈其取妻，必宋之子。」春秋時宋爲殷後，宋國之女皆稱

家族成員之身份。故婦嬰[四嬰]〇。亦曰子嬰[五弗]子延[一]。二亦曰婦延[四成]九。三皆足證「子」

子稱女，然在未嫁之時。今卜辭卜生育而不稱之爲「婦」，則「婦」「子」之義，似不限於

公冶長可妻也，……以其子妻之」又曰：「子謂南容……以其兄之子妻之。」是古人可以

子目卽子[嬰]。稱「子」而卜生育事，足證殷人之「子」，並賅男女而言。論語公冶長：「子謂

「貞：子目[免]不其妣。王固曰：『崔茲口妣。』」（[甲]乙三二八九。圖四〇四）

119

「貞：今五月[免]。

辛丑卜貞：其于六月[免]。

貞：今五月[免]。」（[甲]乙一〇五二。圖四一〇）

「丁巳卜爭貞：帚[好][免]不其[妣]。十月。」（[成]二三六一。圖三七八）

「戊辰卜[殼]貞：帚[好][免]不其[妣]。一月

戊辰卜[殼]貞：帚[好][免]妣。丙子夕[酒]丁丑[免]。」（[甲]乙七四三。圖四二二）

「己丑卜[殼]貞：翌庚寅帚[好][免]。

貞：翌庚寅帚[好]不其[免]。一月。」（[粹]四二一九・二。圖四一一）

「□帚[好]不[囚]囹

翌庚寅帚[好]囹

121

毓，从女从[育]象產子之形，有从[𠫓]者，象產子時之有水液也。

「丁酉王卜貞：[毓]毓[育]。」（[後]下二六・一六。圖四〇七）

「□辰王卜在[令]囹[娩]毓[育]妣。国[甲]曰：吉。在三月。」（[簠]帝一一・三。圖四〇八）

右兩版爲帝乙帝辛時卜辭。娩下一字，象女產子，旁有兩手持衣待之，當卽毓之繁文也。

知[懷]孕之期爲十月。

「□己貞：今[好][免]。」（[簠]一三。圖四〇九）

「貞：今五月[好]毓[育]其妣。」（[甲]一二三三。圖四〇六）

「貞：其于六月[免]。

貞：今五月[免]。

貞：其于六月[免]。

120

□[免]翌庚寅□。」（[契]一八二。圖四一二）

殷人貞何月娩何日娩，必先知娩期然後[屋]今以卜辭[貞]之，不特有懷孕十月之觀念，且與二百

八十日之正常孕期又相近，所以知者，據殊六二二片所記三月辛丑卜[御]之辭，推算二百八

十日後之干支，其前二日爲丁丑，其後十日爲庚寅，均有在翌年一月之可能。惟庚寅卜娩在

丁丑後十二日，而「丁丑娩」一辭乃既娩之後所追記，是與庚寅所卜當屬兩回事。故以辛

丑御至丁丑娩爲一組，中隔十月丁己之卜，試檢年歷諸求三者之能銜接者，惟武丁七至八

年，十八至十九年，二十五至二十六年而已。武丁有百年之壽，在位五十九年，其卽位元年

約四十二三歲。若八年生子，已爲五十一二歲。故三者之中，自以此年爲近似也。茲排比其月

日如左表。

122

貳　丁		
一月朔	BC七	
戊辰	三	
丙戌	三	
丁亥	年	
三月朔	BC八	
庚子	二	
辛丑	三	
十月朔	三	
庚子	年	
四日甲寅大	戊子小	癸丑小
十四日辛丑	十三日庚子	十六日癸丑
		二十四日丙戌
		二十五日丁亥
七日辛亥小	甲申小	
十八日辛丑	十七日庚子	
		二十八日丙戌
		二十九日丁亥
十八日庚子小	癸酉大	
二十九日辛丑	二十日甲申	已酉小
		二十二日庚子
		二十四日壬寅
BC十	BC十	BC十
二	二	二
三	三	三
八	九	年
年	年	
BC二十	BC二十	BC二十
二	三	四
三	四	年
五	年	
年		
		戊辰大
		一日丁亥
		十九日戊辰

知歲有逆順。

「惟庚𠂤妨。」（續五·二七·一。圖四一三）

「☒王貞：好𠂤☒惟甲𠂤☒。」（續五·一二·三。圖四一四）

之辭，咸即祭時之謂歟。

「口未卜殼貞：帚妌𠂤妨。王固曰：其惟𠂤妨。王占曰：其惟庚囧妨壬𠂤三月。

口卜殼圖：帚妌囧其𠂤。」（屯乙四九六。圖四一九）

「帚嫁

貞：帚妌庚申𠂤不妨，二月。」（屯乙五八六。圖四二〇）

分娩之日，多貞以「甲」「甲寅」「庚」「庚寅」「庚申」及「辛丑」與「壬」他干

則未見。此殷人觀生產之逆順，繫於時日之吉凶也。

知生育與天象有關。

「囚卯夕眡，丙辰帚嫁

囧辰帚嫁𠂤妨，五月。」（續七·一四·六。圖四一二）

「丁酉卜寘貞：帚好𠂤。

王固曰：其惟甲𠂤业有希业有㠯。」（續四·二九·三。圖四一五）

「口㠯卜爭貞：帚姘𠂤妨。王固曰：其惟庚𠂤妨。旬辛囧帚姘𠂤尤妨。二月。」（契一八四。圖四一六）

（續四·二五·一。）

「王固曰：其惟甲𠂤。」（屯乙四一一七八。）

「壬寅卜殼貞：帚囧𠂤妨。王固曰：其惟圂𠂤吉妨。其惟甲寅𠂤不吉，㞢惟女。

壬寅卜殼貞：帚好𠂤不其妨。王固曰：其妨不吉，于𡆥𡆥若茲𢦏死。」（屯乙四一八七二九。）

㞢，从手省言聲。謂即迎之初文，字亦作𢦏，作逆，俗作迓。（三代吉金文存·卷九·三十一·一）迓有迎義，卜辭習見。「主人少退。

」注：「猶少辟也。」㞢字于此，亦當訓辟，謂寅娩不吉，當避也。𡆥𡆥辟即屰字。說文：「屰，逆木

之辭，咸即祭時之謂歟。

「戊辰卜殼貞：帚好𠂤不其妨，二月。

戊辰囧殼貞：帚好𠂤妨，丙子夕眡丁丑𠂤。」（屯乙四七三三。圖四二一）

乙卯丙子夕眡翌日丙辰丁丑即分娩，是認夕眡可以影響生育也。

亦知生育致病可以死亡。

「乙丑卜貞：帚酋育子亡疾。

乙丑貞：帚酋育子亡疾。」（續存補編。）

「貞：子母其㜷不死。」（續六·九·一。圖四二三）

產後之病，最多者爲產褥熱，因細菌自生殖器創口侵入所致，見發熱頭痛不能安眠等病象，

甚則眼花耳鳴精神朦朧而至危殆。此貞死不死，蓋亦知產後之病非輕也。

凡此六科並創傷搶傷之病，爲殷世疾病之大略。惟以卜辭言簡，僅能舉釋近似，非謂殷人已經分六科，

亦非謂殷人之病盡于此也。

古者巫醫合一，殷世雖有藥物湯液，猶未分業，至扁鵲始有。「信巫不信醫，六不治也。」之論，見史記扁鵲爲春秋初年之人，拙著有「扁鵲發一覆」一覆原備日報文史九九期是醫巫之分在周代。至疾病分科，當亦自扁鵲始。史記言其過邯鄲爲帶下醫，過雒陽爲耳目痺醫，入咸陽爲小兒醫。殆即後世分科之濫觴也。

五　治療與預防

藥物療疾之辭，絕不見于貞卜，所見者有祈錫于上帝。

「甲子卜殼貞：王疾齒隹𠂤有易𠂤。」（前四・四・二。）（圖四二四）

「甲子卜殼貞：王疾齒亡易𠂤。」（前六・三二・一。）（圖四二五）

殷人視疾病之一因，爲天帝所降，故亦祈求天帝之錫瘳也。

有禱祝于祖妣。若「告疾」又曰「福告」。

「辛未卜殼貞：𠂤有疾告。」（簠一五六・一。）（圖四二六）

「貞：告疾于且丁。」（前一・一二・五。）（圖四二七）

「貞：疾齒告于丁。」（珠一九五七。）（圖四二八）

「王疾夕告，小臣若。」（佚三七三。）（圖四二九）

「貞：于且辛疾告。」（前一・一九・二。）（圖四三〇）

「貞：疾于且乙。」（綴二八〇。）（圖四三一）

「貞：勿于父乙告疾𠂤。」（屯乙五八一三九。）（圖四三二）

「貞：疾齒于口庚。」（摭一〇五。）（圖四三三）

告者，下告上之辭。國語晉語：「衛莊公禱曰：曾孫蒯瞶以諄趙鞅之故，敢昭告于皇祖文王，烈

祖康叔，文祖襄公，昭考靈公。夷謂無筋無骨，無面傷，無敗用，無隕懼，死不敢請。」此即告上之辭例。而金縢故事，尤見告疾之制。曰：「既克商二年，王有疾弗豫。二公曰：我其爲王穆卜。周公曰：未可以戚我先王。公乃自以爲功，爲三壇，同墠，爲壇于南方，北面。周公立焉，植璧秉珪，乃告大王王季文王。史乃冊祝曰：惟爾元孫某，遘厲虐疾，若爾三王，是有丕子之責于天，以旦代某之身。予仁若考，能多材多藝，能事鬼神，乃元孫，不若旦多材多藝，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地，四方之民罔不祗畏，嗚呼！無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸。今我即命元龜，爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命。爾不許我，我乃屏璧與珪。乃卜三龜，一習吉。啓籥見書，乃幷是吉。曰：體，王其罔害，予小子新命于三王，惟永終是圖。茲攸俟，能念予一人。公歸，乃納冊于金縢之匱中。王翼日乃瘳。」此爲克商二年之事，其必承襲殷商舊制，可無疑問，則卜辭告疾之制見其詳證已。

「丙辰卜貞：福告吳疾于丁，㞢。」（續一・四四・六）（圖四三四）

「□疾口福告于丁。」（林一・一九・四。）（圖四三五）

「癸巳卜殼貞：子漁疾目，福告于父乙。」（佚五二四。）（圖四三六）

疾目之目，舊多釋臣，連下讀「臣福」爲人名，誤。福告當是求福佑之祭告。

若「御」祭。

「王疾勿御。」（屯乙四七七四。）（圖四三七）

貞：且丁弗其御。」（屯乙一一二〇六。）（圖四三九）

「□辛御疾身。」（屯乙五三六六。）（圖四三八）

「圓圜疾于且丁。

「□疾御于且辛。」（屯乙四八七五。）（圖四四〇）

「貞：疾齒御于父乙。」前一・二二五・一。（圖四四一）

「丁巳卜㞢有疾音瘡御☒。」後下一〇・三。（見圖二八六）

「御王目于妣己。」屯乙四七二〇。（圖四四二）

「貞：疾止足御于妣己。」庫九二一。（圖四四三）

「疾身御于妣己眾及妣庚。」庫二八二。（圖四四四）

「壬戌卜㞢貞：御疾𡆥于妣癸。

御疾𡆥于妣癸。

「貞：勿御于妣癸。」屯乙四五四〇。（圖四四五）

「☒御鬲勿☒。」前六・五四・四。（見圖三二二）

「貞：□于甲御帚好鬽。」屯乙三六六一。（見圖三二三）

「貞：于羌甲御克𡆥疾。」屯乙一三九四。（圖四四六）

御假爲禦祭之禦，「御」「禦」古本一字。詩猗嗟：「以禦亂兮。」儀禮大射禮鄭注引作「以御亂兮。」禦，禁也。」釋文：「禦本作御。」莊二十四年左傳之「御孫」，漢書古今人表作：「禦孫。」周禮掌蜃：「以蜃御溼。」釋文：「本亦作禦。」皆一字之證。說文：「禦，以御禦兮。」爾雅釋言：「禦，禁也。」郭注：「以禦禁也。」釋文：「禦，禁也。」說文：「以太牢祠于高祺。」釋文作：「祀。」是「祠」即「祀」。而御亦祀也。尚書大傳有禦六診之祀，桂馥以爲即禹貢：「九山刊旅。」之「旅祭」，然卜辭多用于先王先妣，與大傳及桂氏之說皆不合也。攷廣韻八語引說文禦，「祀也」，作「祠也」。沈濤曰：「蓋古本如是。祠本有祀訓，不僅春祭之名，而禦之訓祠，訓祀，傳注無徵。此古訓之厪存者。」說文古本攷

「得求曰祠。」女祝：「凡內禱祠之事。」注：「報福。」喪祝：「以祭祝禱祠焉。」疏：「祈請求福曰禱，得福報賽曰祠。」此祠字之義，或即卜辭御祭之意歟。

若「舉」祭。

「貞：疾舌舉于妣庚。」鐵一二六（圖四四七）

舉，原拓欠明析，商承祚釋犬，此从胡厚宣釋，舉有求義，金文常言：「用舉壽，匄永命。」杜伯盨「用舉壽，匄永福。」衛鼎「用舉壽，匄永命。」盂鼎「用舉萬年，匄永命。」師酉簋蓋亦求福之祭也。

有先妣之視疾。

「乙未卜殼貞：妣庚𠂤眔王疾。

乙未卜殼貞：妣庚𠂤眔王疾。」屯乙三〇六六。（圖四四八）

「其克𠂤眔王疾。

囮庚克𠂤眔王疾。」屯乙四〇五九・三六〇五合。（圖四四九）

「御帚鼠子于妣己允出有𡆥眔。」摭一・三九・四。（圖四五〇）

眔，視也，此乃禱求妣庚妣己之診視王疾。今鄉俗患病，猶有丐巫婆乞治於菩薩神仙祖宗之事，遑論殷世。

有𠂤疾。

「貞：亩𠂤命𠂤疾。

勿隹𠂤命。」屯乙五三二九。（圖四五一）

𠂤人名，𠂤字疑爲吮之初文。吮疾，原爲先民療創之本能。猶獸類受創，以舌舐吮之也。此法至戰國秦漢之際，猶有行之者。史記吳起傳：「卒有病疽者，起爲吮之。」漢書佞幸傳：「文帝病癰，鄧通爲敕吮之。」靈樞官能篇謂之「唾癰。」殆即殷人「吮疾」之遺法也。

以上爲殷人既病而求治。其於無病之日，亦行禱祭之禮以除祟禍。有「歲」祭。

「乙亥卜賓貞：王宏歲，亡𡆥。」前七・二〇・二（圖四五二）

宏即儐，禮運：「禮者，所以儐鬼神。」即卜辭宏字之義。郭鼎堂說歲，祭名。墨子明鬼：「歲于祖若考以延年壽。」其詳不可攷。

「己卯卜其侑歲于𡆥庚。」珠六一二（圖四五三）

此歲祭于爲祟之先祖名庚者。

有「彡」祭。

「甲戌卜即貞：翌乙亥彡于小乙亡𡆥，在一月。」後上一九・三（圖四五四）

彡即肜祭。高宗肜日傳：「祭之明日又祭。」白虎通：「昨日祭之，恐禮有不備，故復祭也。」即爲二期祖庚祖甲時貞人，此稱「在一月」爲祖甲時所卜。

有「肜」祭。

「辛卯卜亘貞：彡肜于上甲，亡𡆥。九月。」粹一〇七（圖四五五）

「辛卯卜亘貞：彡肜于唐，亡𡆥。九月。」歲二四九・一（圖四五六）

「甲□囚貞：翌乙肜彡于后且乙，亡𡆥。」後上二〇・二一（圖四五七）

「囿亥卜即貞：翌壬子肜示壬歲，亡𡆥。」虛二三・一八（圖四五八）

「庚子卜貞：辛丑肜不亡𡆥。」綴二・六・八（圖四五九）

右版上一辭王作天　爲祖甲時卜，肜爲酒祭，羅振玉以爲即後世之「嘗酣。」

有「翌日」祭。

「□翌日于□□囚𡆥。五月。」

甲申卜即貞：翌乙酉翌日于小乙，亡𡆥。五月。

囚戊卜即貞：翌囚亥翌日囚父丁，囚圂。」粹二八八。（圖四六〇）

「甲申卜旅貞：翌乙酉翌日于小乙，亡𡆥。」誠三〇四。（圖四六一）

「丙午卜行貞：翌丁未翌日于父丁，亡𡆥。」林一・二一・五。（圖四六二）

翌日爲祭名，其禮不可攷。行旅皆第二期貞人。此「月」上無在字當爲祖庚時卜。

有「祭」。

「甲戌卜行貞：翌乙亥祭于且乙，亡𡆥。在八月。」

「甲戌卜行貞：翌丁亥祭于且丁，亡𡆥。在九月。」庫一〇三二。（圖四六三）

祭，象手持肉其旁小點象將汁淋漓之狀。廣雅釋言：「祭，薦也。」桓八年經注：「無牲而祭，曰薦。薦而加牲曰祭。」周禮都宗人既祭注：「謂報塞也。」疏：「凡祈福曰禱，至於得福則曰祭。」

有「𣪘」祭。

「乙亥𣪘，亡𡆥。」屯甲三五九。（圖四六四）

「丙辰卜貞：翌丁𣪘于大丁，亡𡆥。」粹一七一。（圖四六五）

「己亥卜旅貞：翌庚子𣪘于大庚，亡𡆥。八月。」粹二〇一。（圖四六六）

「甲申卜貞：翌乙酉𣪘于大乙，亡𡆥。在八月。」

圂圂囚圂圂圂圂亥圂囚且辛，亡𡆥。在正月。」卜通別二・四二。（圖四六七）

「甲□囚旅貞：圂囚□𣪘囚且乙，亡𡆥。在九月。」誠三七六。（圖四六八）

「庚寅卜囚貞：翌辛酉𣪘于且辛，亡𡆥。在九月。」

丙申卜行貞：翌丁酉𣪘于且丁，亡𡆥。」鄴一・一八・五（圖四六九）

𣪘，卜辭多用爲合祭，其禮不可攷。

有「衣」祭。

「貞：翌甲辰自上甲衣，亡𡆥。七月。」後下三四一。（圖四七〇）

「甲子卜㞢貞：翌乙丑我酌衣㞢𡆥。三月。」珠二七二・林二・二五・一一同。（圖四七一）

右爲祖庚時卜。

「衣于多后，亡𡆥。

衣于多㞢，亡𡆥。㞢吕㠯在口㞢。」卜通別二・四・三（圖四七二）

右爲祖甲時卜。

「癸卯王卜貞：翌日自上甲至多后，衣，亡𡆥。自𣪊，在九月。隹王五𠂤。」後上二〇七。（圖四七三）

右爲帝乙五祀。（西元前一二〇五年）九月壬辰朔，癸卯爲十二日。

「𠂤亥王卜貞：翌乙多㞢衣，亡𡆥，𠂤𢦏，𠂤𢦏曰吉。在二月。隹王廿𠂤。」續二・一・三。（圖四七四）

右爲帝乙二十祀。（西元前一一九〇年）二月戊戌朔，癸亥爲二十六日，衣祀乃合祭。孫詒讓讀大豐殷之「衣祀」爲「殷祀」。古籀餘論郭鼎堂謂當讀爲「五年而再殷祀」之殷。見卜通及粹編

其除四方之祟曰「𡍮」。

「庚戌𡍮于四方其五犬。」明氏藏骨。（圖四七五）

于省吾曰：「說文：𡍮，定息也。讀若寧，契文言𡍮，與安寧之寧同用。此云𡍮于四方，謂安寧四方之神也。四方之祭，習見於載籍。周禮大宗伯：以肆享祭四方百物。又云：以玉作六器，以禮天地四方。又云：以青圭禮東方，以赤璋禮南方，以白琥禮西方，以玄黃禮北方。注：禮東方以立春，謂蒼精之帝，而太昊句芒食焉。禮南方以立夏，謂赤精之帝，而炎帝祝融食焉。禮西方以立秋，謂白精之帝，而少昊蓐收食焉。禮北方以立冬，謂黑精之帝，而顓頊玄冥食焉。占夢：乃舍萌于四方，以贈惡夢。鬯人：凡山川四方用瘞，舞師教羽舞，帥而舞四方之祭祀。禮記曲禮：天子祭天地，祭四方也。祭法：四坎壇，祭四方也。郊特牲：八蜡以記四方。月令：命主祠祭禽于四方。尚書大傳洪範五行傳：于中庭祀四方，從東方始，亟于北方。詩甫田：以社以方。傳：方迎四方氣于郊也。疆漢：方社不莫。按詩以方與社對言，則方謂四方，社謂中央。契文已有四方之祭，是其祀典，由來尚矣。」駢枝三續四方 案卜辭以四方有祟，故𡍮于四方，即所以除祟也。月令季春：「命國難，九門磔攘以畢春氣。」注：「命方相氏毆疫。又磔牲以攘于四方之神，所以畢止其災也。」季冬：「命有司大難，旁磔。」注：「旁磔于四方之門。」淮南時則訓注：「旁磔四面，皆磔犬羊以攘四方之疾疫也。」史記封禪書：「磔狗邑四門，以禦蠱菑。」秦本紀：「以狗禦蠱。」正義曰：「蠱爲熱毒惡氣爲傷害人。」是皆四方之祭，而磔牲以犬羊，猶本辭之用五犬。則𡍮于四方，正所以攘四方之祟以辟疾疫也。

除風禍亦曰「𡍮」。

「甲戌貞：其𡍮風三羊三犬三豕。」續二・一五・三・簠典一六同。（圖四七六）

「辛酉卜𡍮風壬九犬。」庫九九二。（圖四七七）

陳夢家曰：「卜辭寧爲祓禳四方及風雨之專祭。其字从血从𡍮，故其祓禳之法有二：一曰乎牲頭蹄及皮，破之以祭，故曰磔。而小子司農注：珥（即釁）謂以牲頭祭。釁是血祭，則磔亦是血祭。」商代的神話與巫術 案公羊僖二十一年，疏引李巡爾雅注：祭風以祀除厲殃也。」卜辭以𡍮風爲病因之一，則此𡍮風之祭，正亦預防疾病之意也。

若辟除室內之邪惡疾疫有「水寢」。

「辛亥卜出貞：今日王其水寢。五月。」侯九二一。（見圖二四三）

陳夢家謂水寢之水爲動詞即以水洗寢，爲殷人之清潔行爲。見商代的神話與巫術 案今俗端陽節猶以雄黃酒浸噴酒居室四壁，以辟惡除蟲物疾疫，其即水寢之遺意歟。

若驅除室內之蟲虺有「寢寢」。

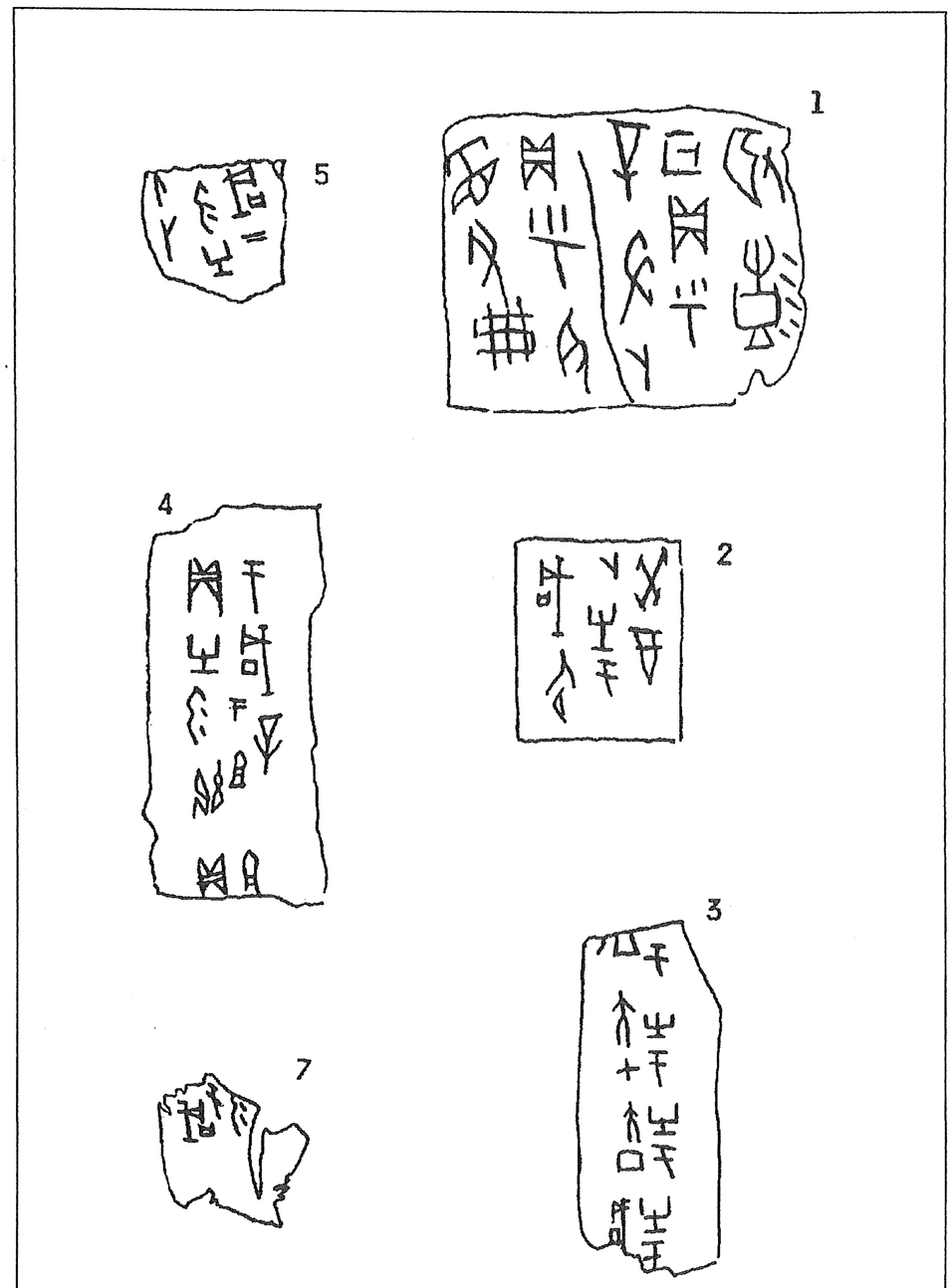
「丁亥其寢寧宰。十二月。」後下三・一三（圖四七八）

「庚辰卜大貞：來丁亥寢寧出𢦏歲羌卅卯十牛。十月。」前六・一六・一。（圖四七九）

寢字从宀从𤰔，𤰔形左从𠂤象蟲虺形之曲其尾。右从殳以殳擊𠂤，象驅蟲虺於室外。于省吾釋爲先之初文，至塙。謂即段爲宮室之宮，作名詞用，則於辭例殊不協。見駢枝三釋寢字當作動詞至明白。陳夢家以爲段作穸。見兩代的神話與巫術近似。詩七月：「穸窒熏鼠。」傳：「穸，窮，窒，塞也。」說文：「穸，窮也。」以窮訓寢，正與歐蟲虺於室外之義相應。周禮翦氏：「掌除蟲物，以攻禦攻之，以莽草熏之。」又赤友氏：「凡隙屋，除其貍虫。」詩東山：「灑掃穸窒。」箋：「穿窒鼠穴。」皆即寢寢之類矣。𢦏讀禰，謂親近之廟。見于省吾駢枝釋𢦏本辭乃行寢寢之典而出祭於親近之廟也。

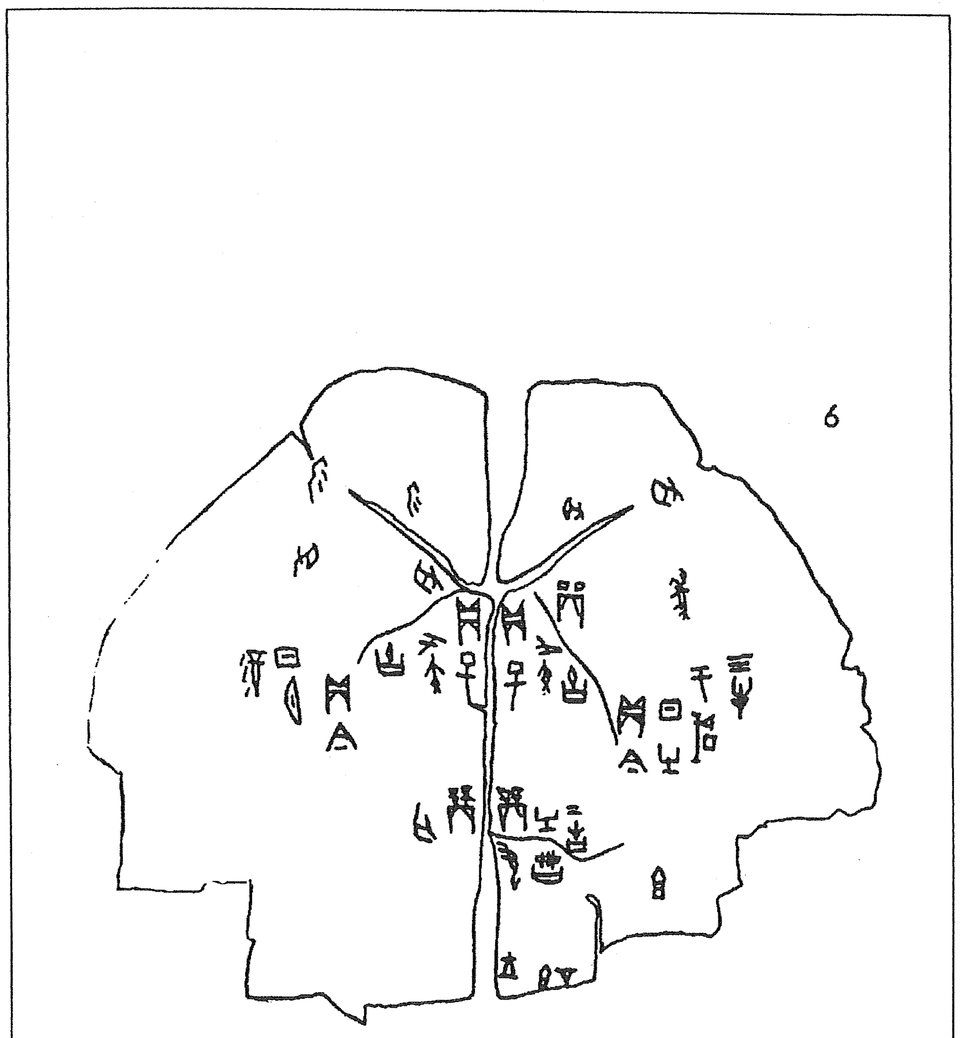
並皆清潔環境辟除病源。方諸今日之環境衛生，固亦預防醫學之要圖也。

殷契徵醫圖版

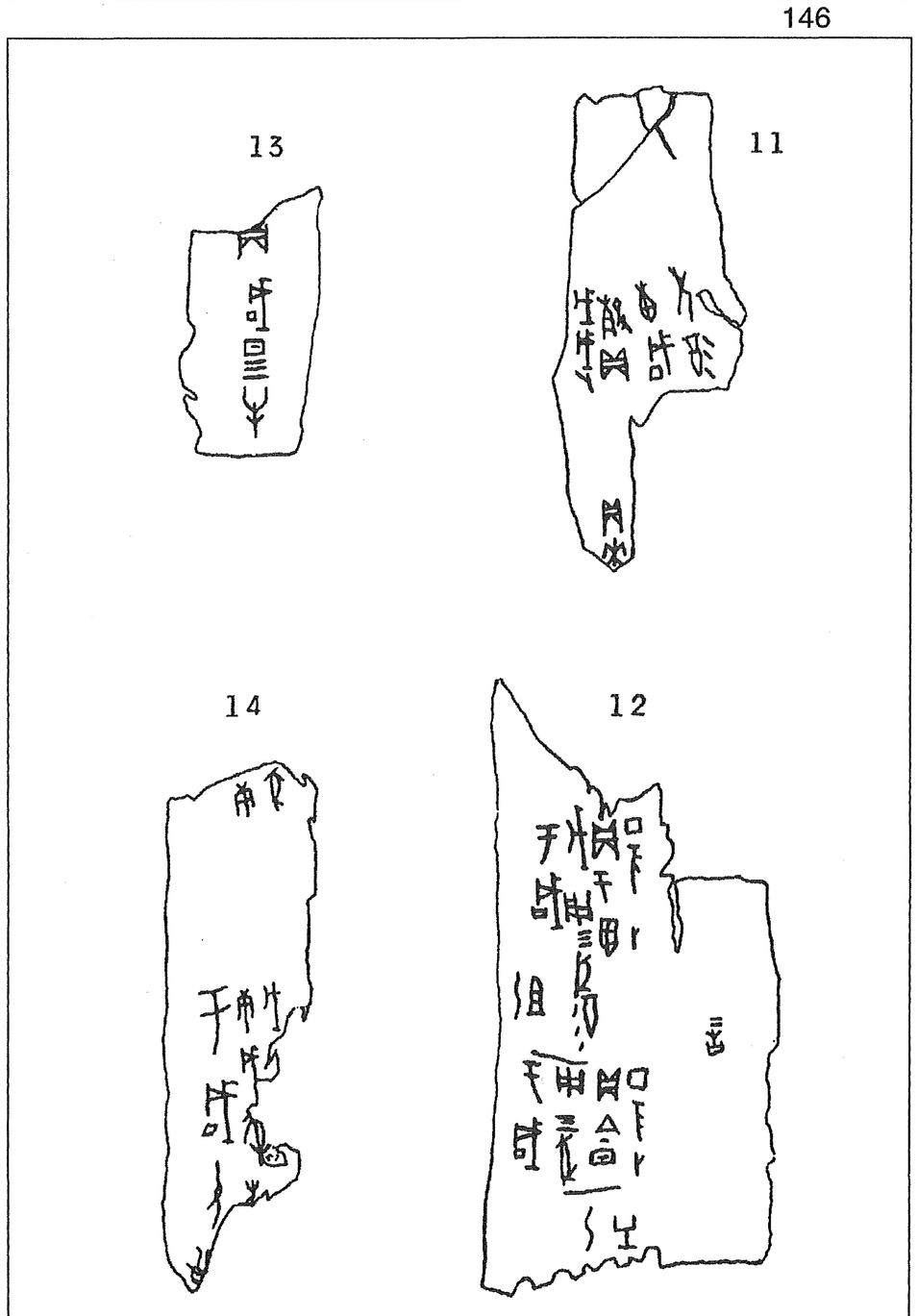


145

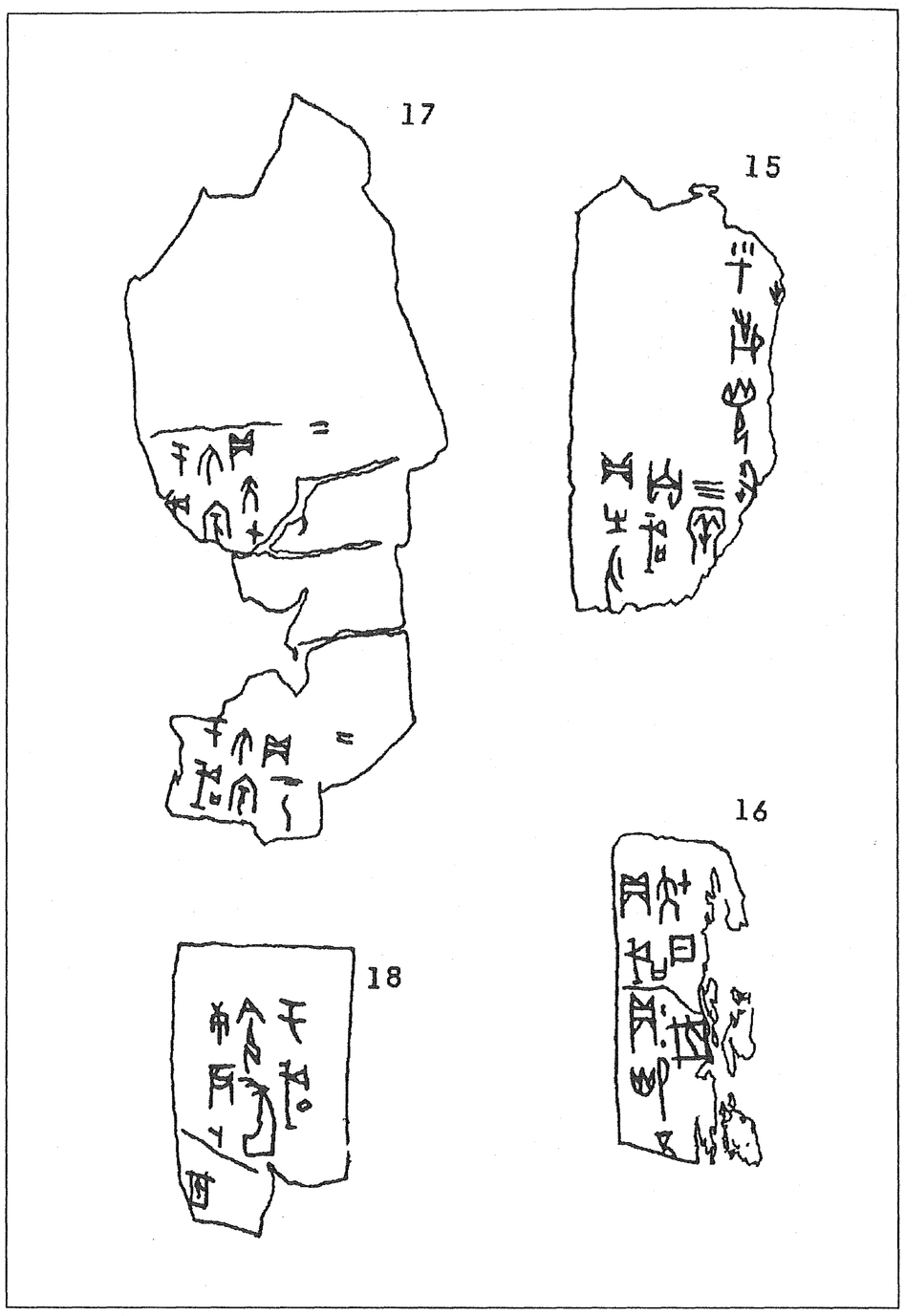
147



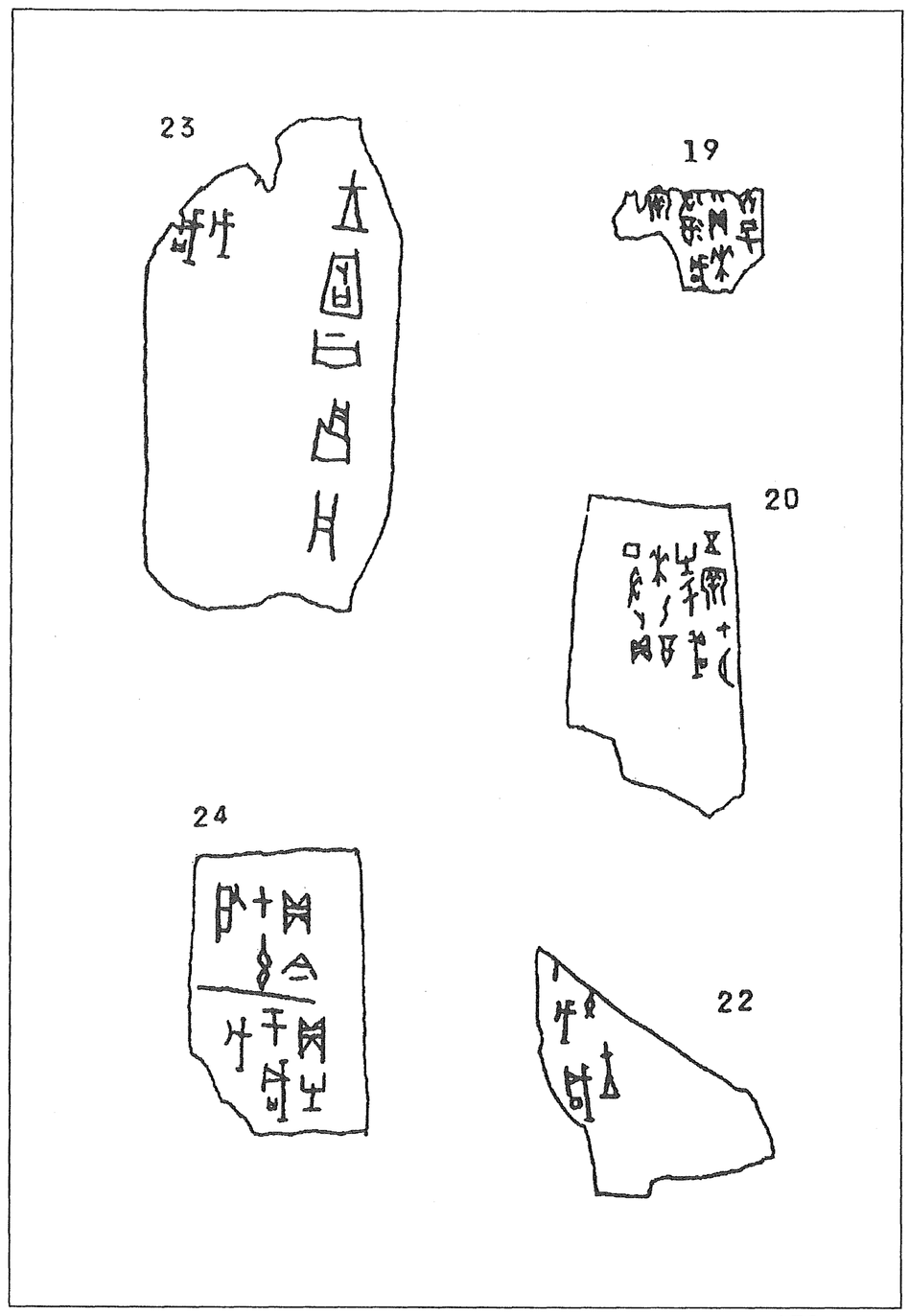
146



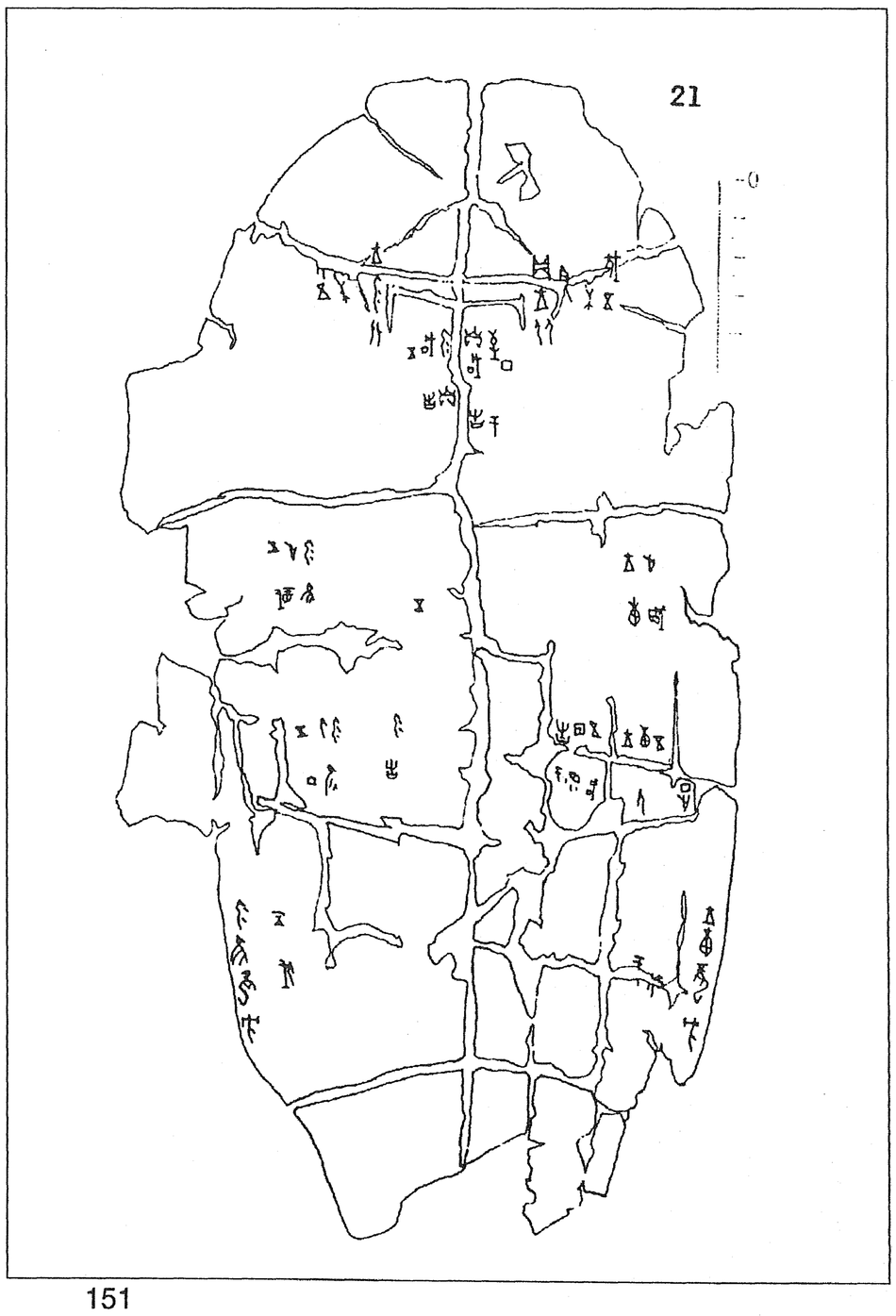
148



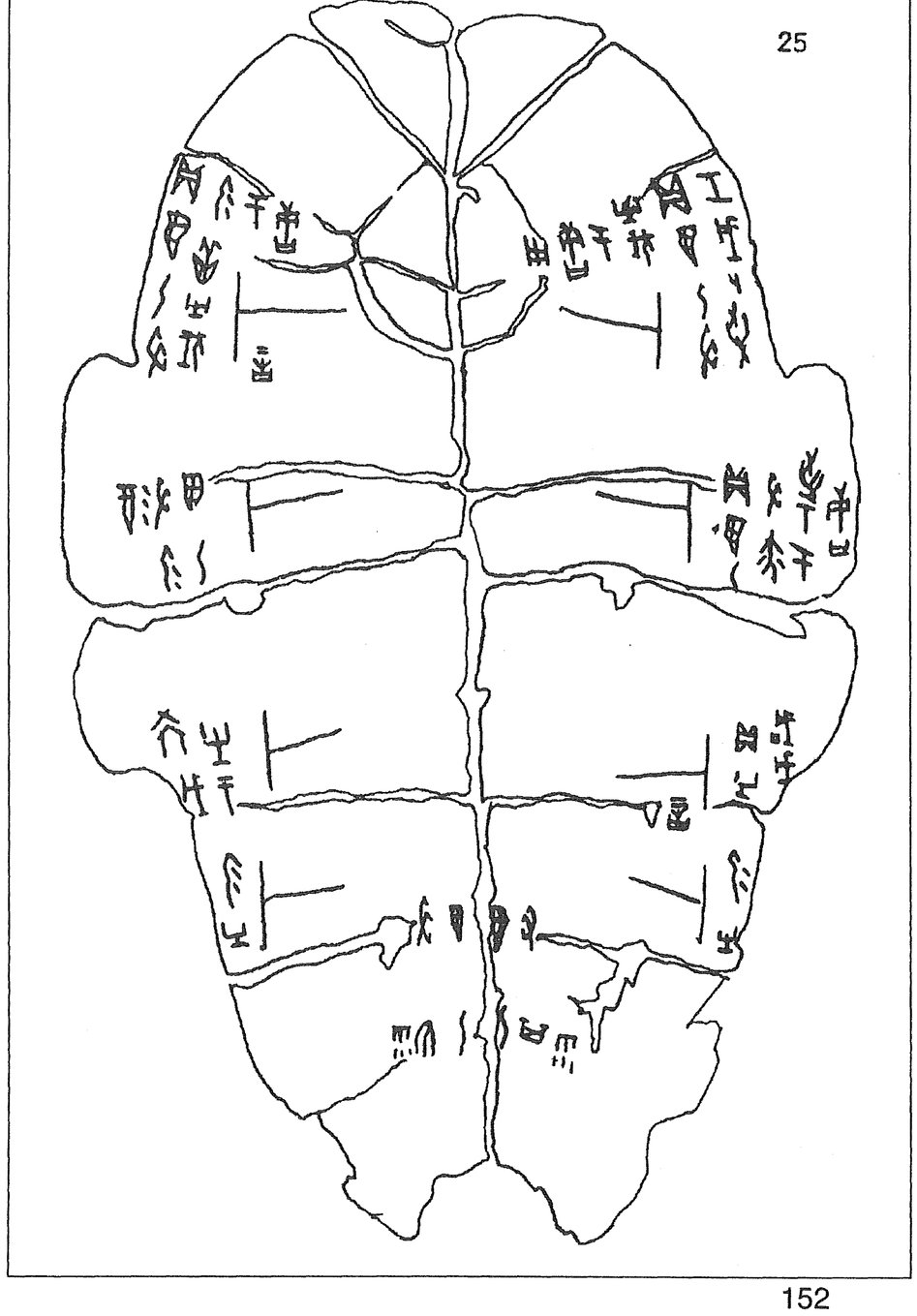
149



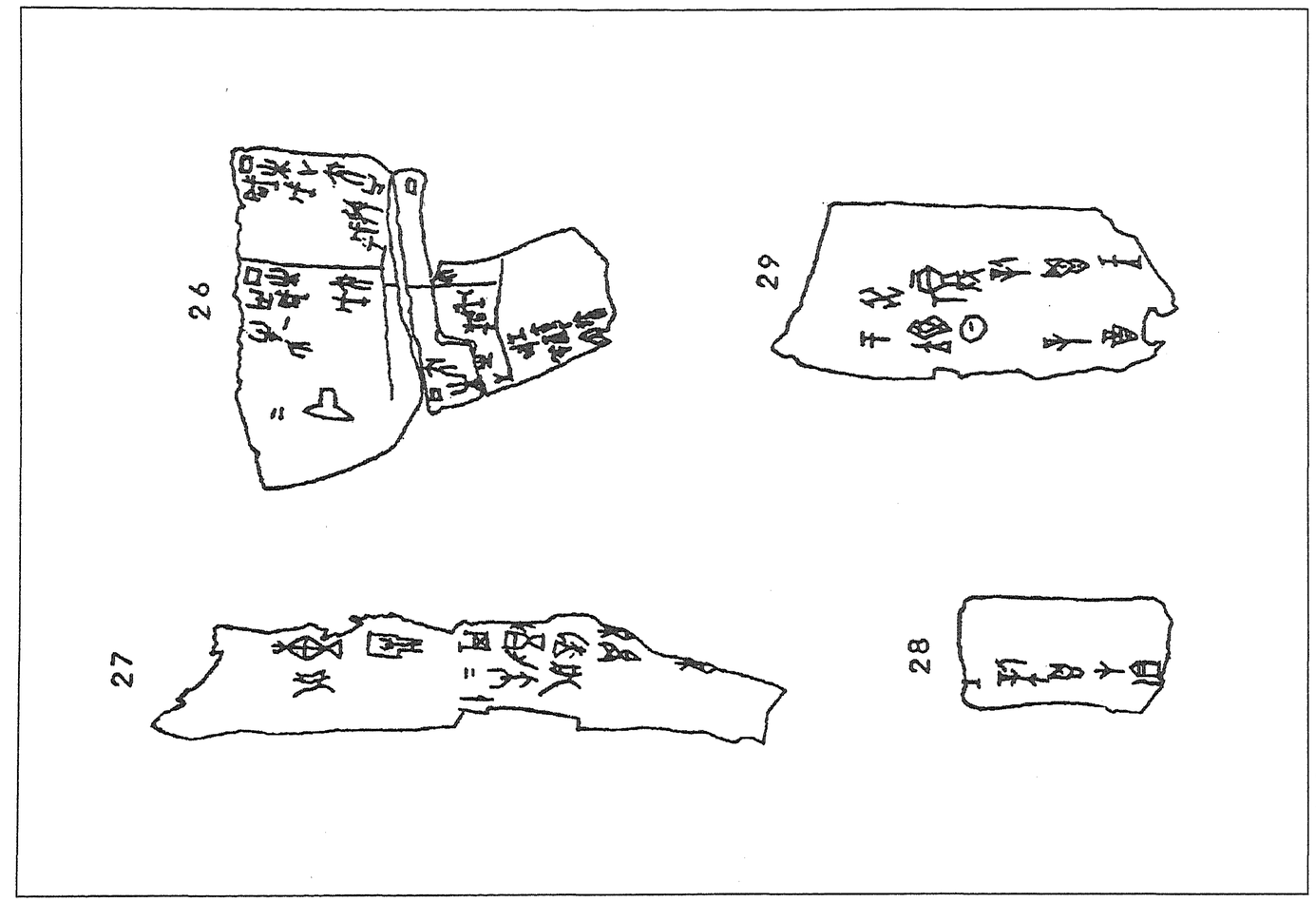
150

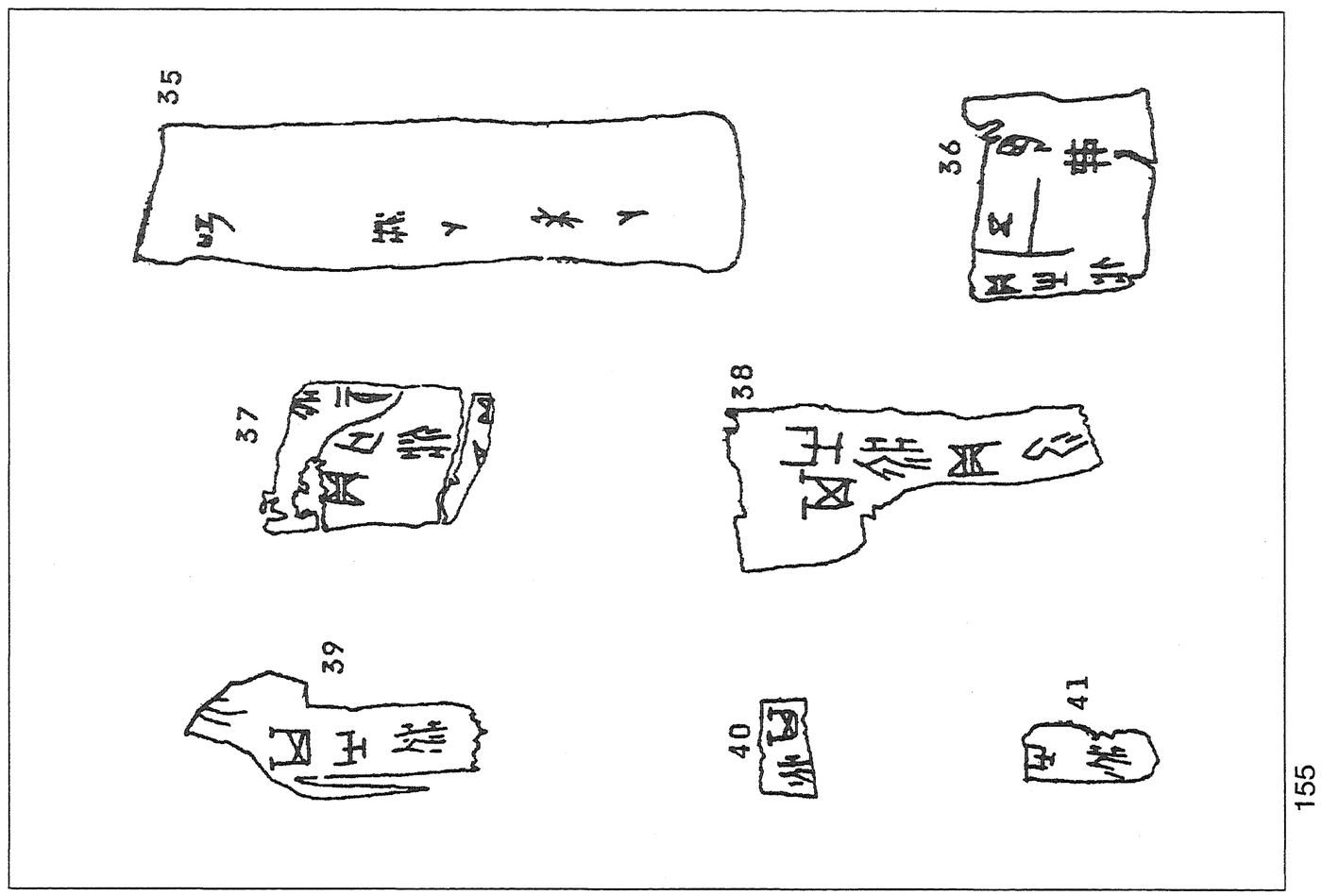


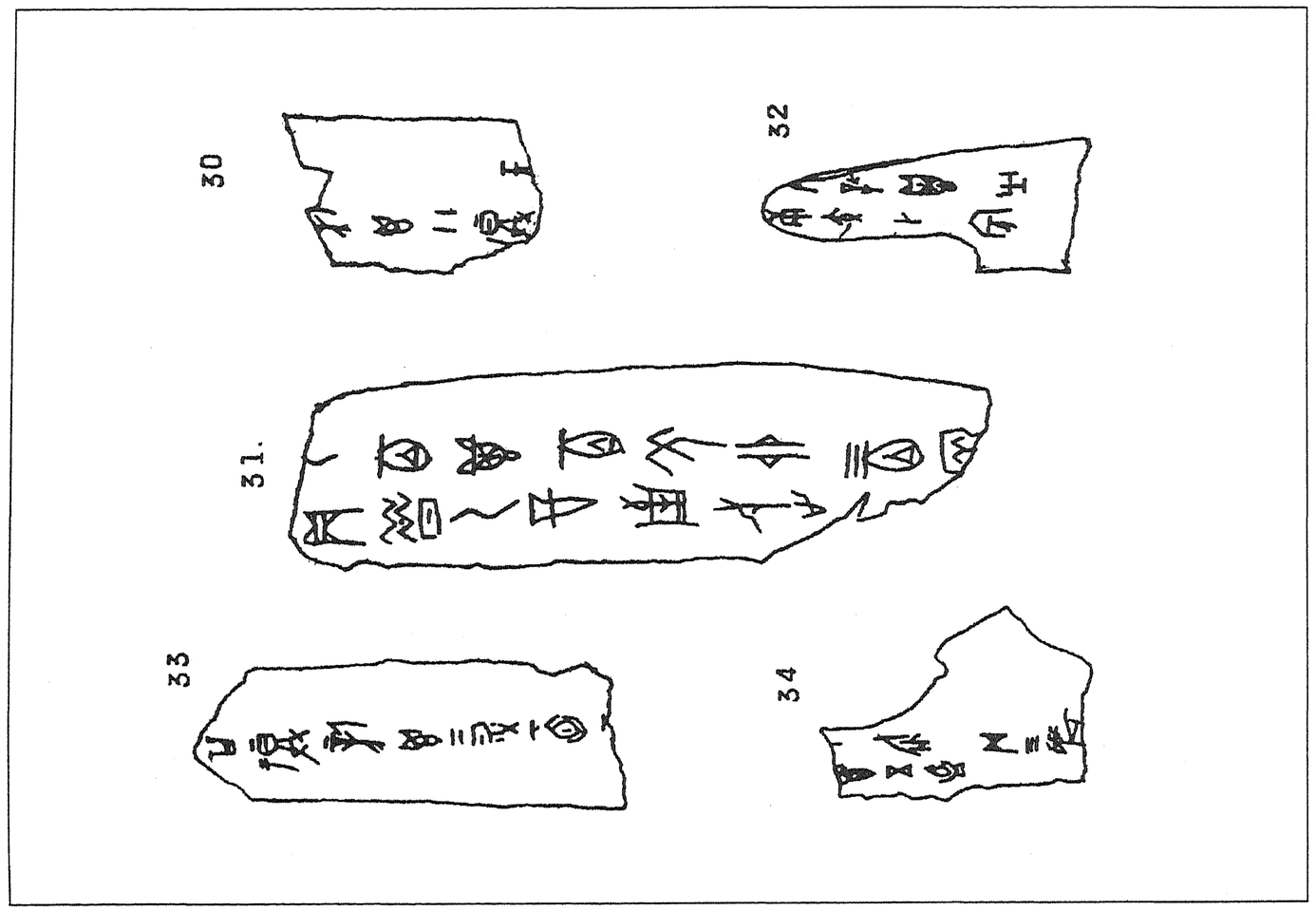
151

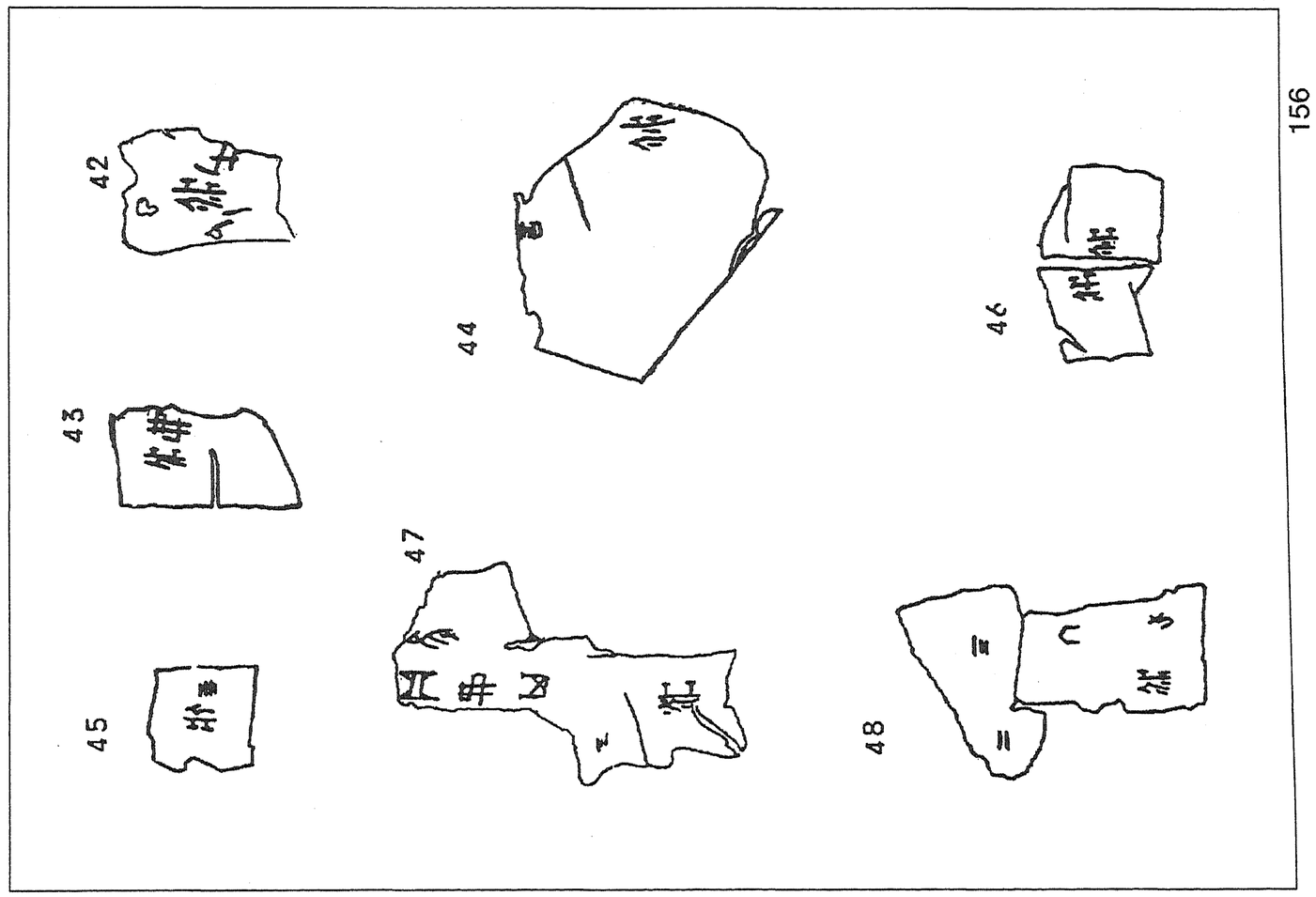


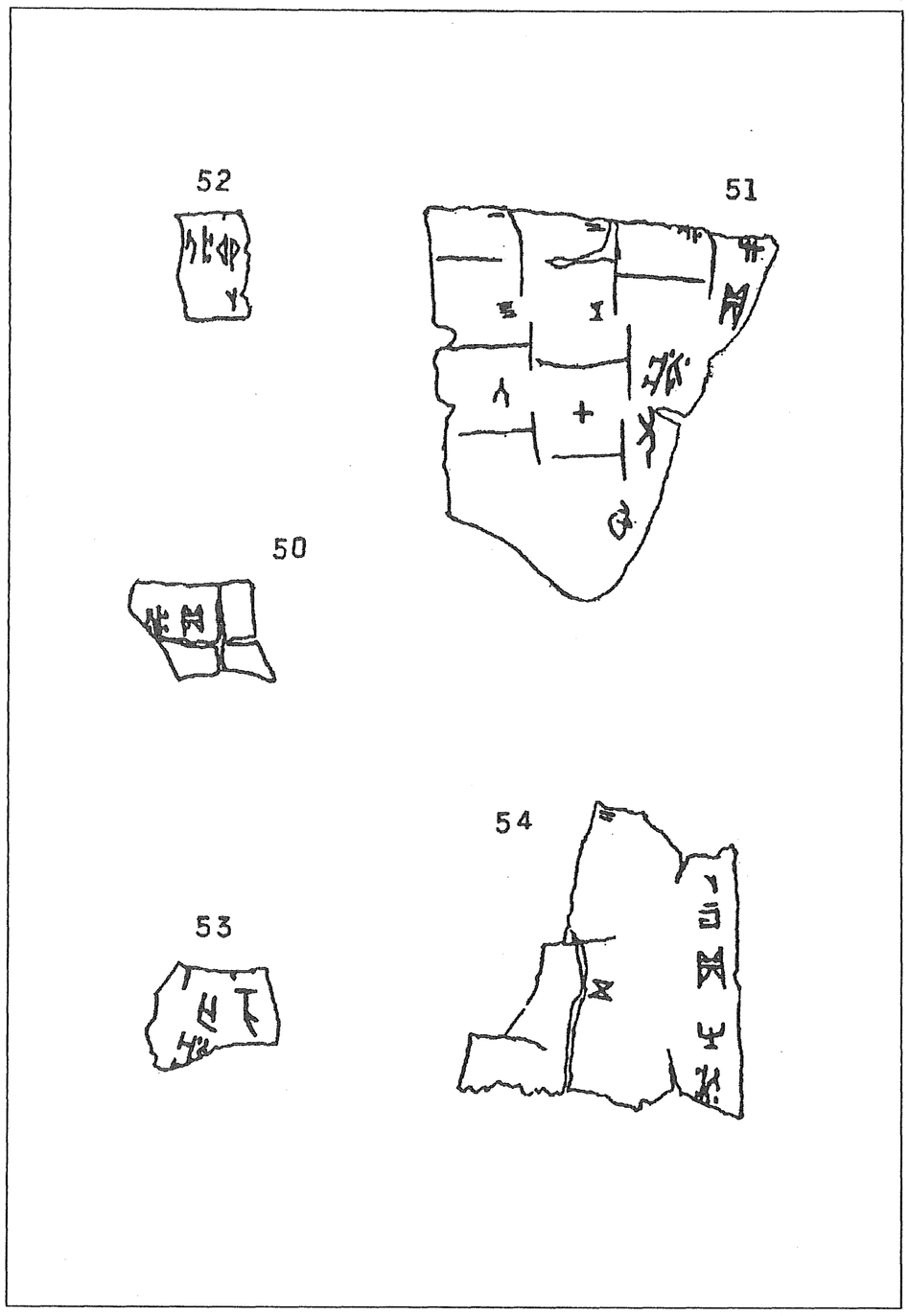
152


26
27
28
29
153

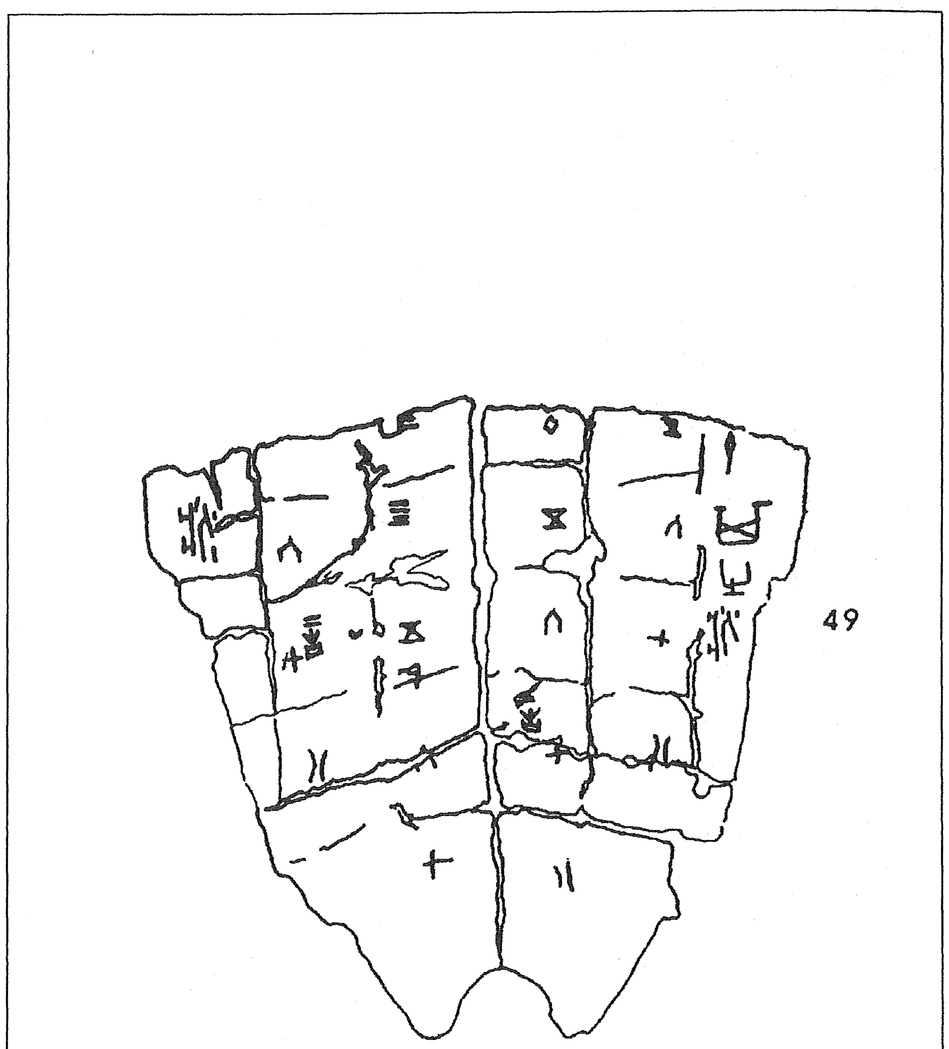

35
36
37
38
39
40
41
155


30
31.
32
33
34
154

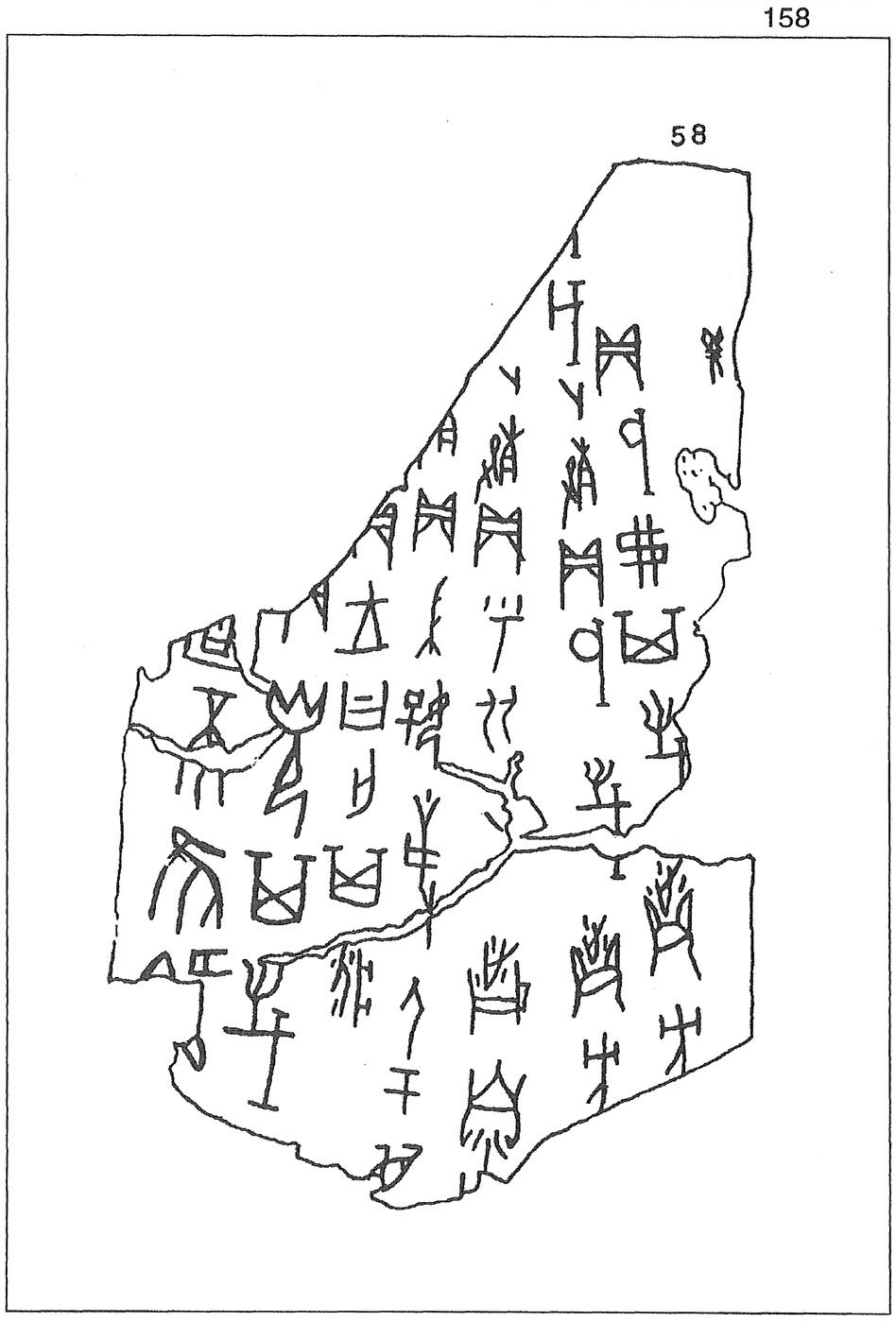

42
43
44
45
46
47
48
156



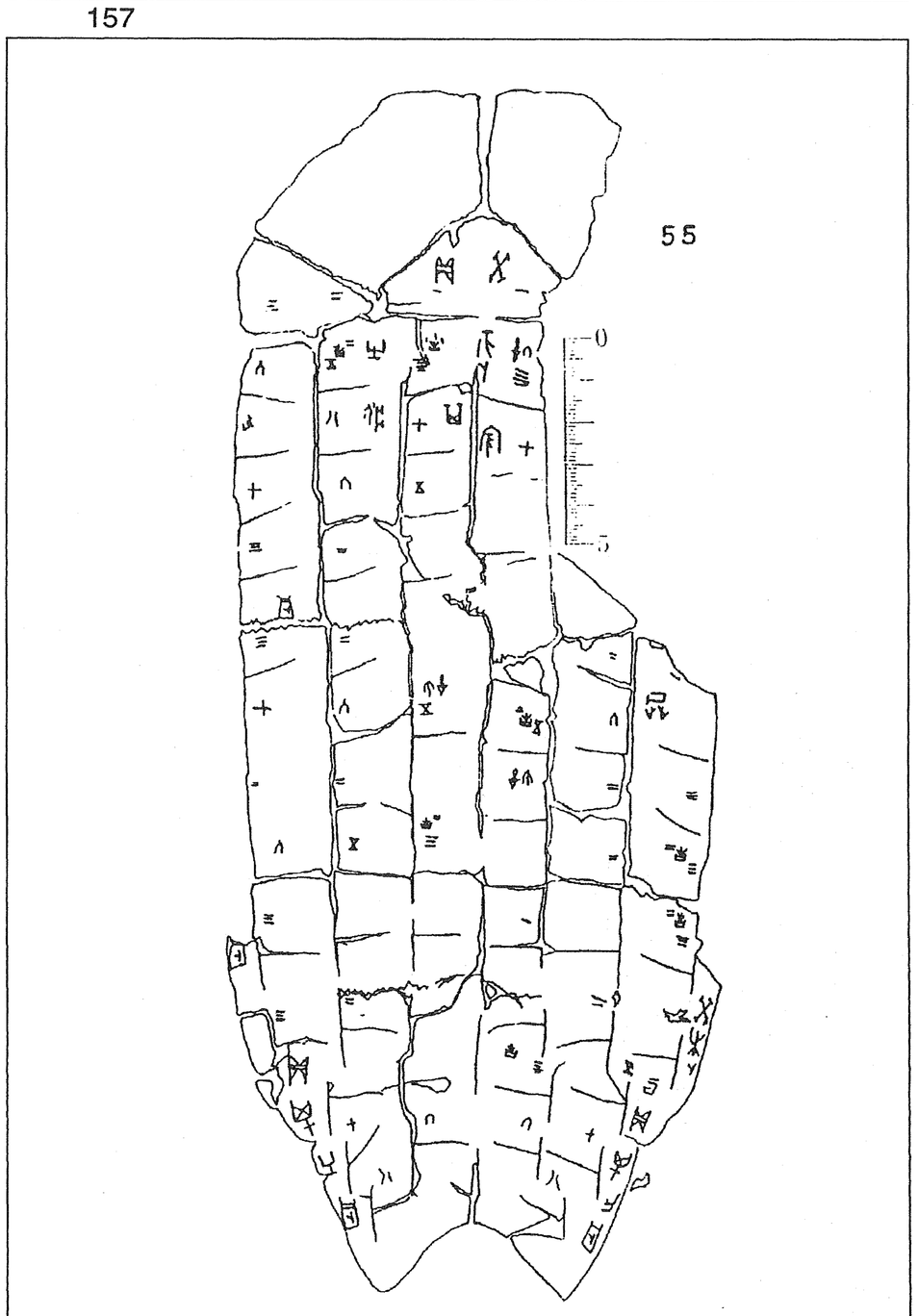
158



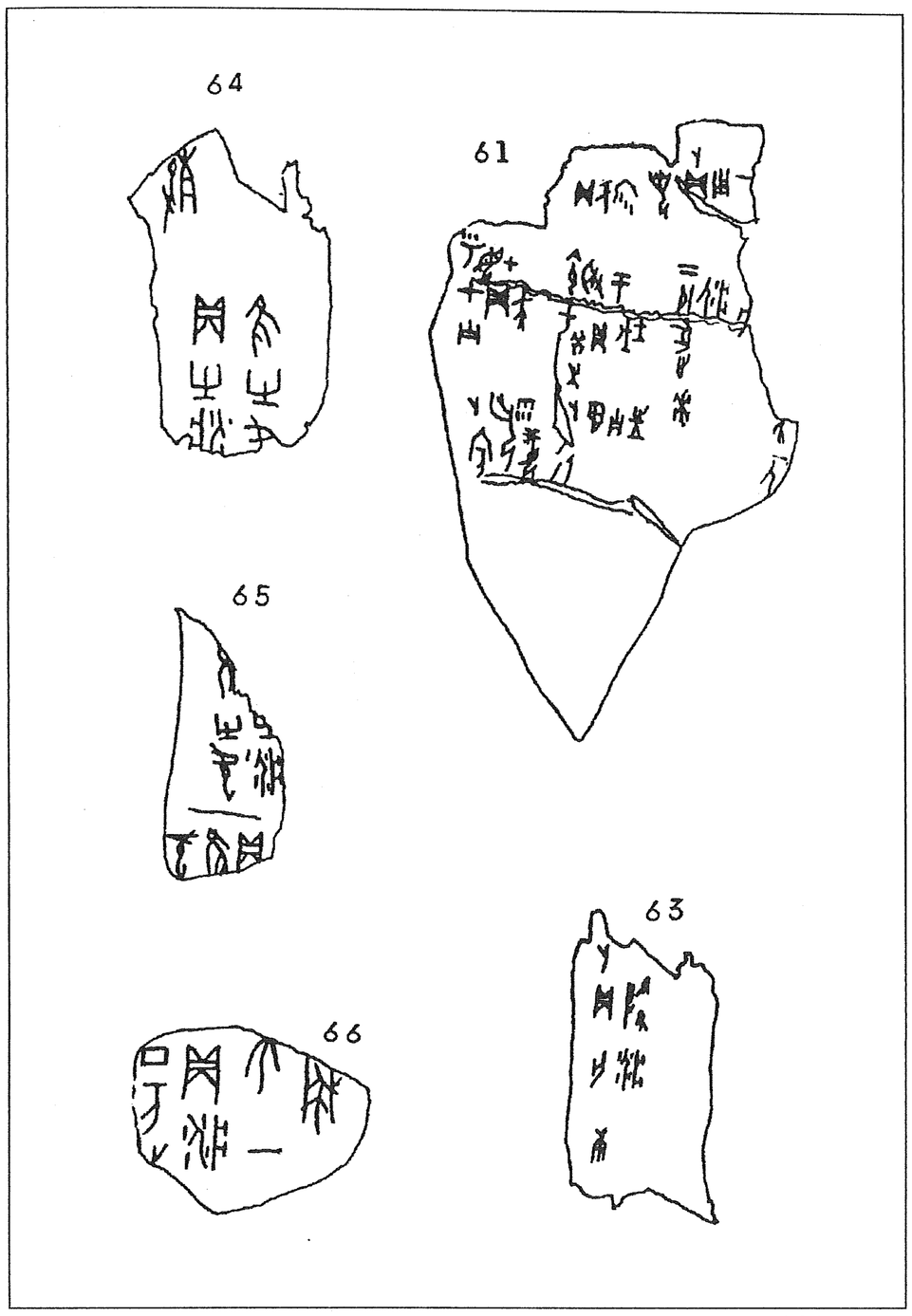
157

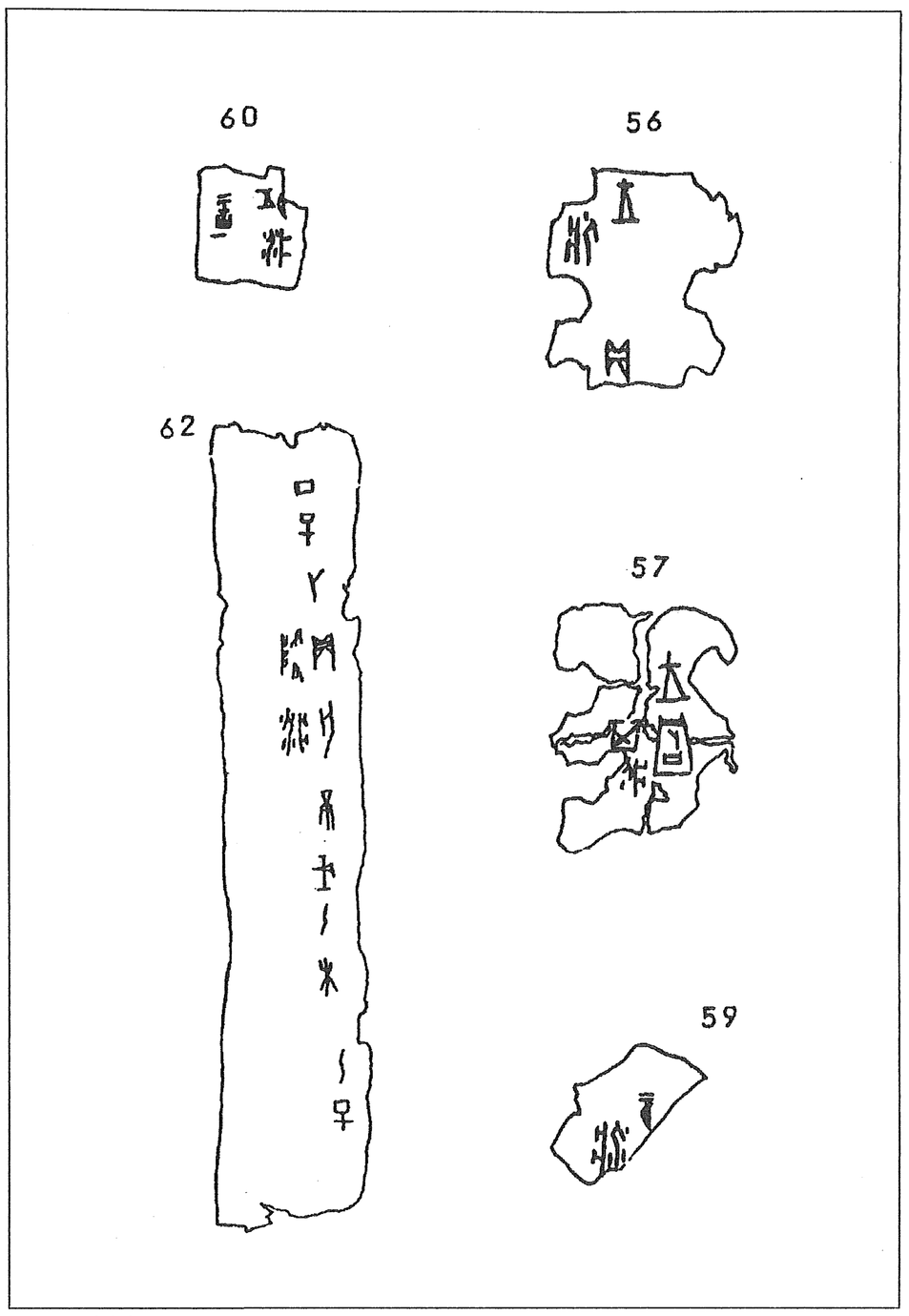


160

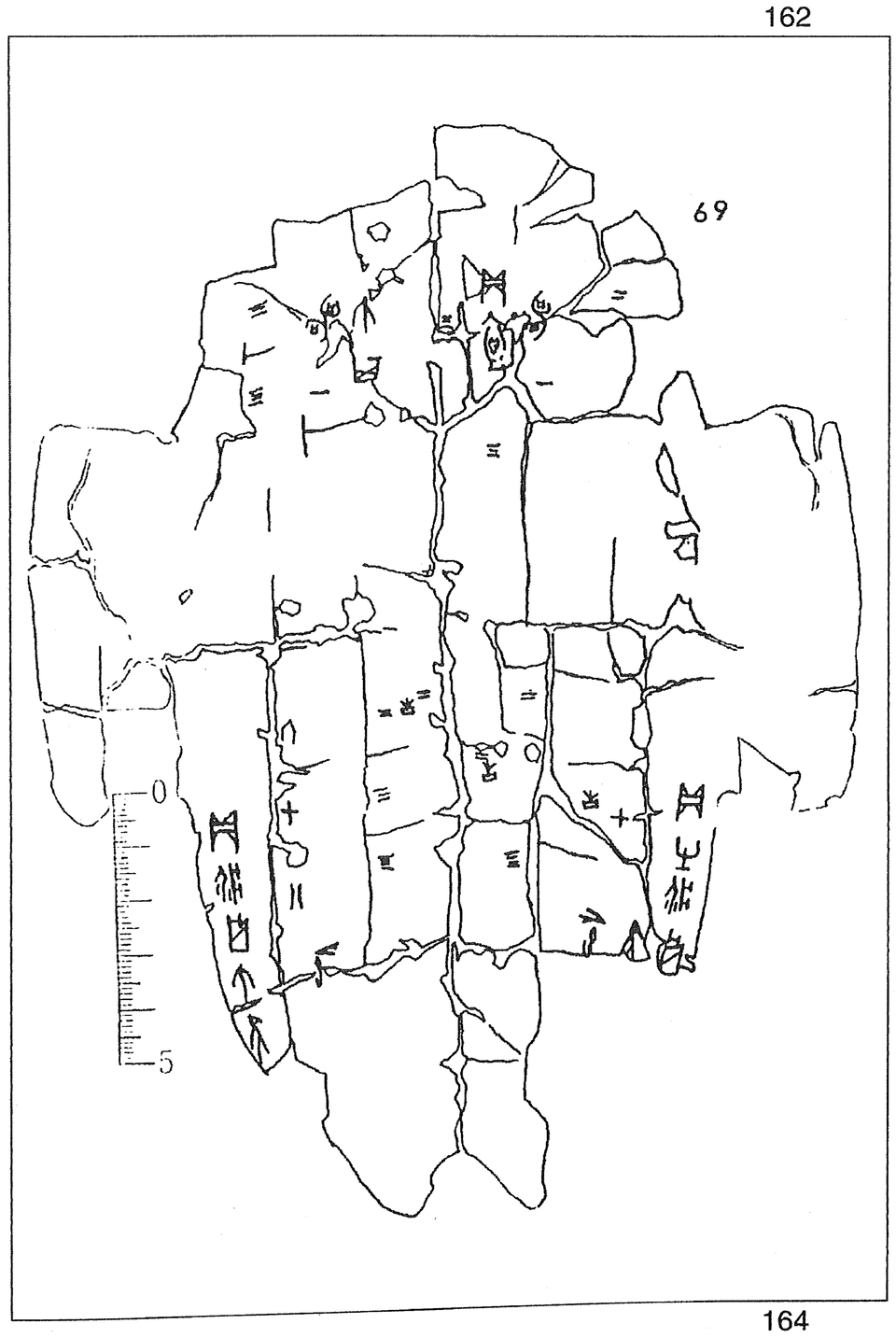


159



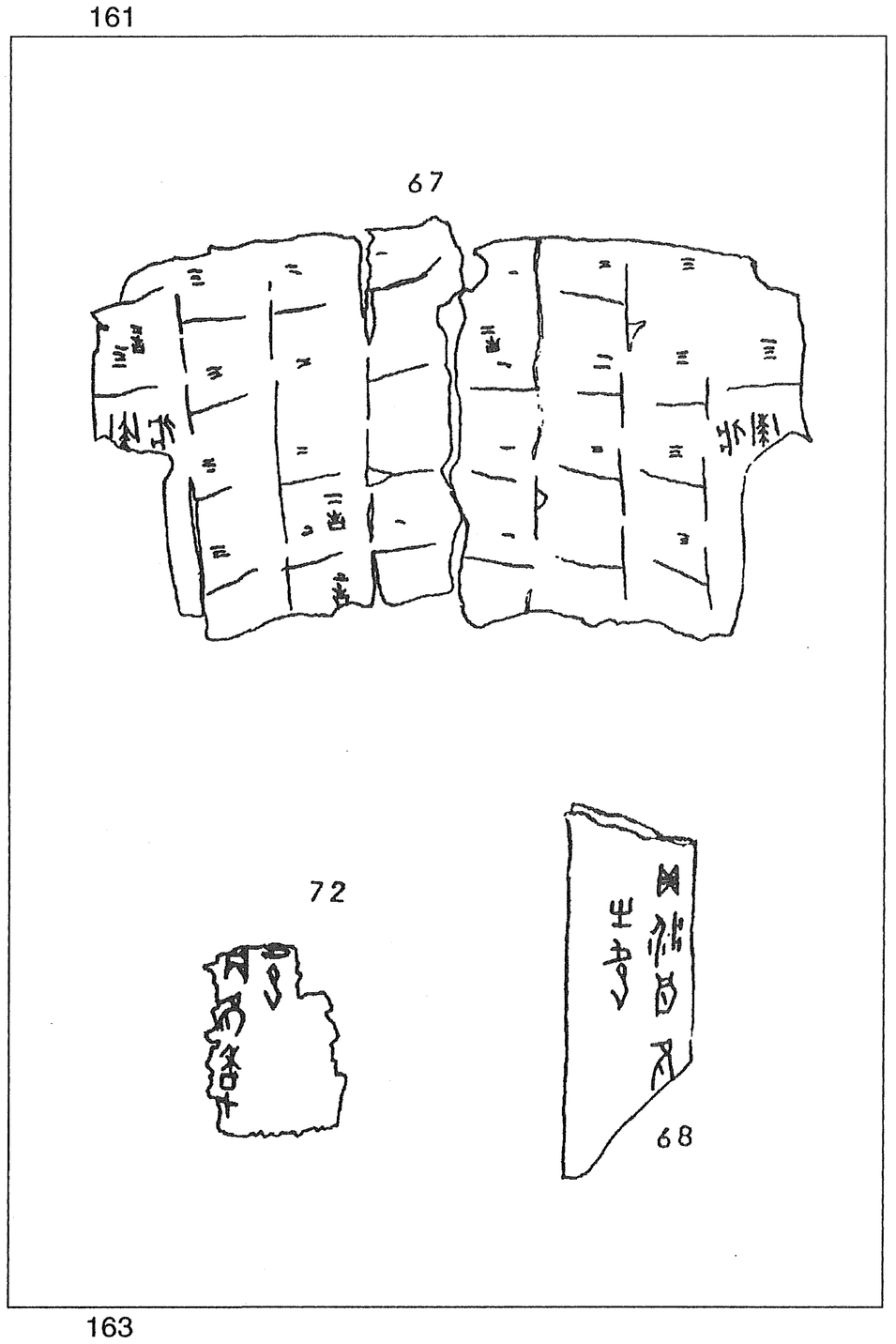


162



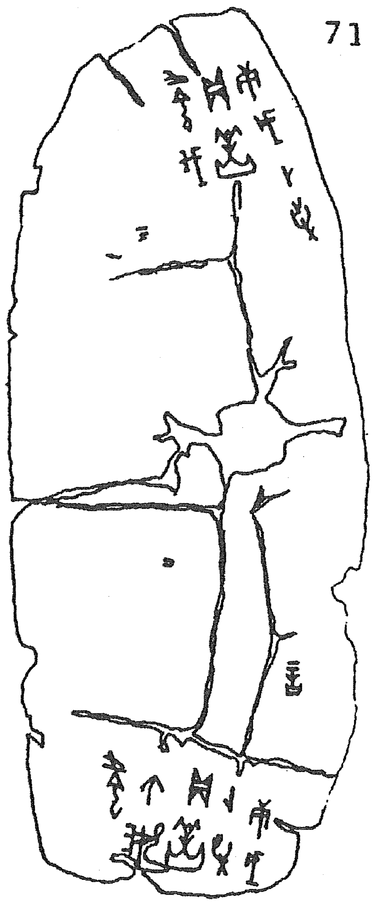
164

161

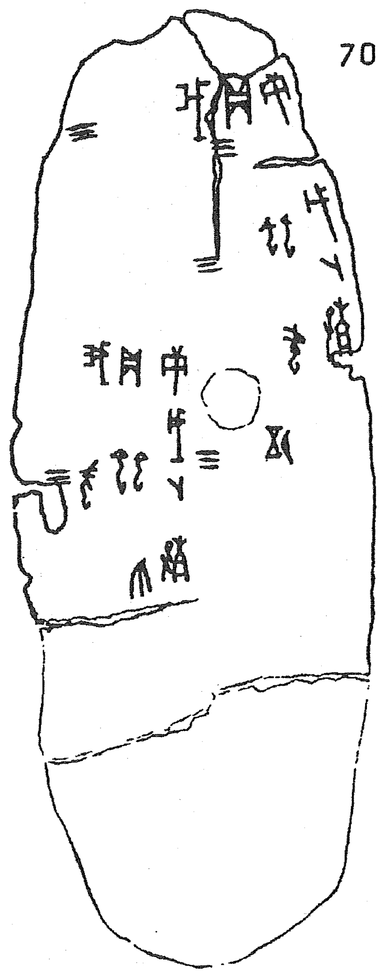


163

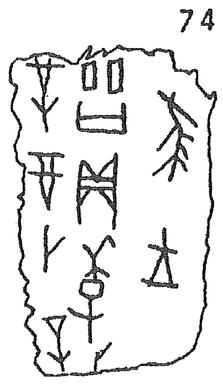
71



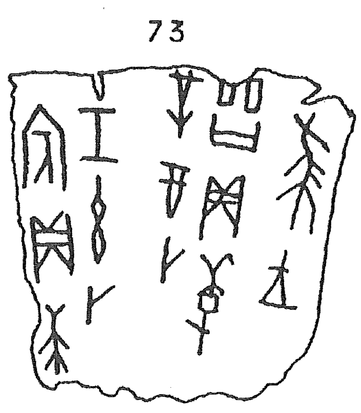
70



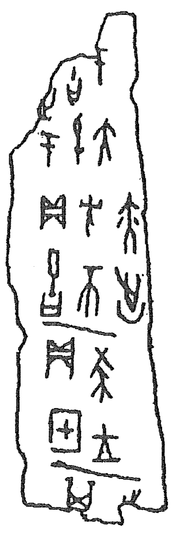
74



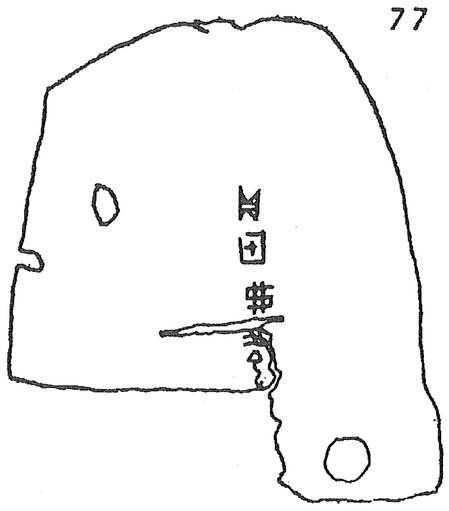
73



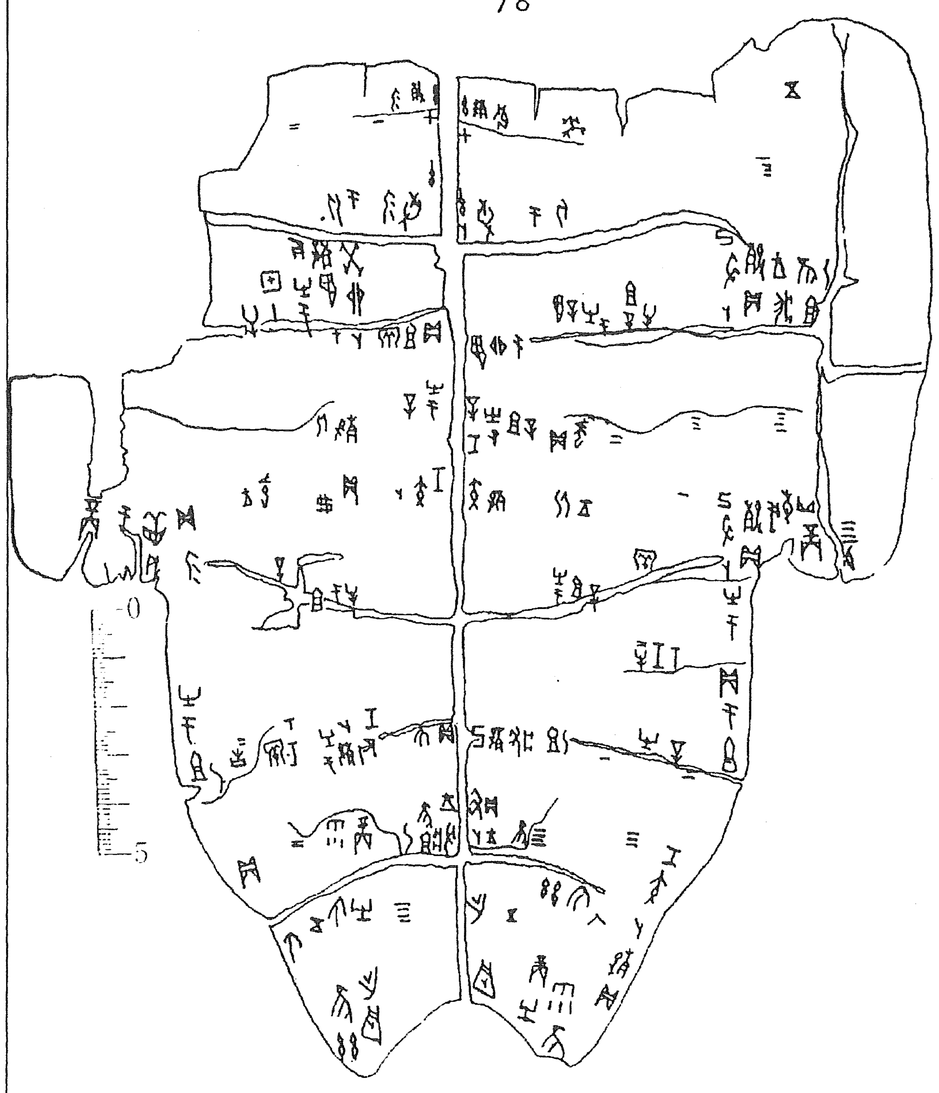
78



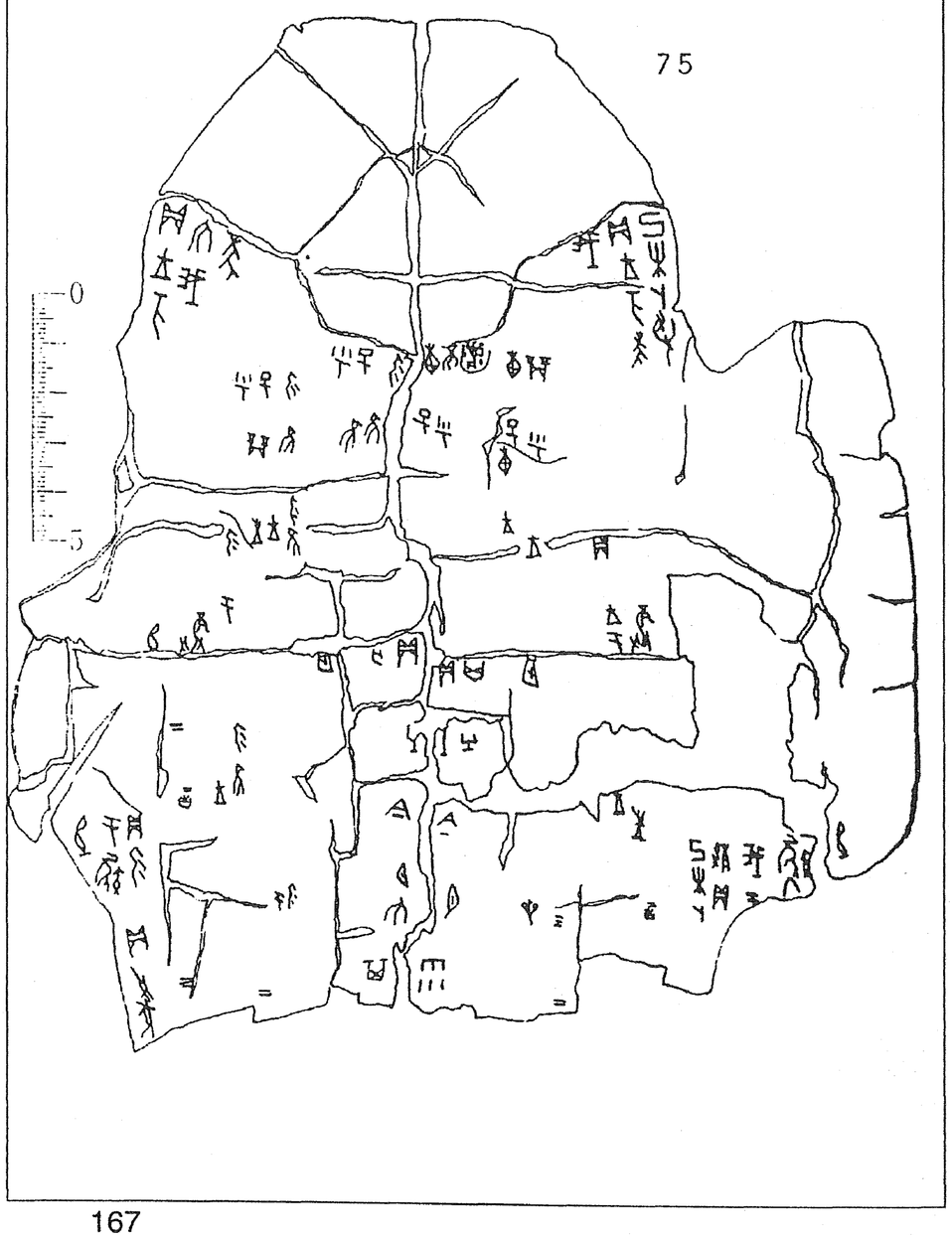
77



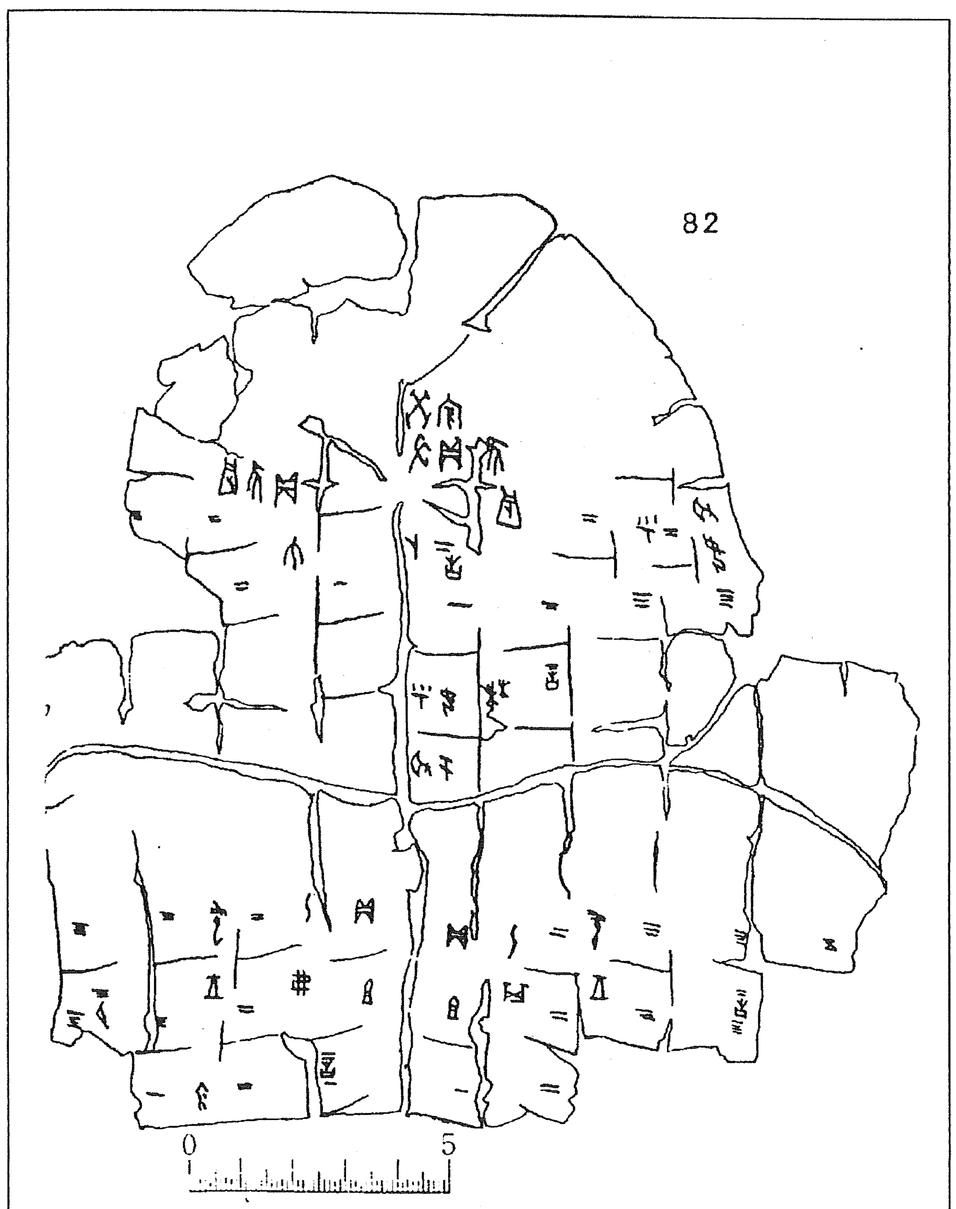
76

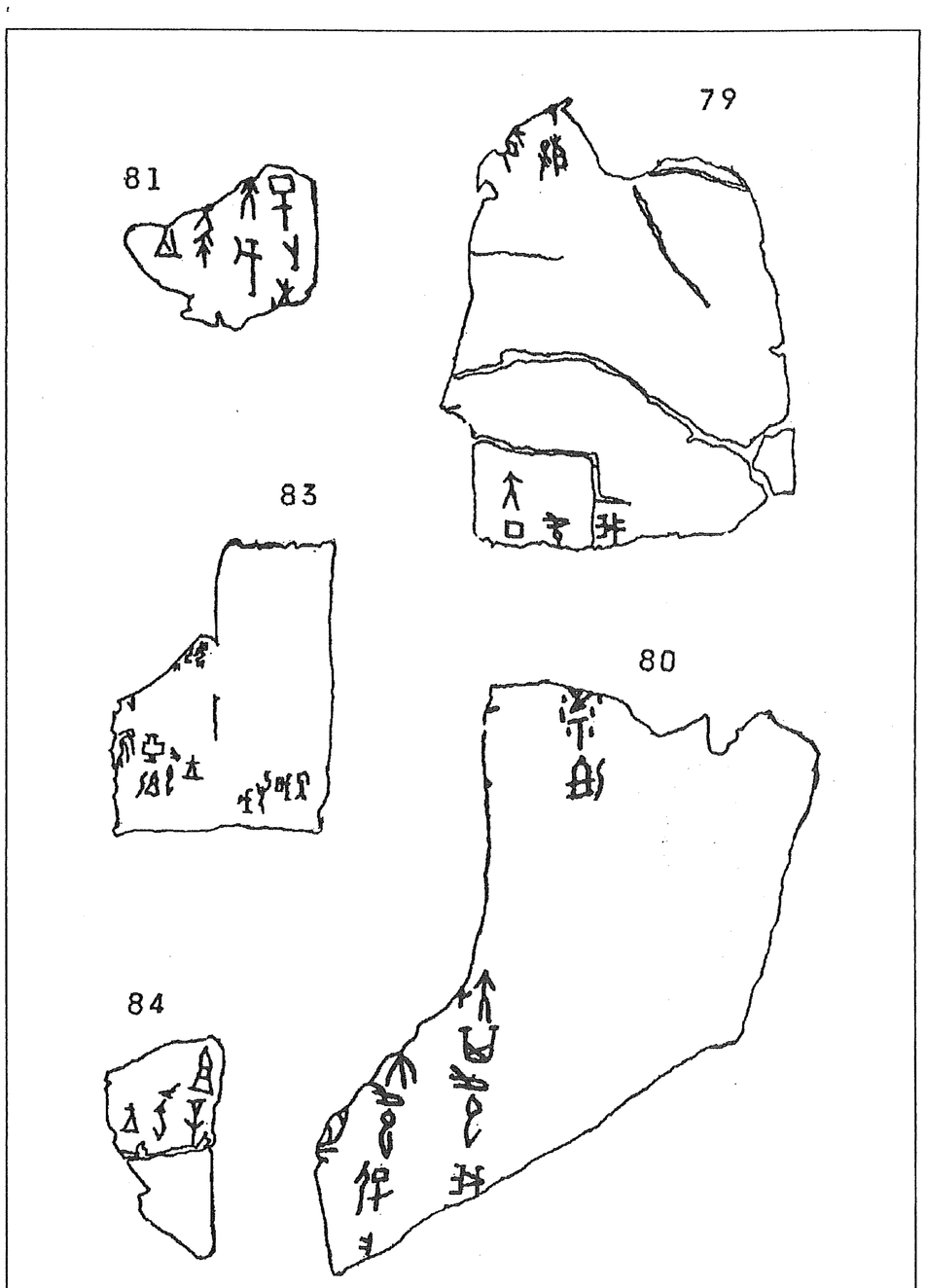


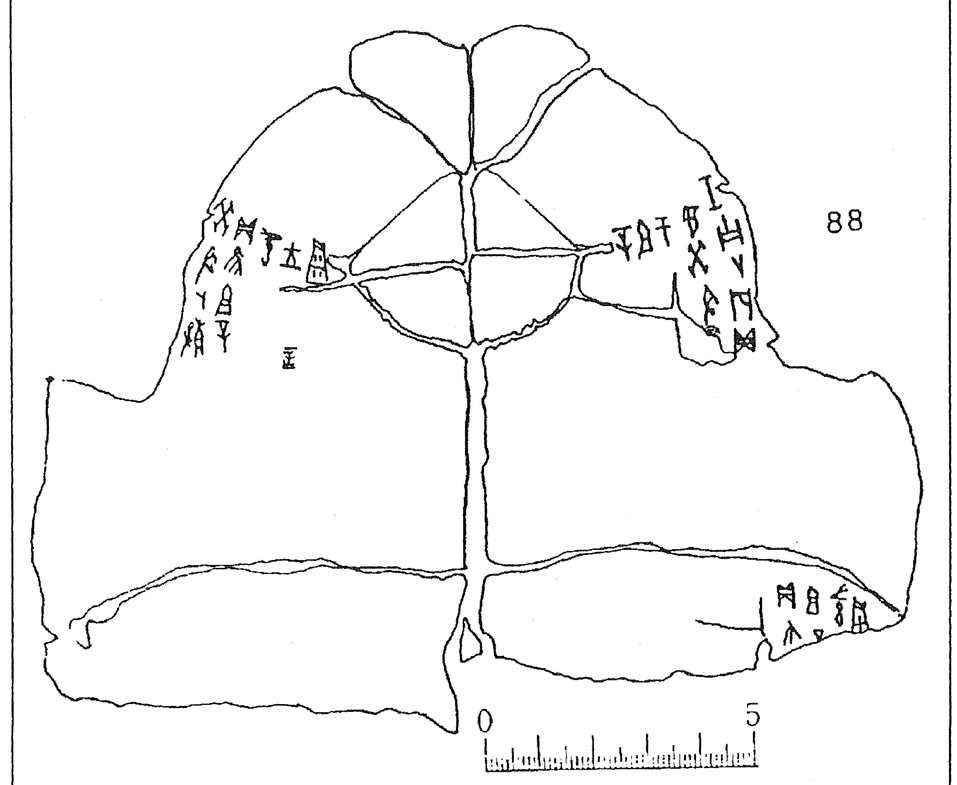
75

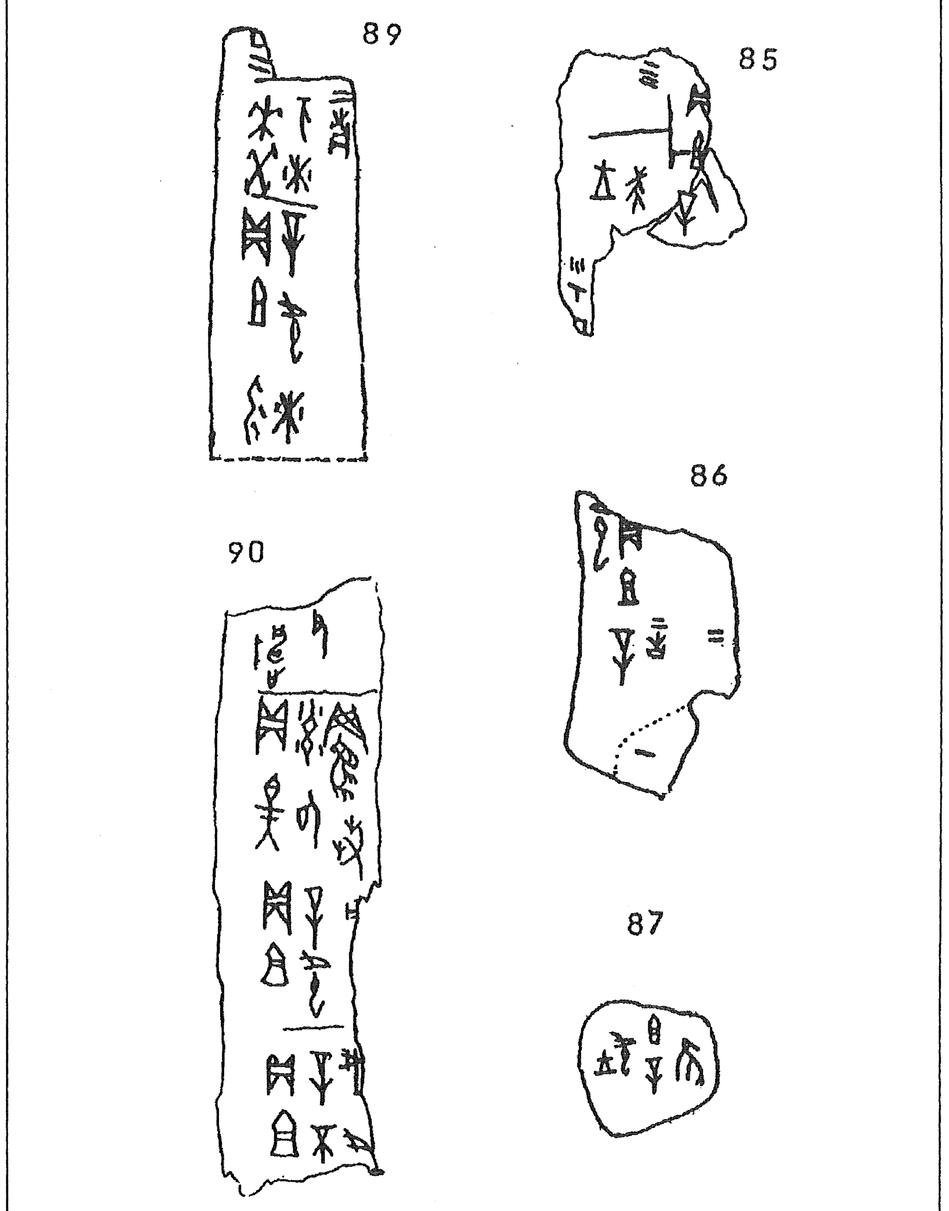


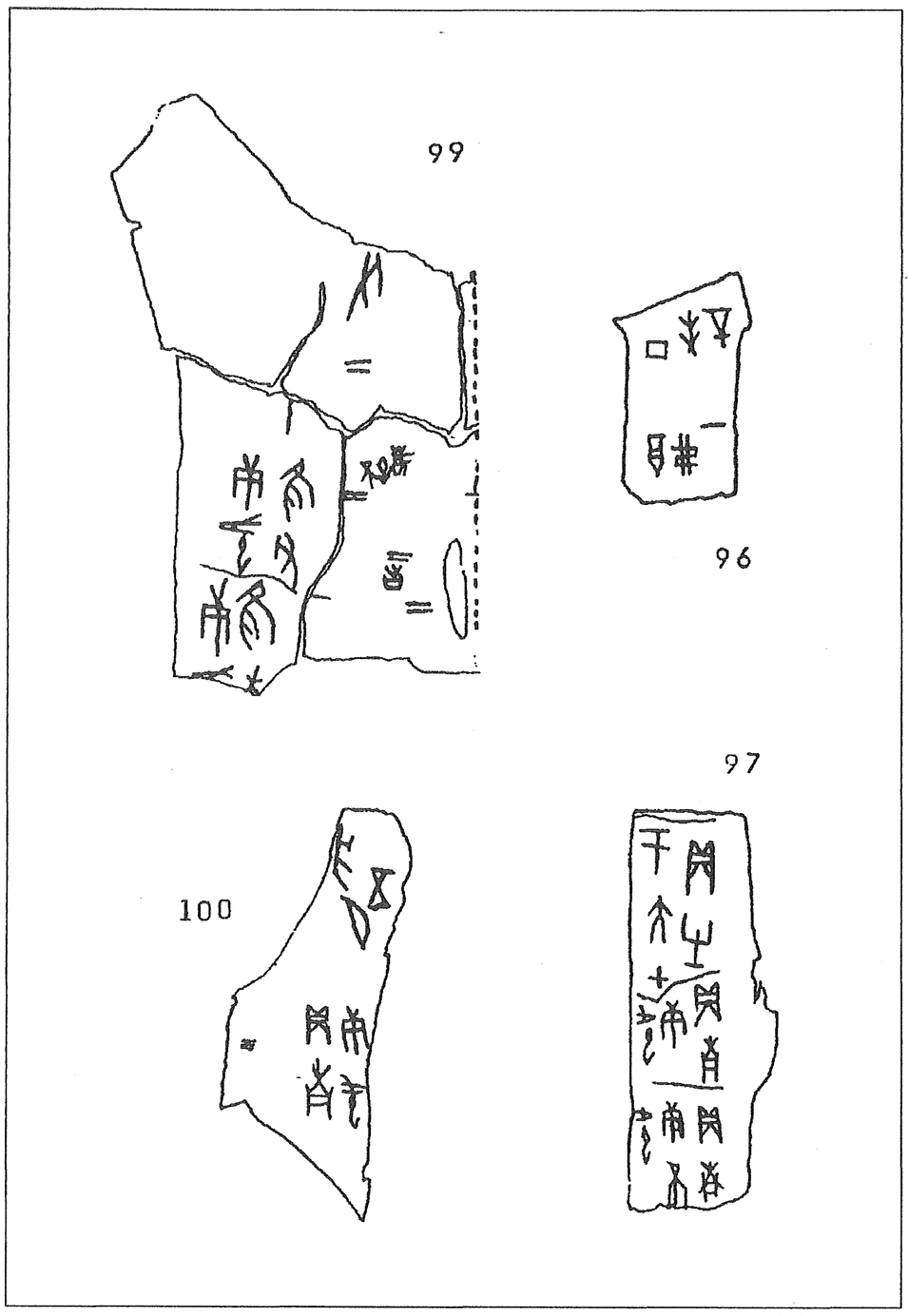
166 165 168 167


82
0
5

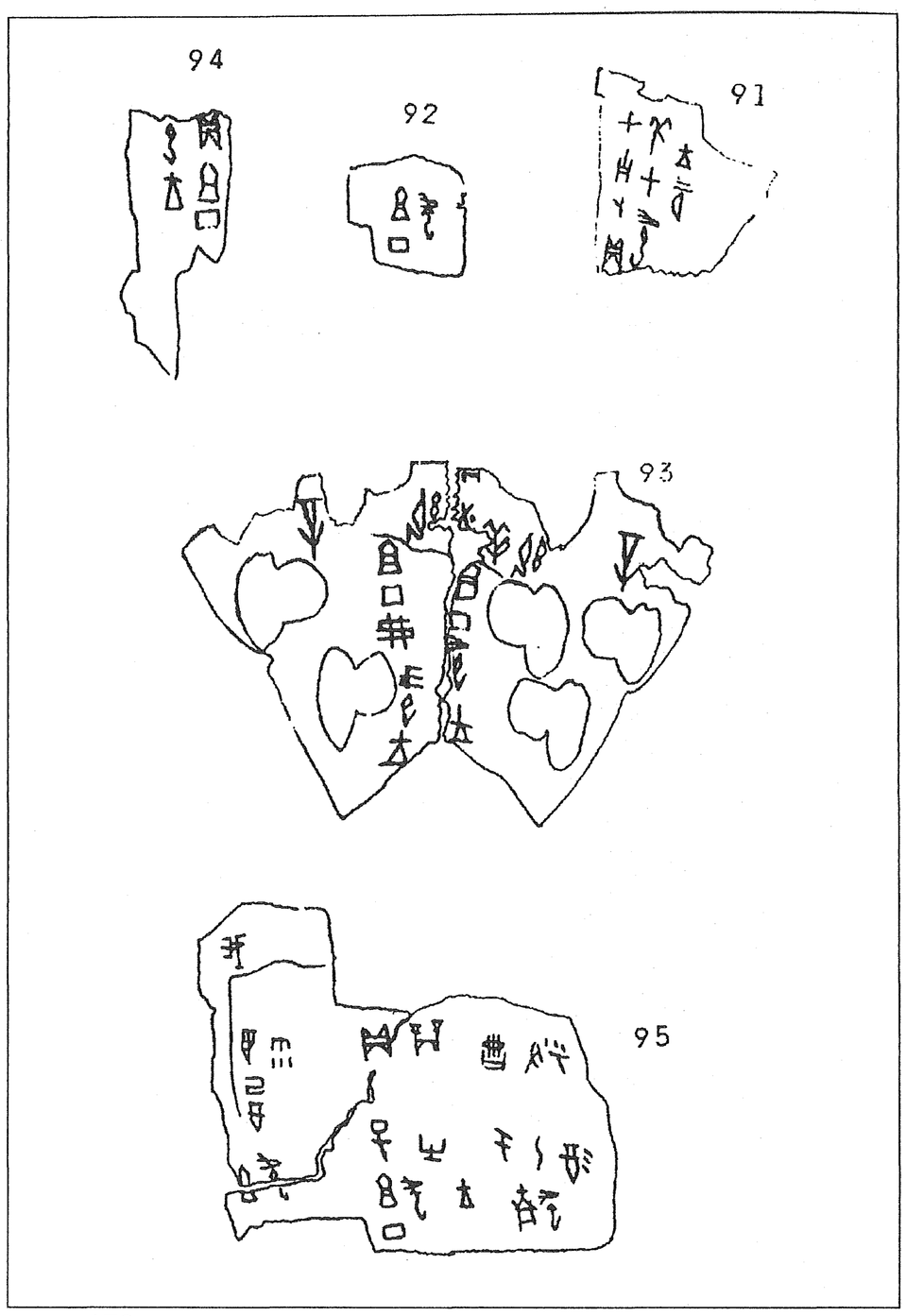

79
81
83
80
84


88
0
5

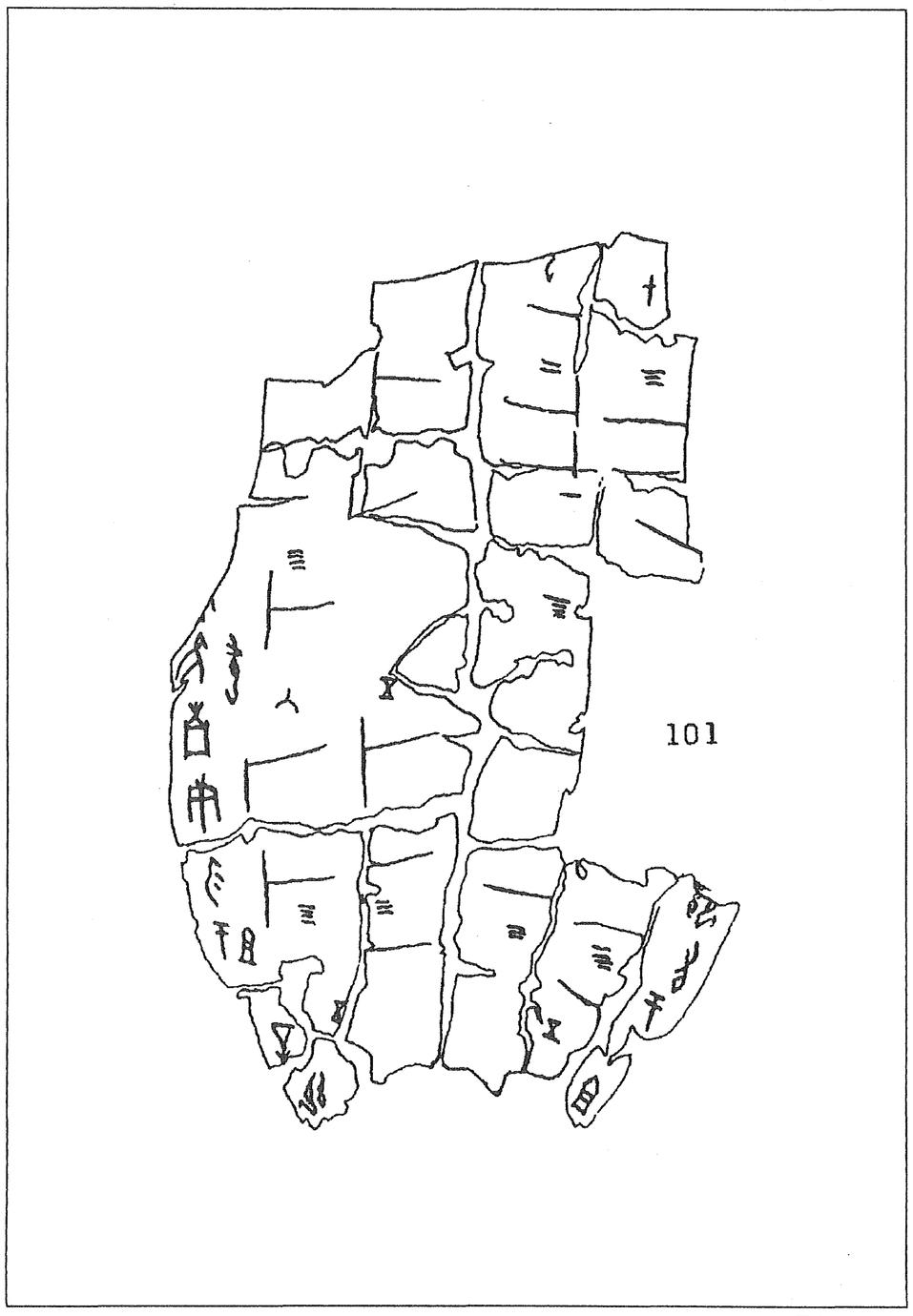

89
85
86
90
87



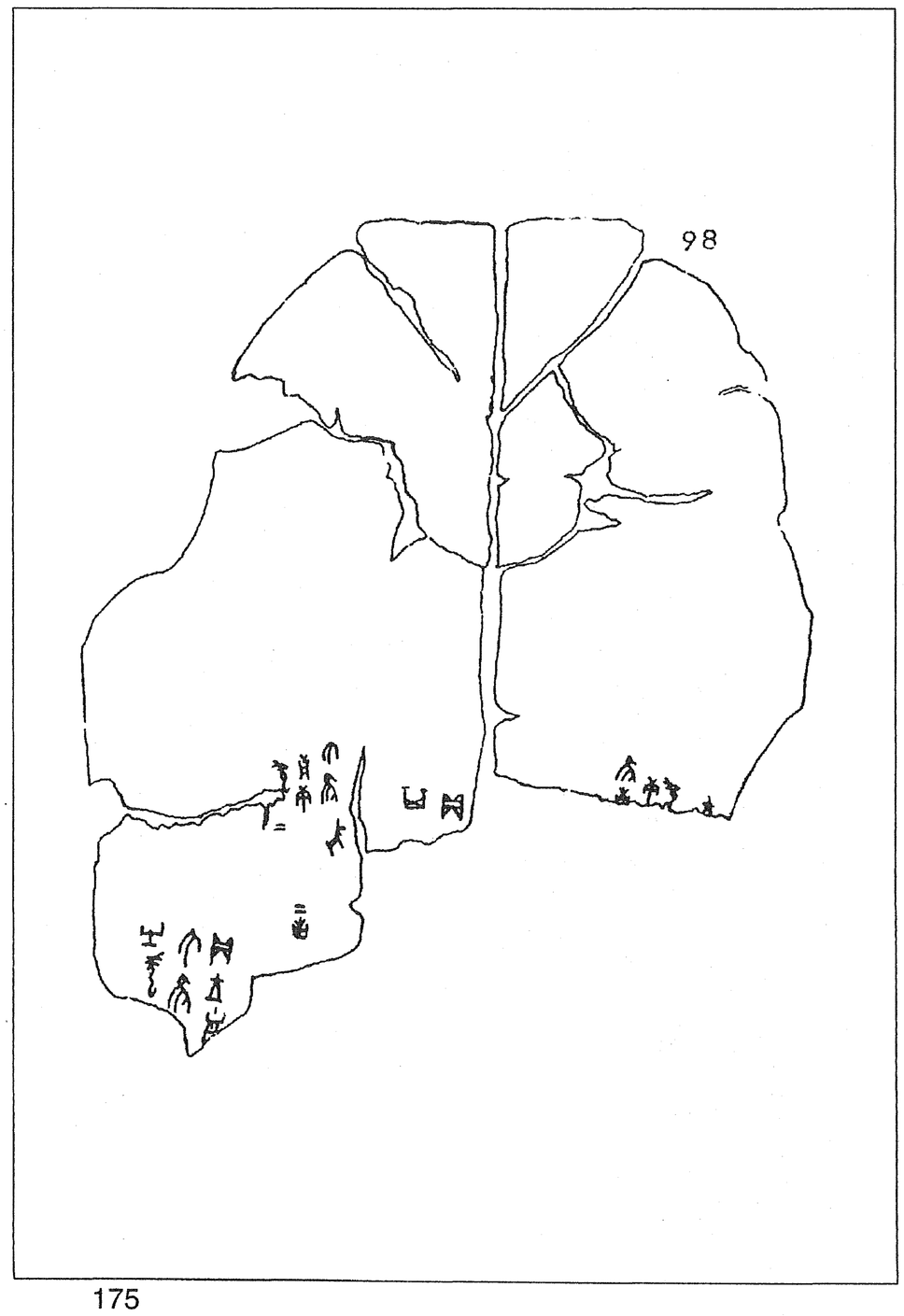
174



173



176



175

104

102

105

103

106

107

109

110

108

117

122

118

121

120

111

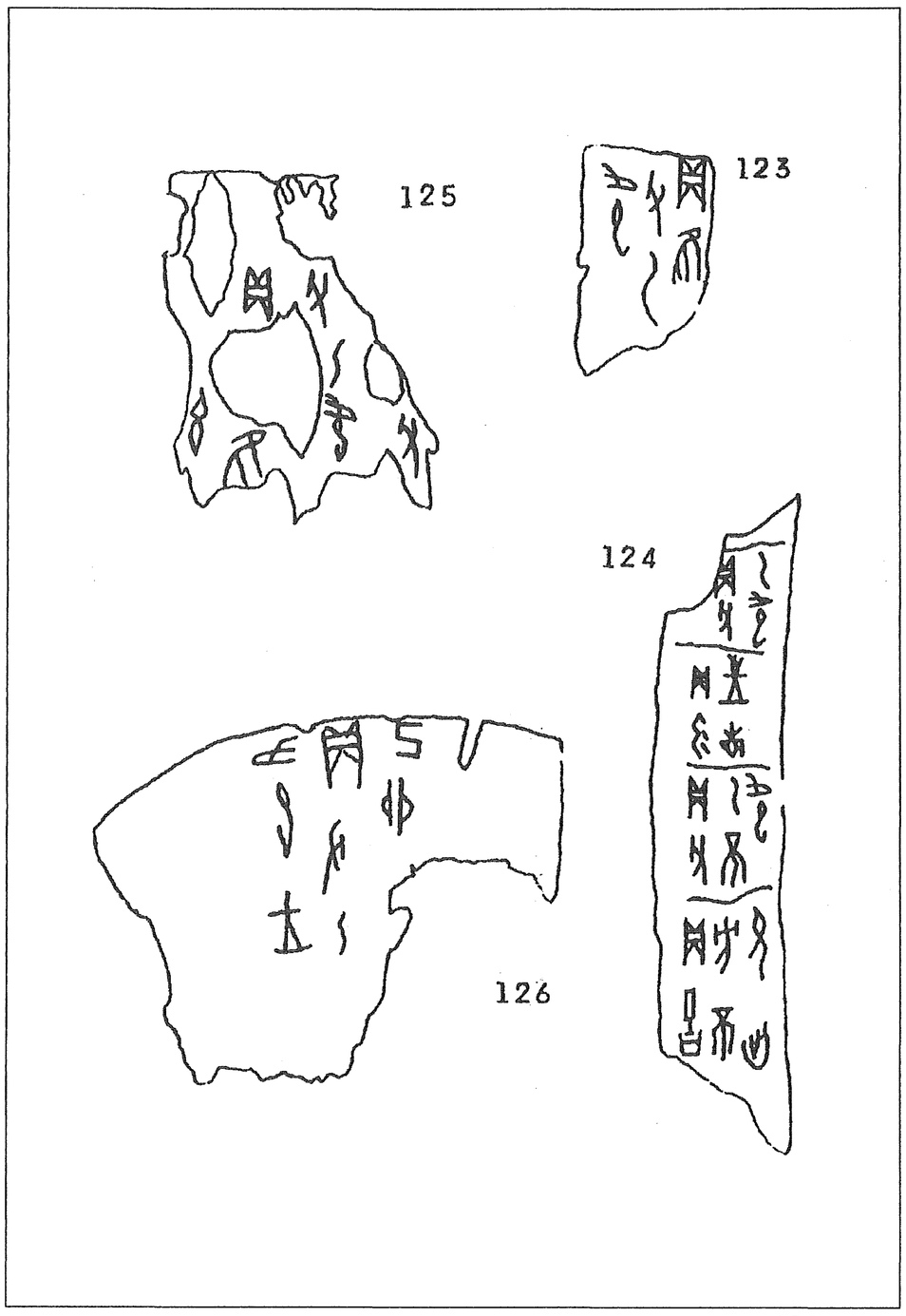
112

114

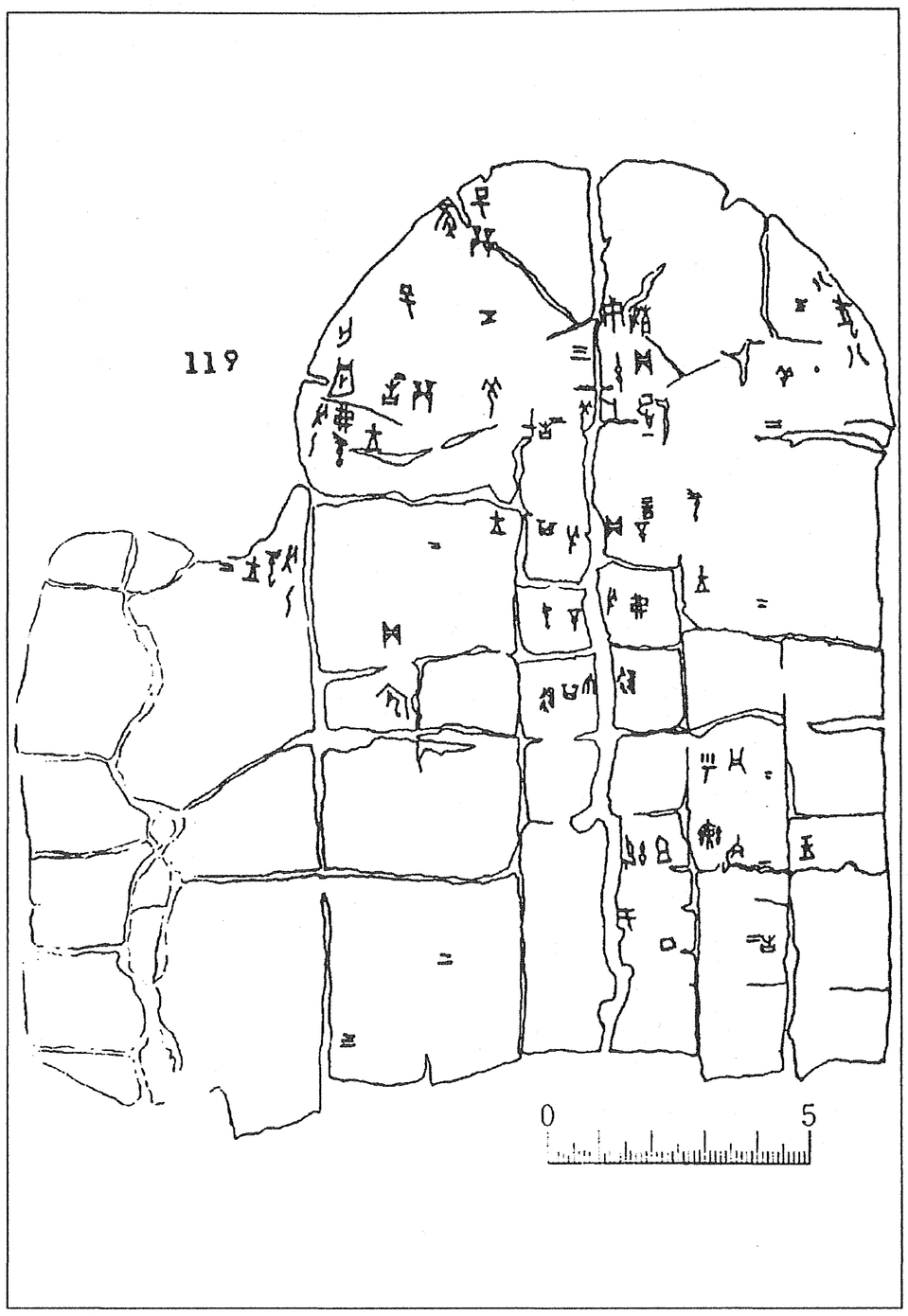
115

116

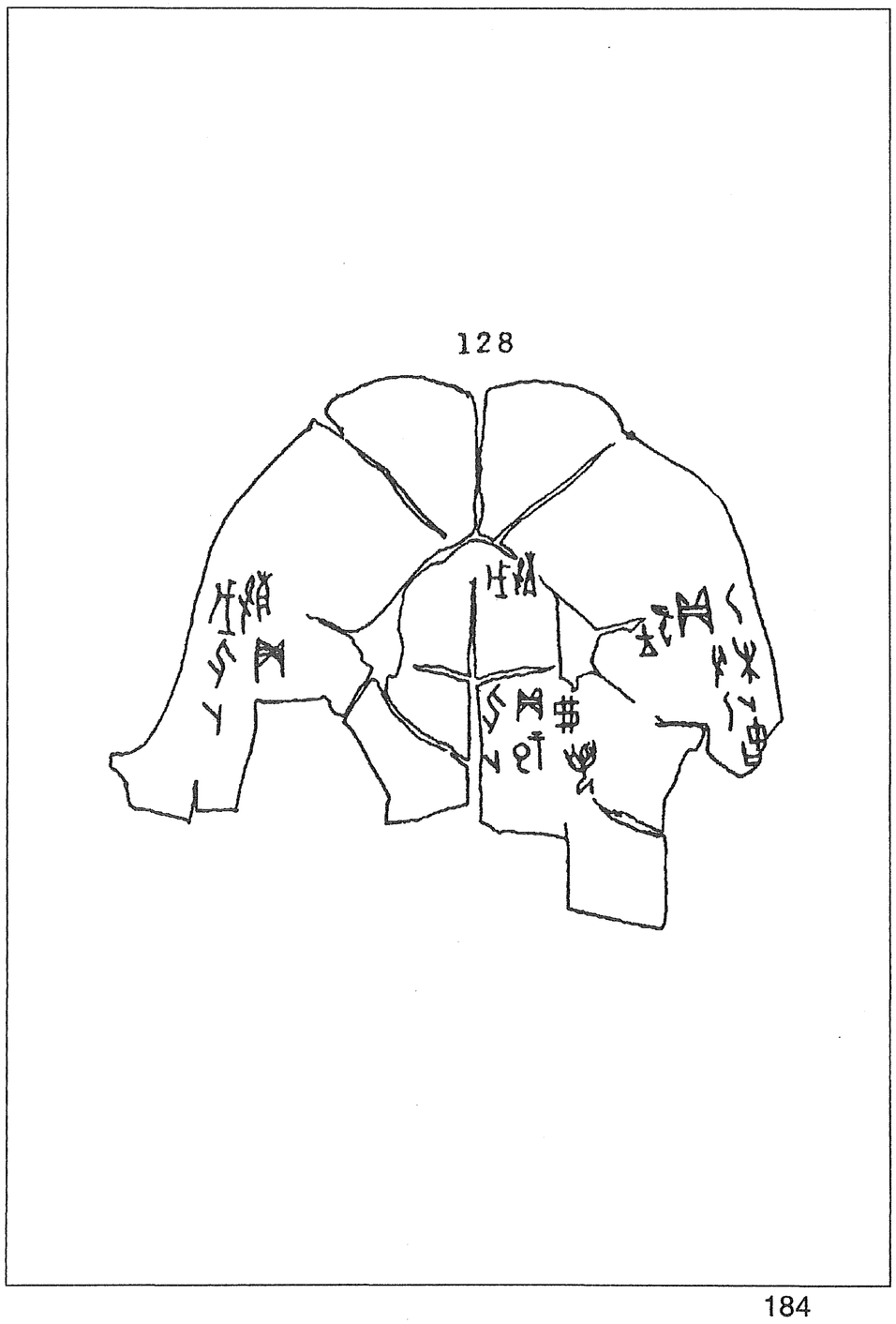
113



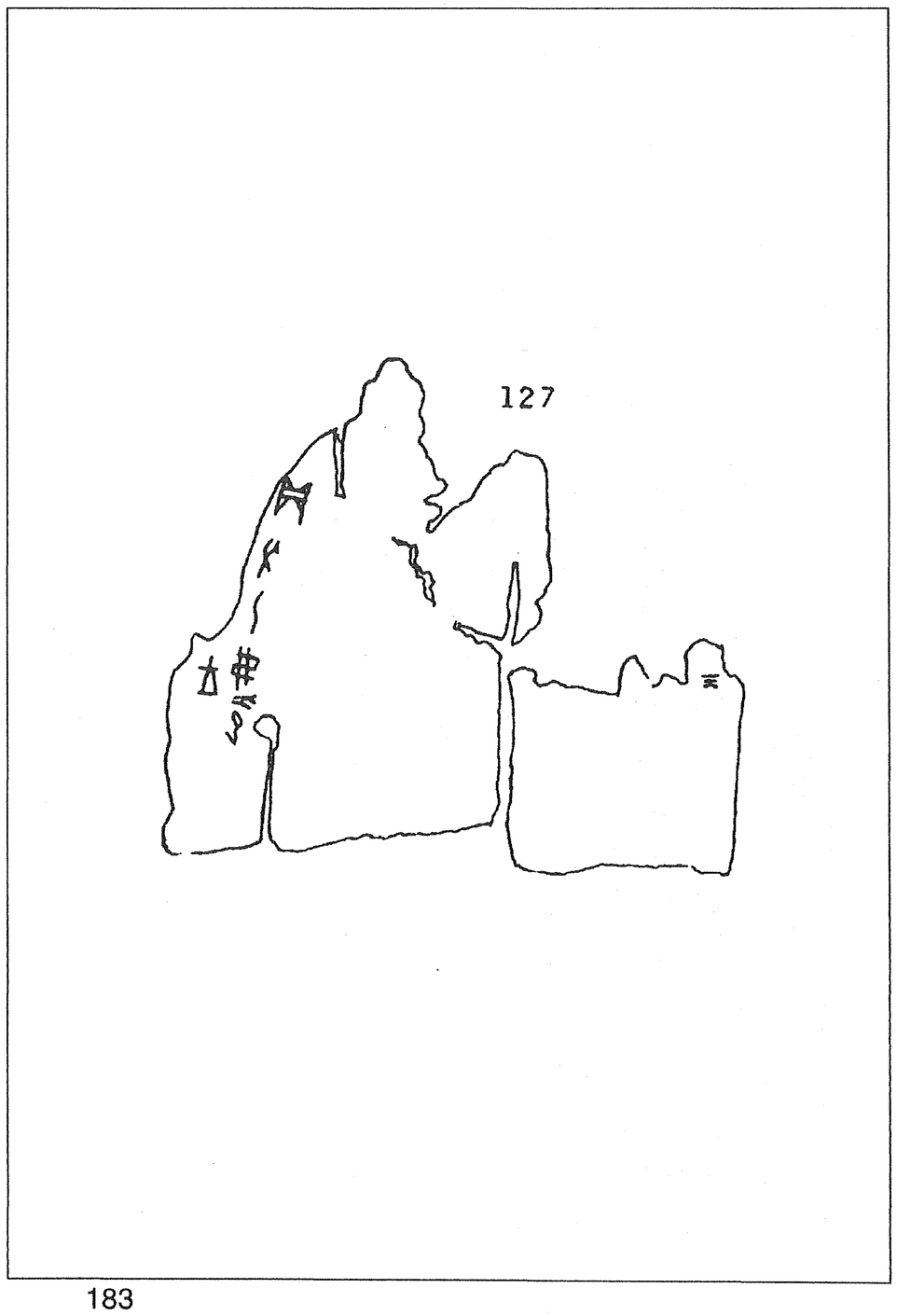
182



181



184



183

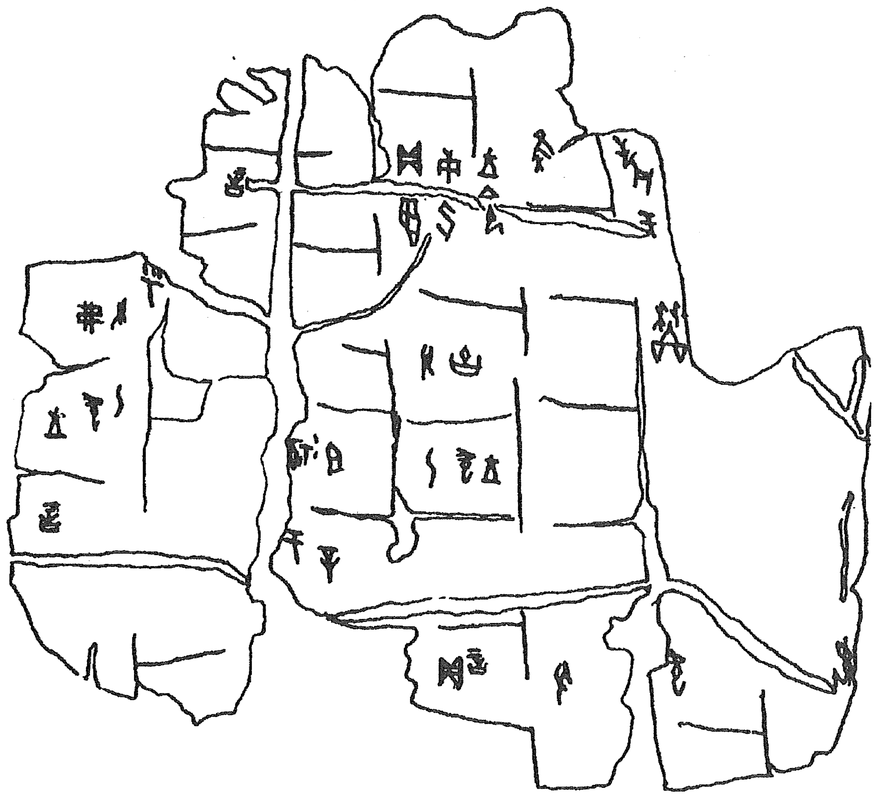
132



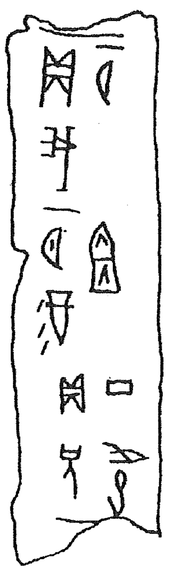
130



129



136

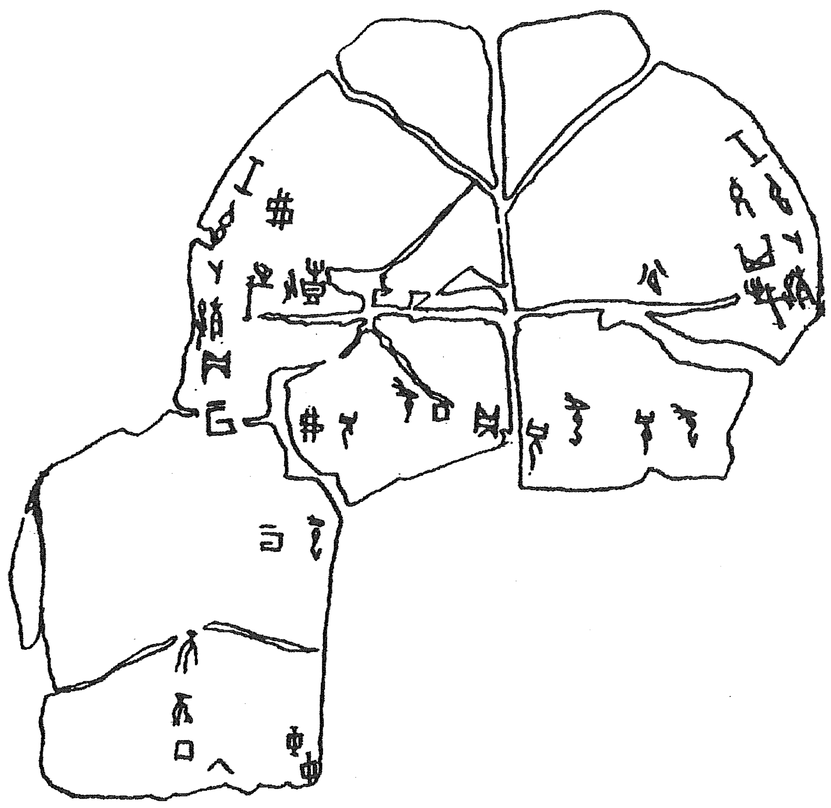


131



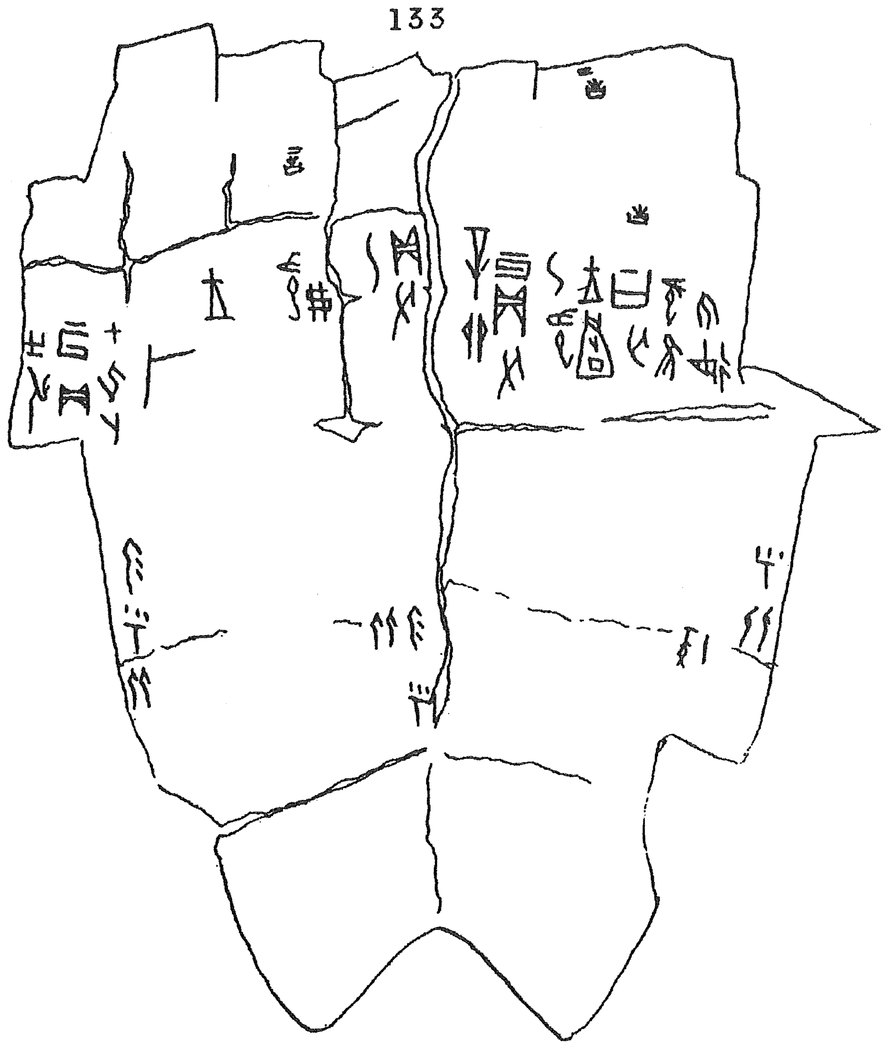
186

134



185

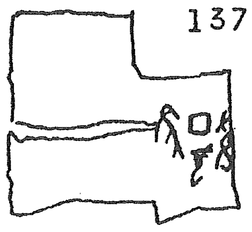
133



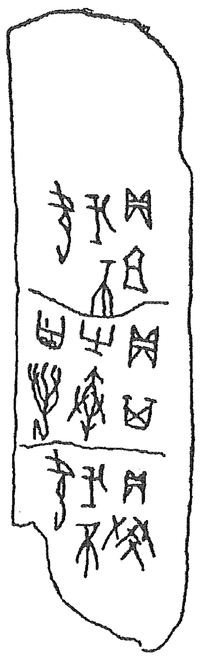
188

187

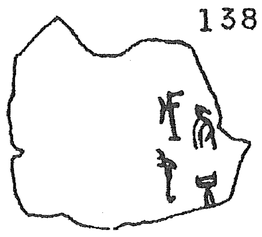
137



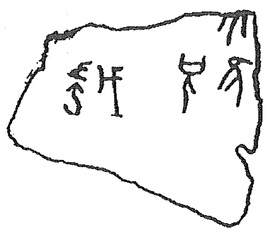
140



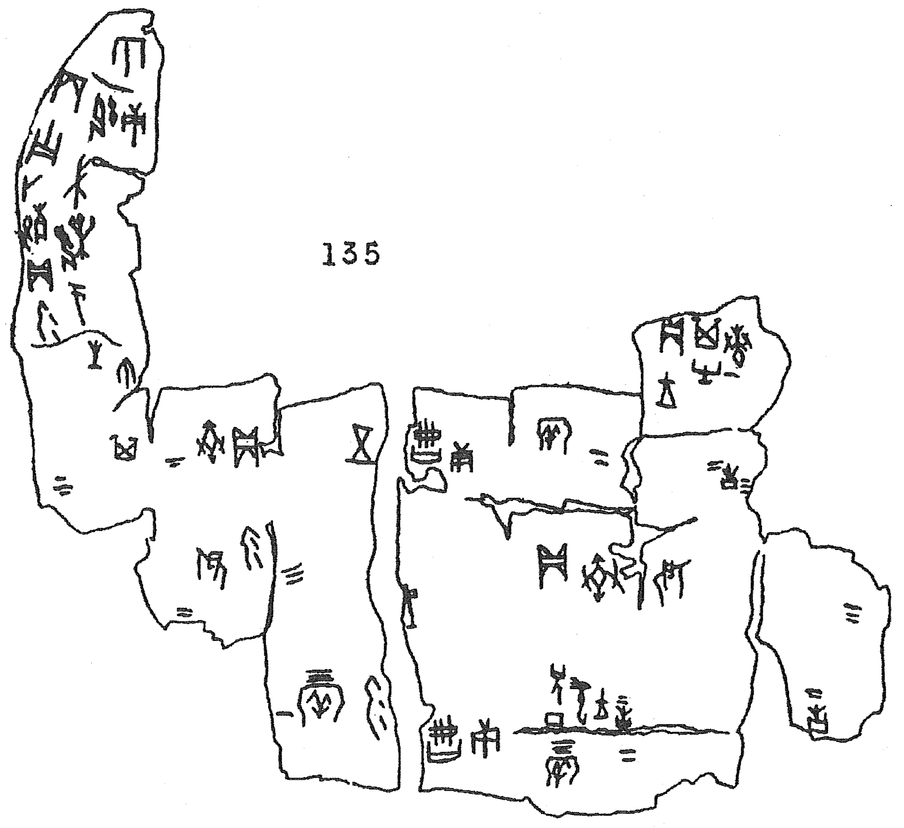
138



139

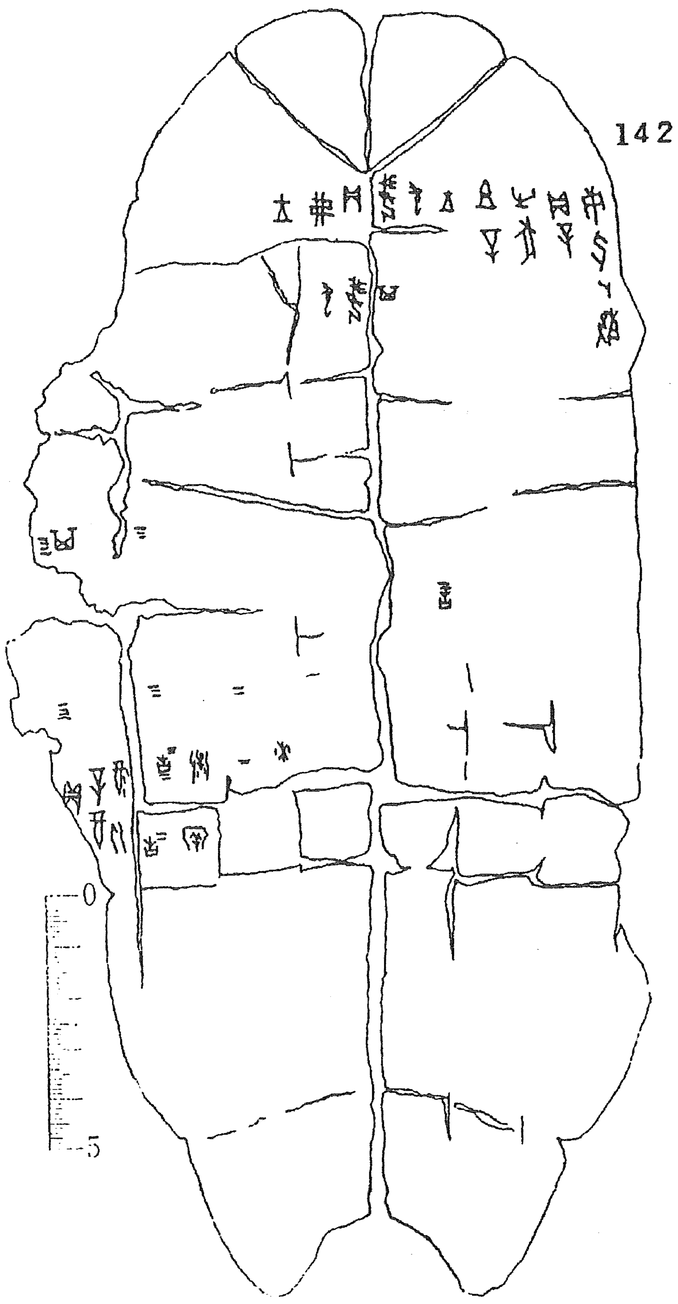


135



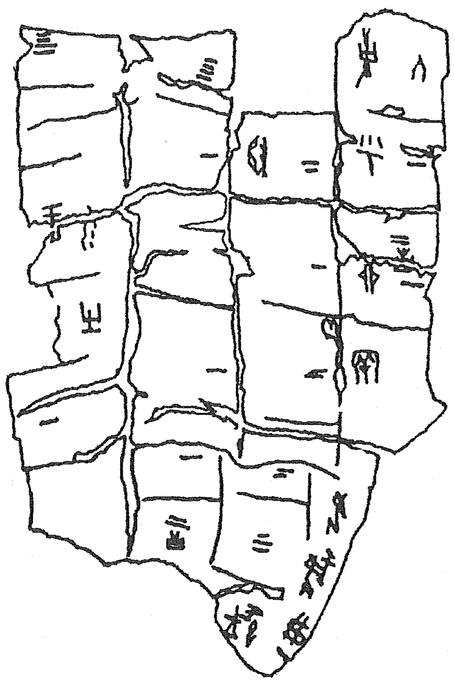
190

142



189

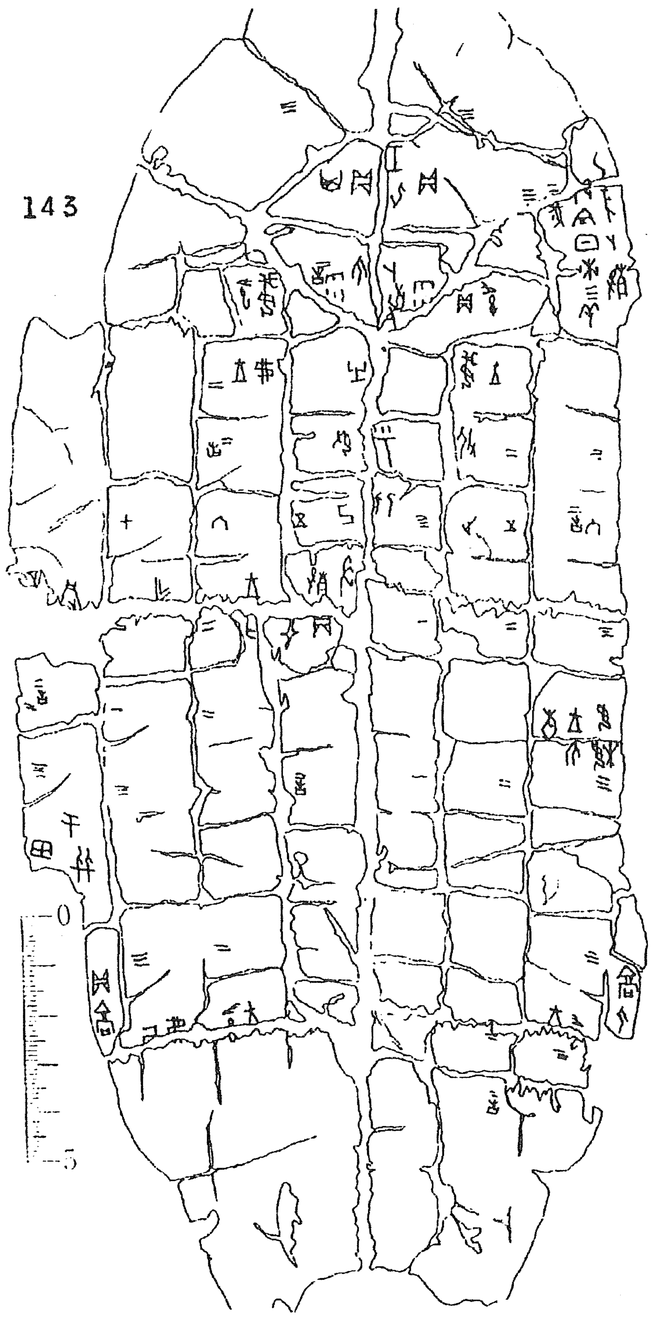
141



192

191

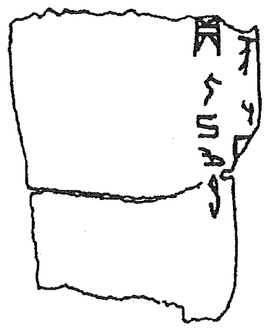
143



144



145



146



147

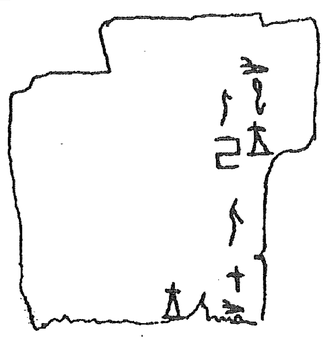


148



193

149



152



150

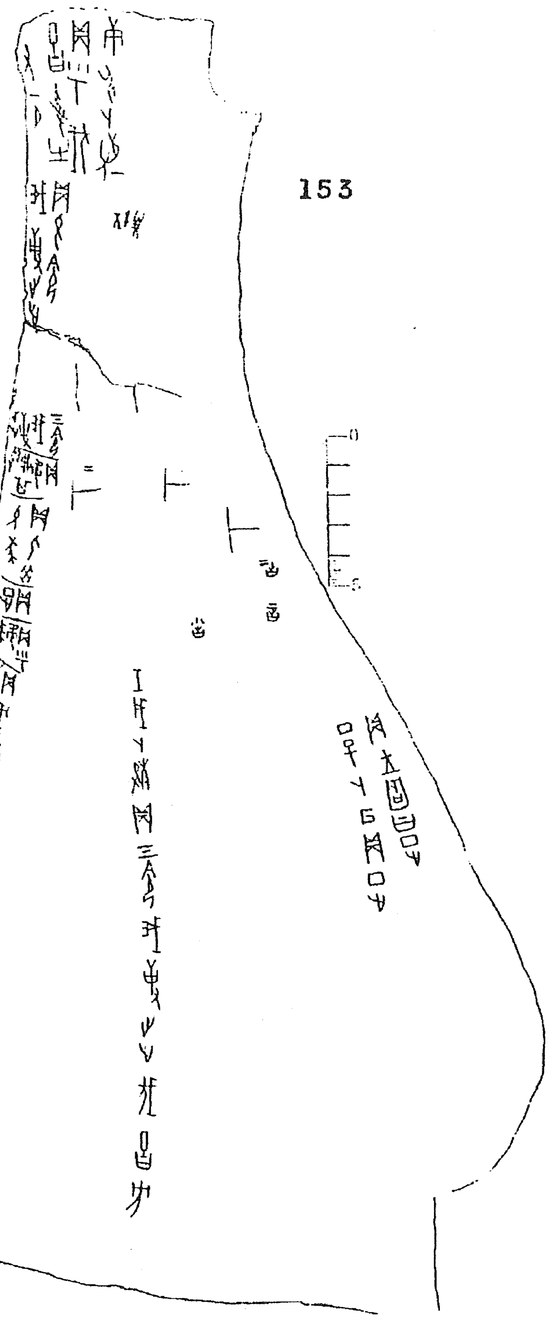


151



194

153



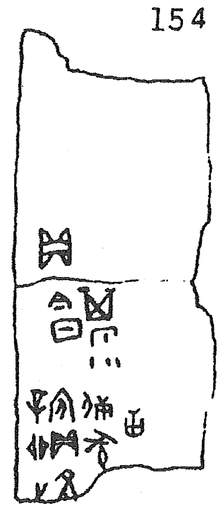
196

195

156

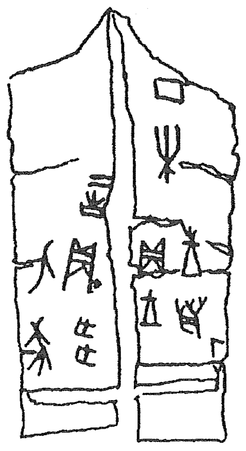


154



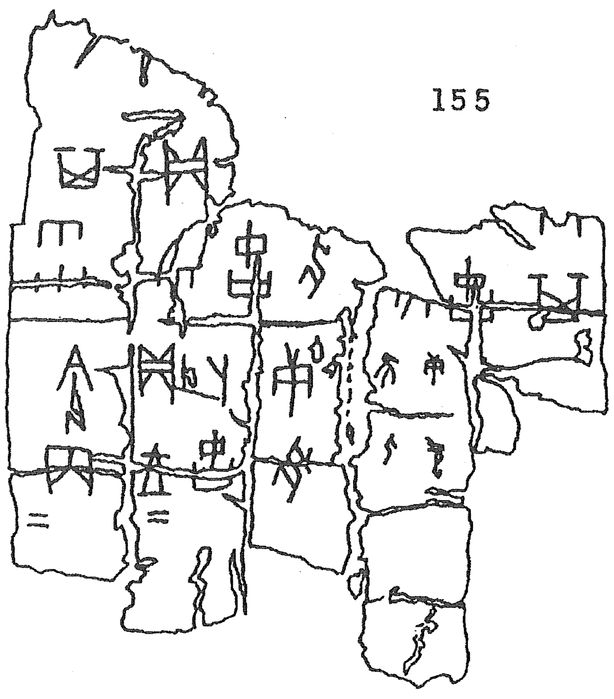
159

157





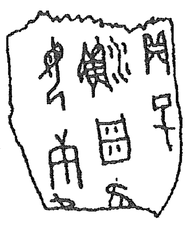
155



198

197

165



162



167



163



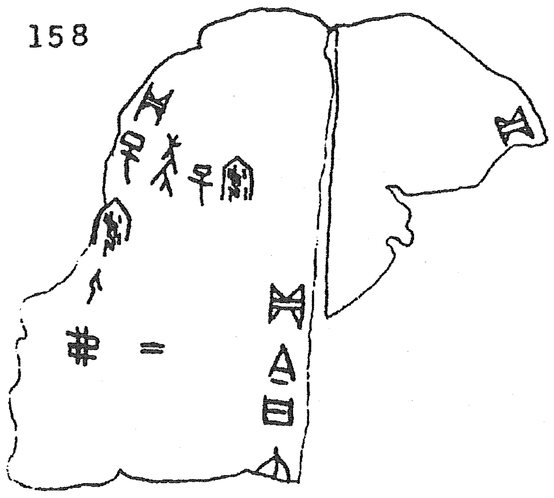
168



164



158



161



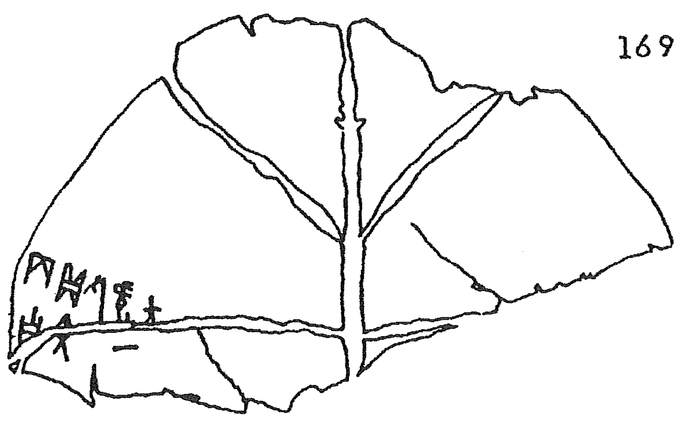
160



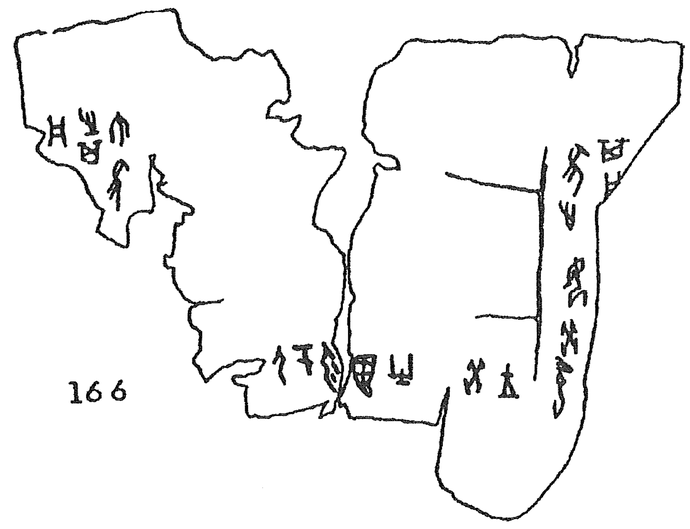
五一

200

199



169



166

202

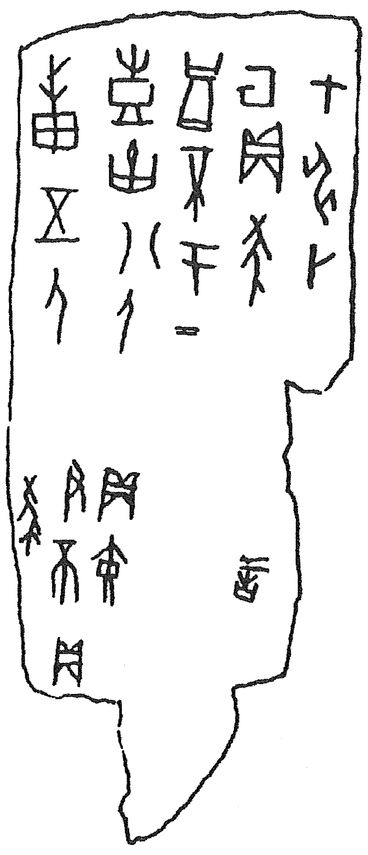
172

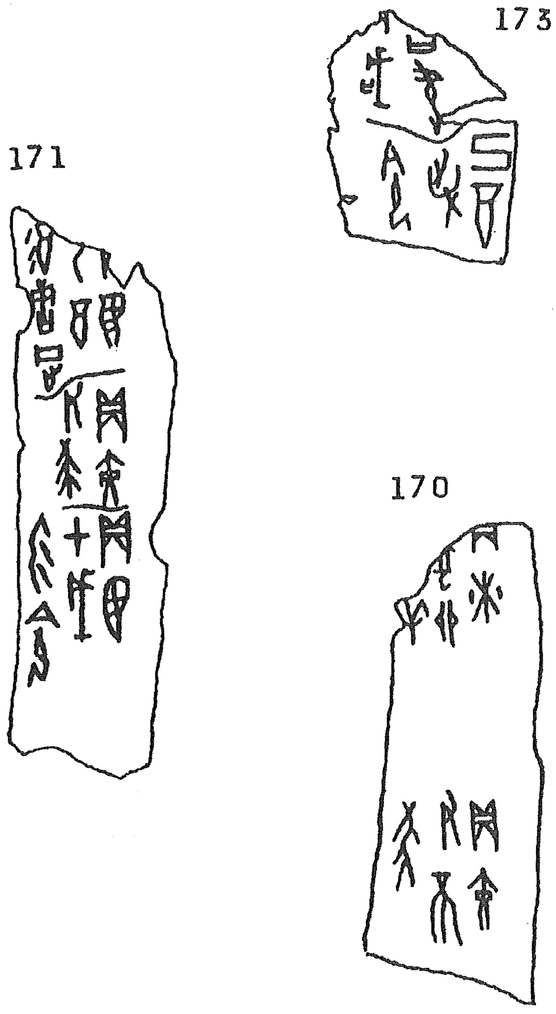
201

173

171

170

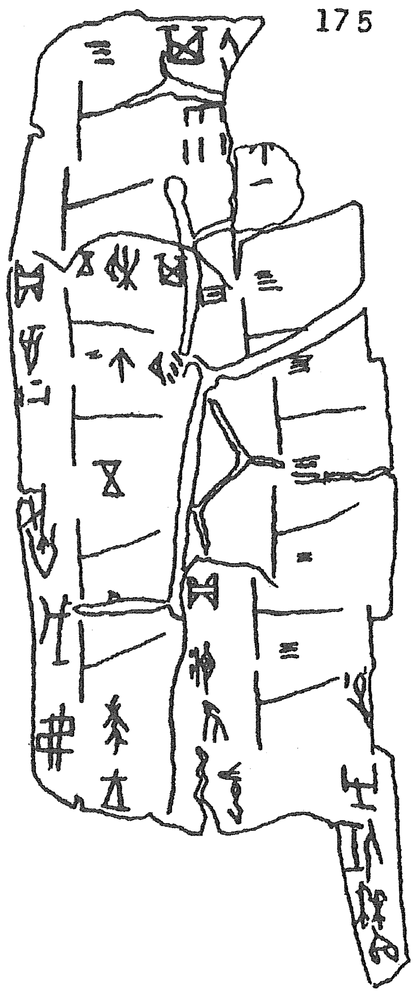




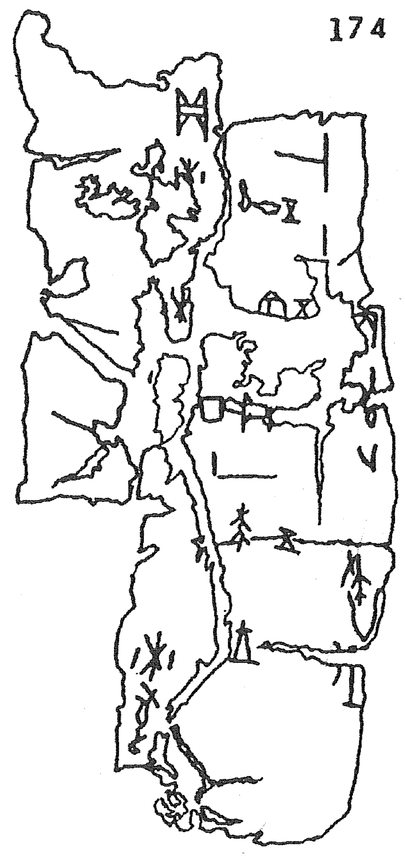
204

203

175



174



206

181



179



183



180



208

205

177



176

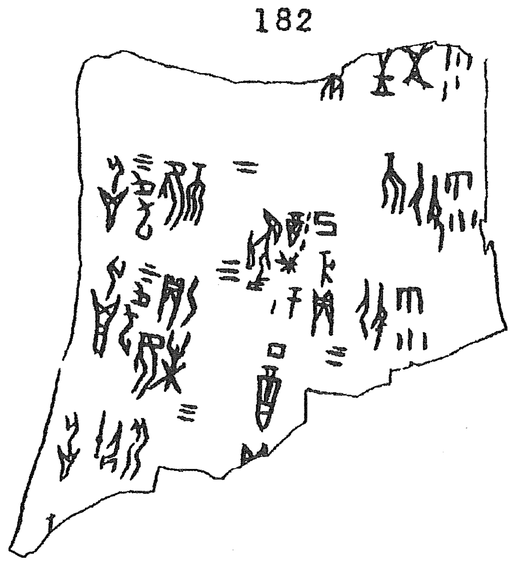


178

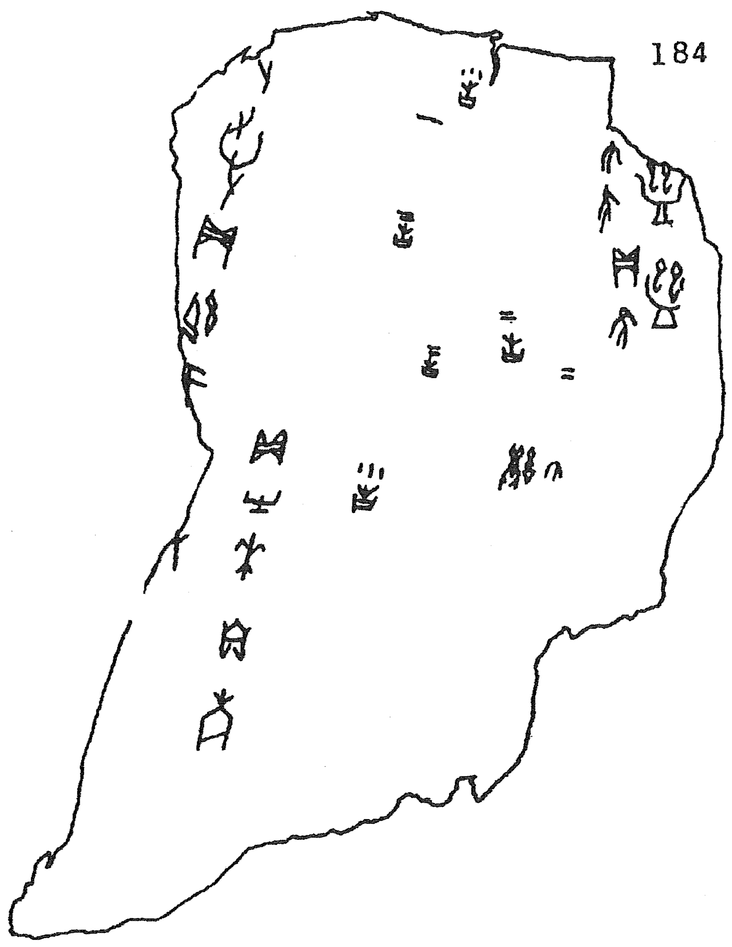


207

182



184



209

188



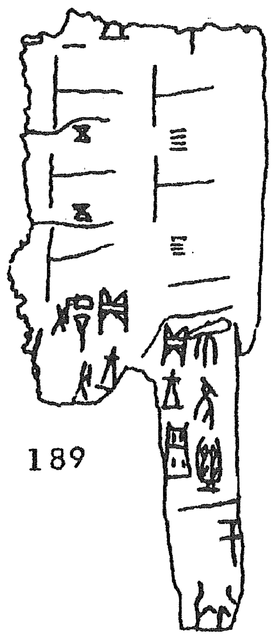
185



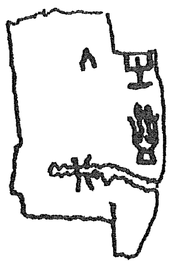
186



189



187



210

192



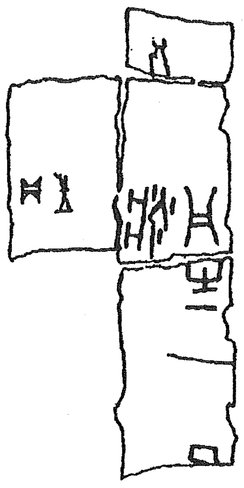
190



193



194

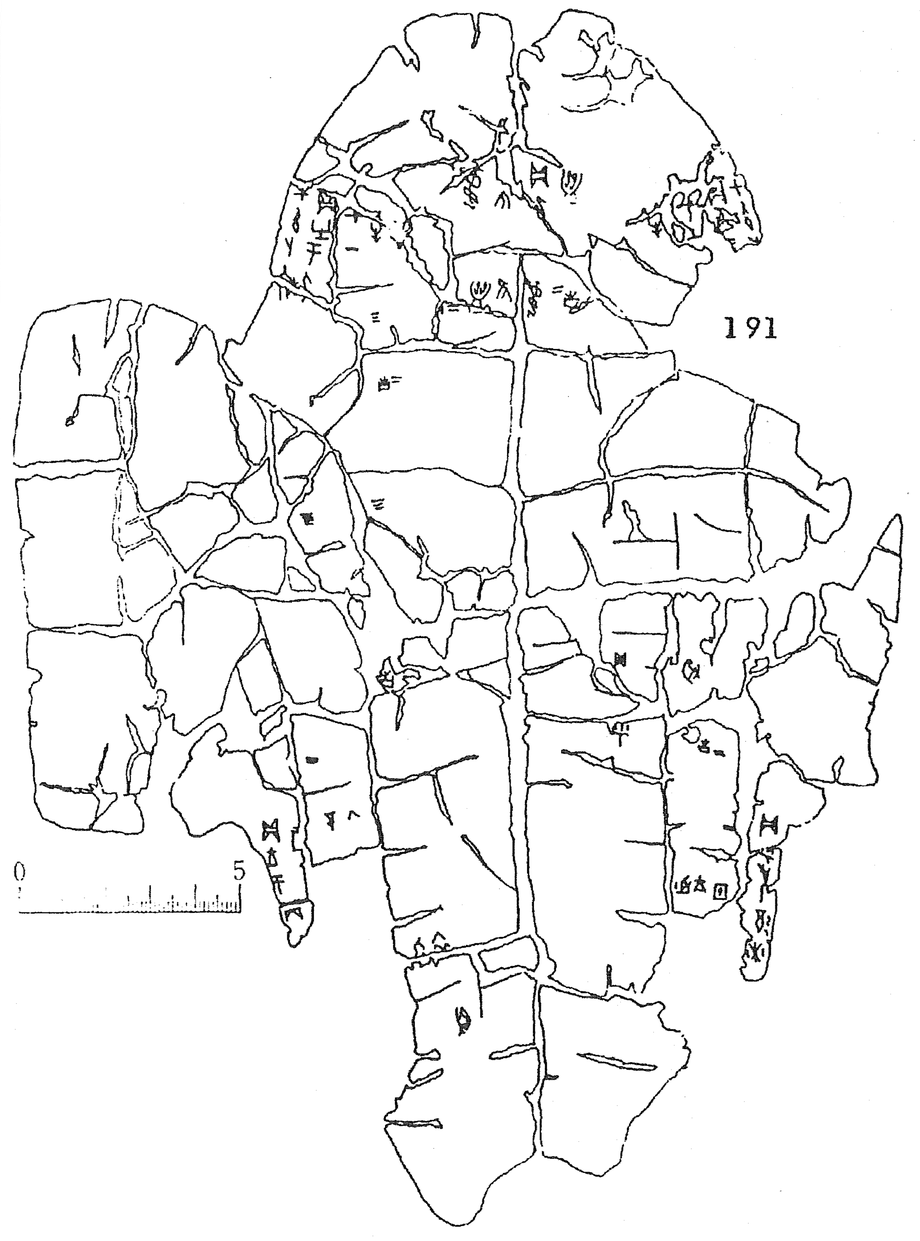


212

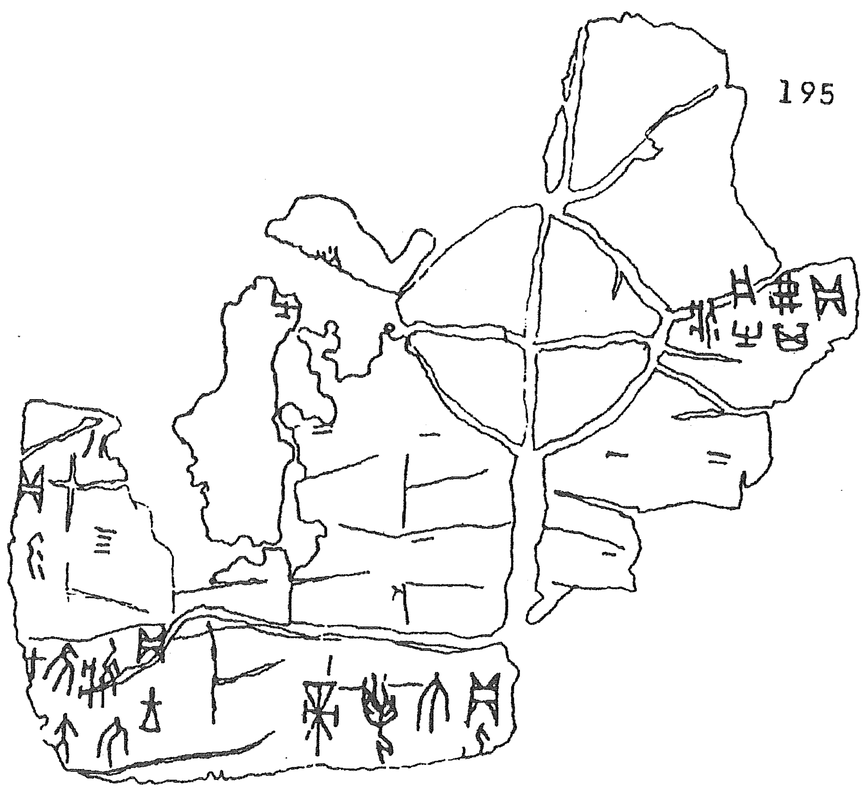
211

五四

191



195

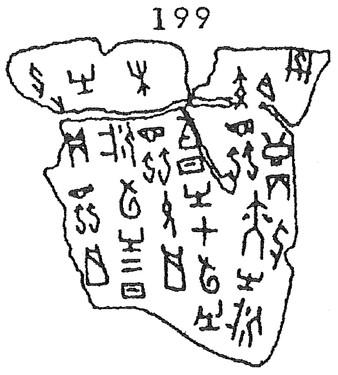


213

196



199



200

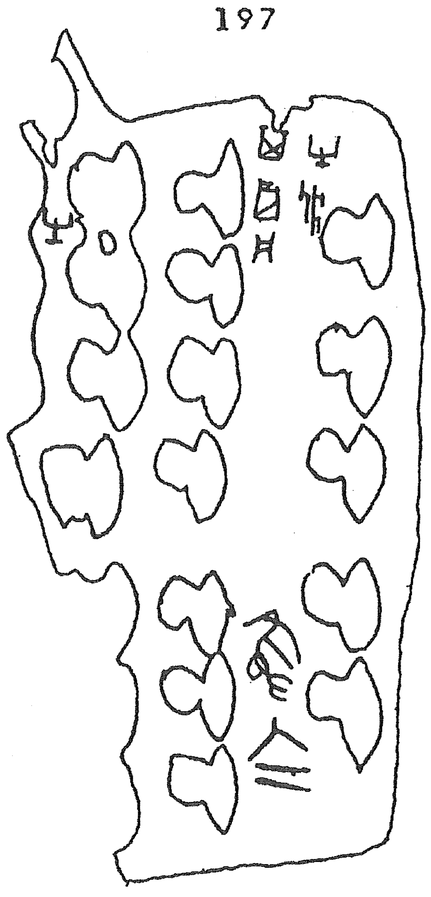


198



214

197



216

215

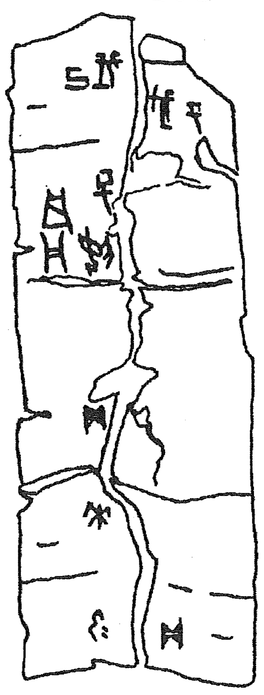
205



202



206



203



201

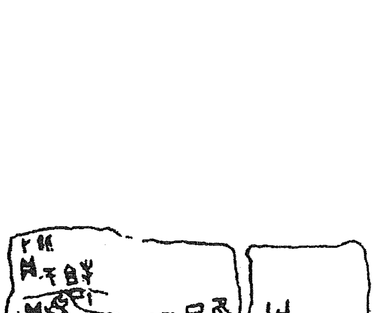


218

207

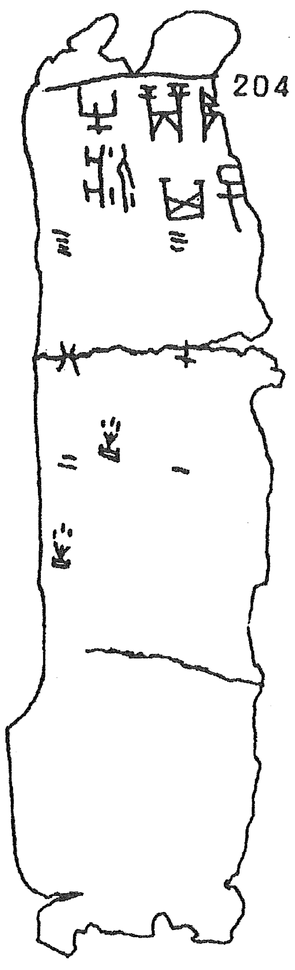


208



217

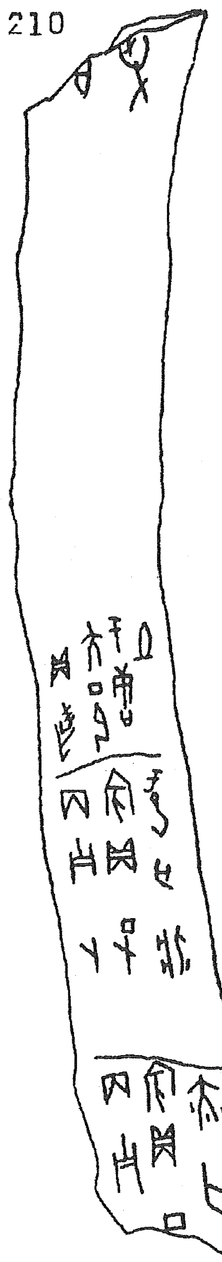
204



220

219

210



209



212



211



214

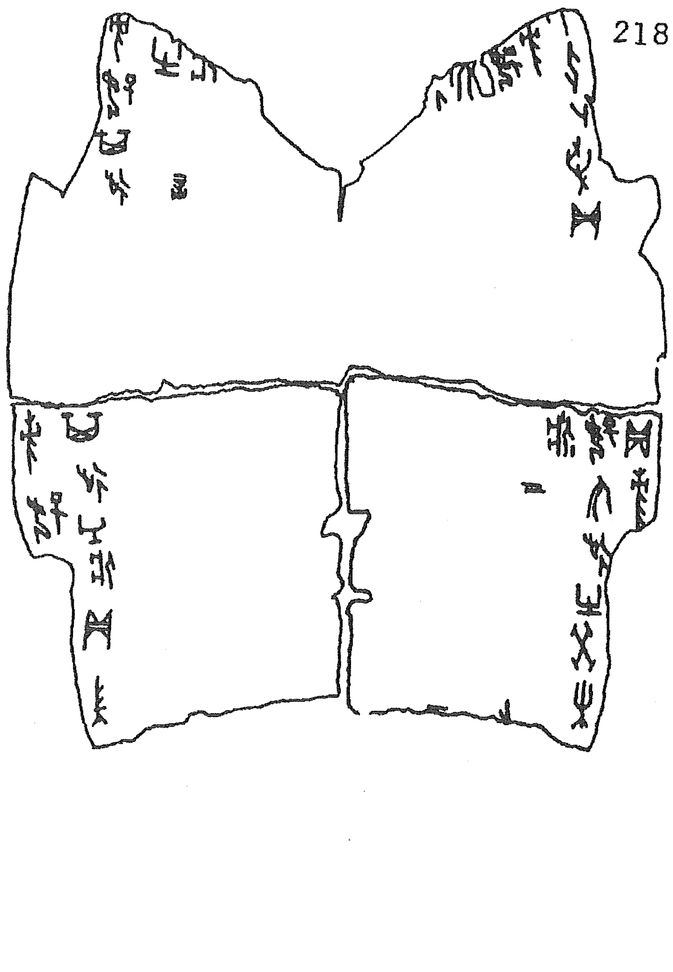


213



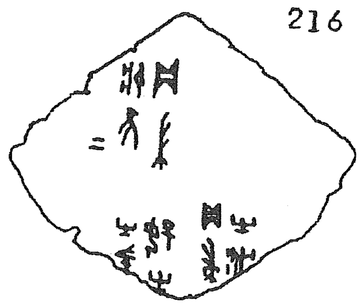
222

218

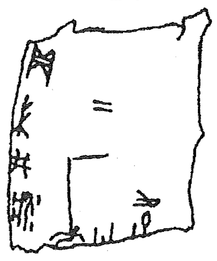


221

216



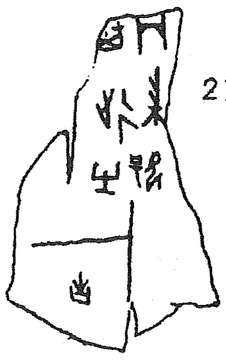
215



220

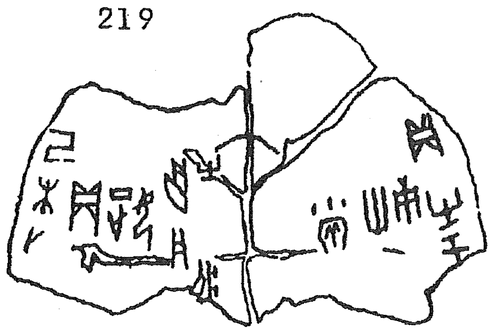


217



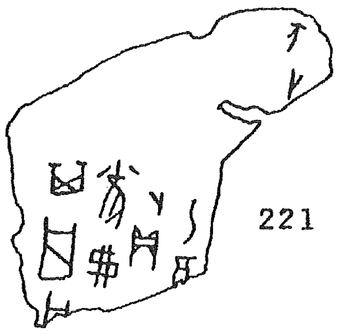
224

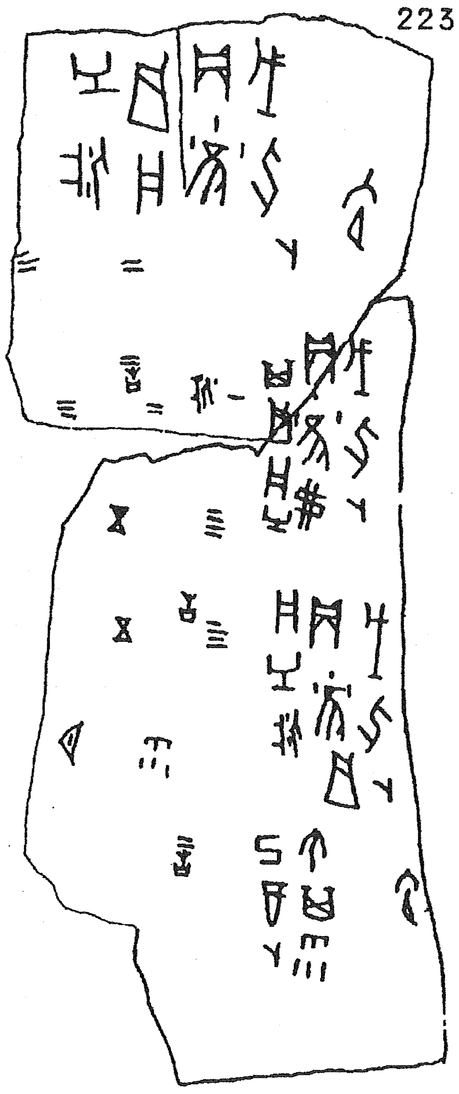
223

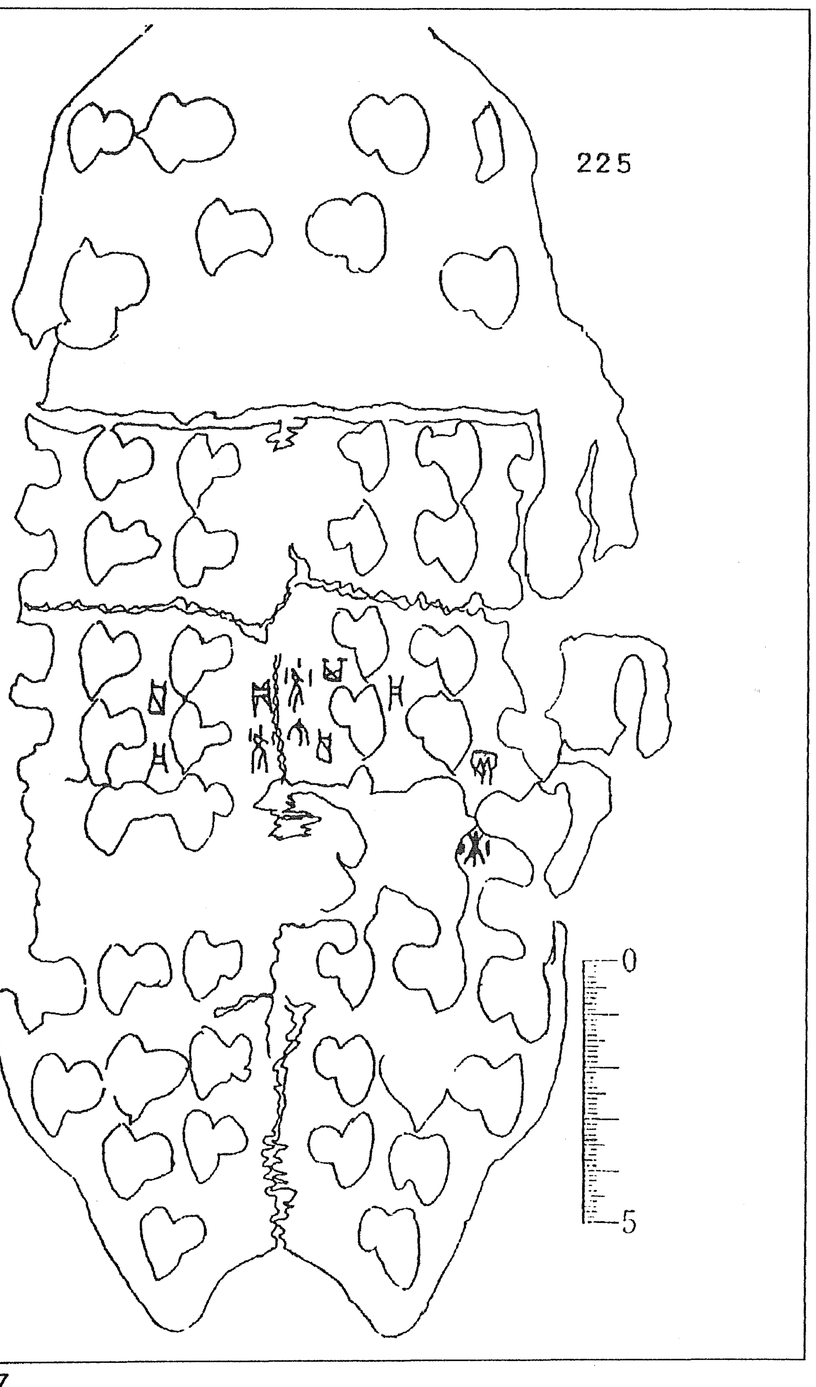

219


222


224


221

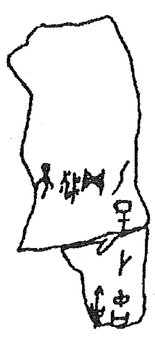

223


225


227


226


228


229

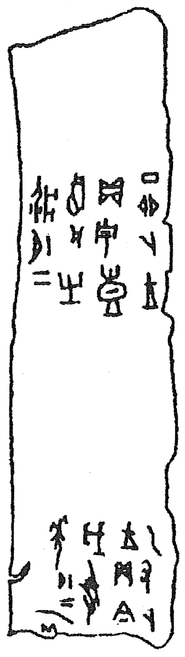
236



234



235



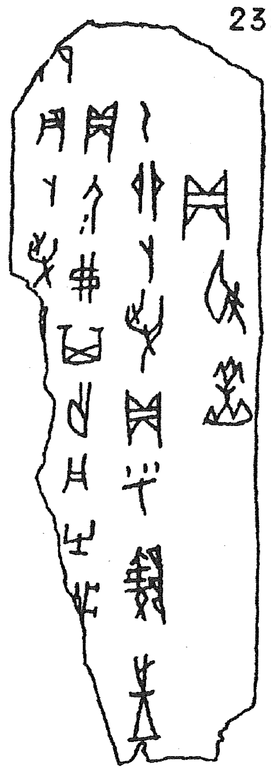
237



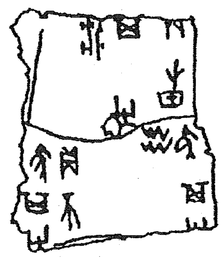
230



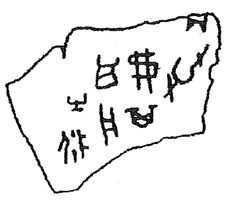
233



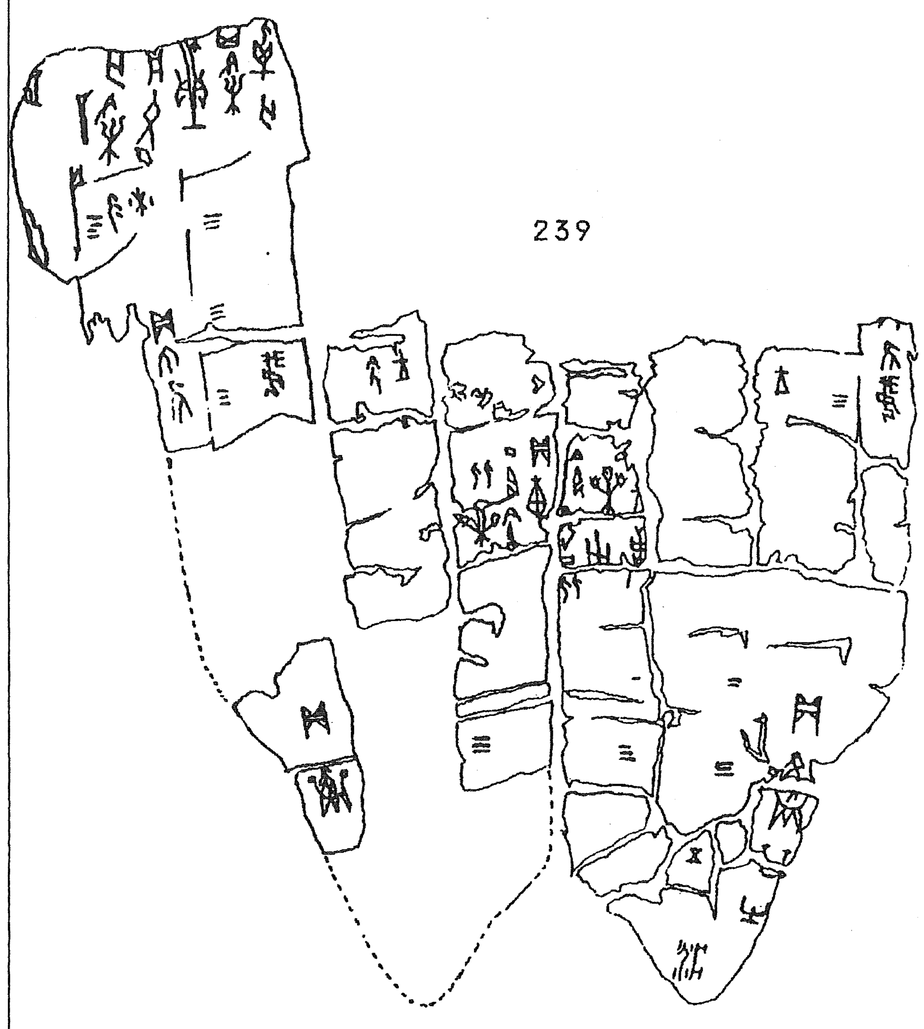
231



232

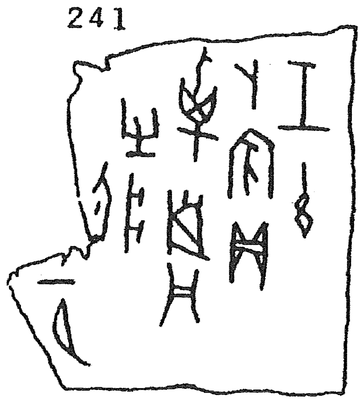


230



239

229



241



238

242



240



232

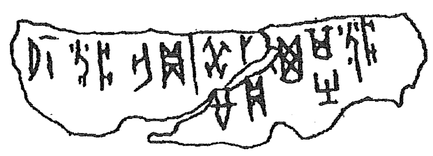
231

244

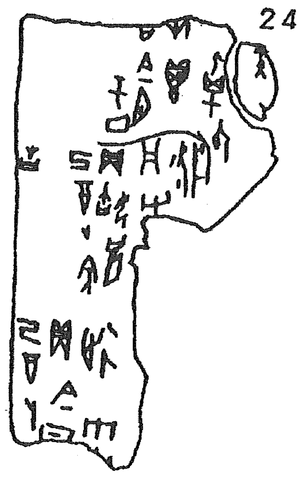


243

245



246



248



247



249



251



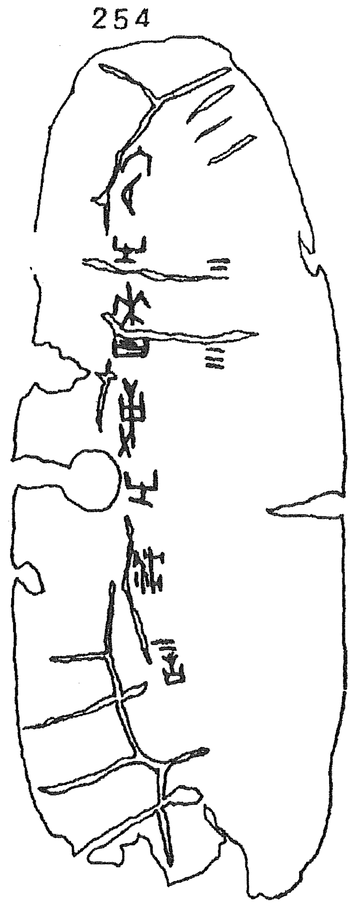
252



250



254



253



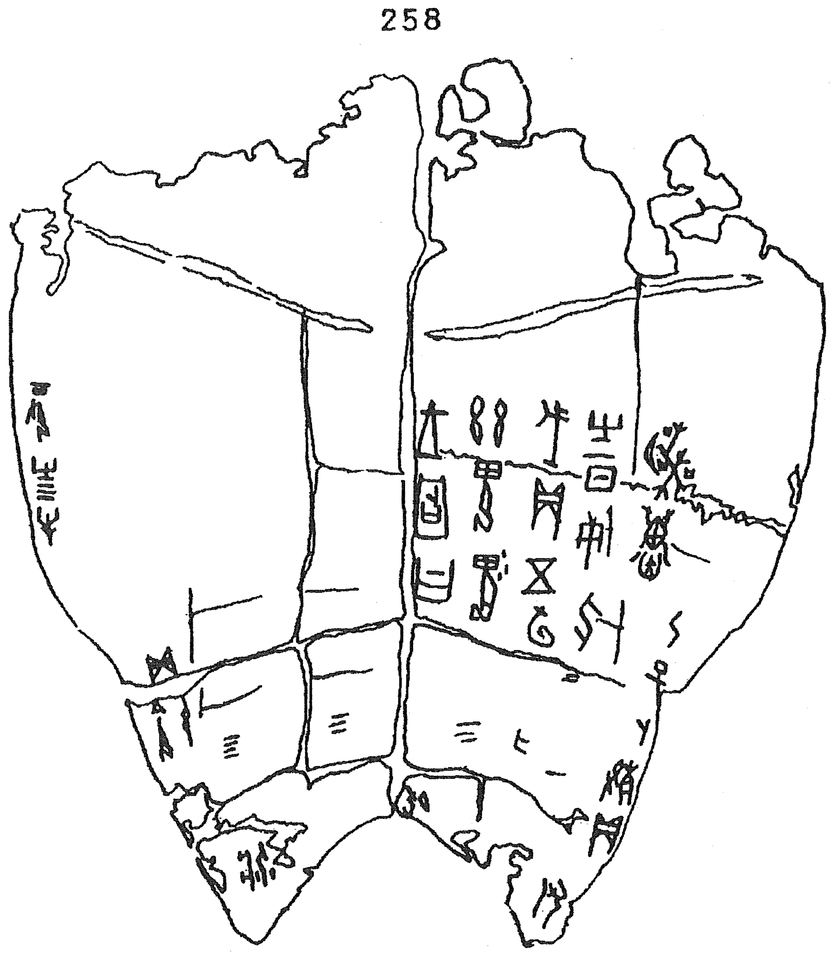
255



256

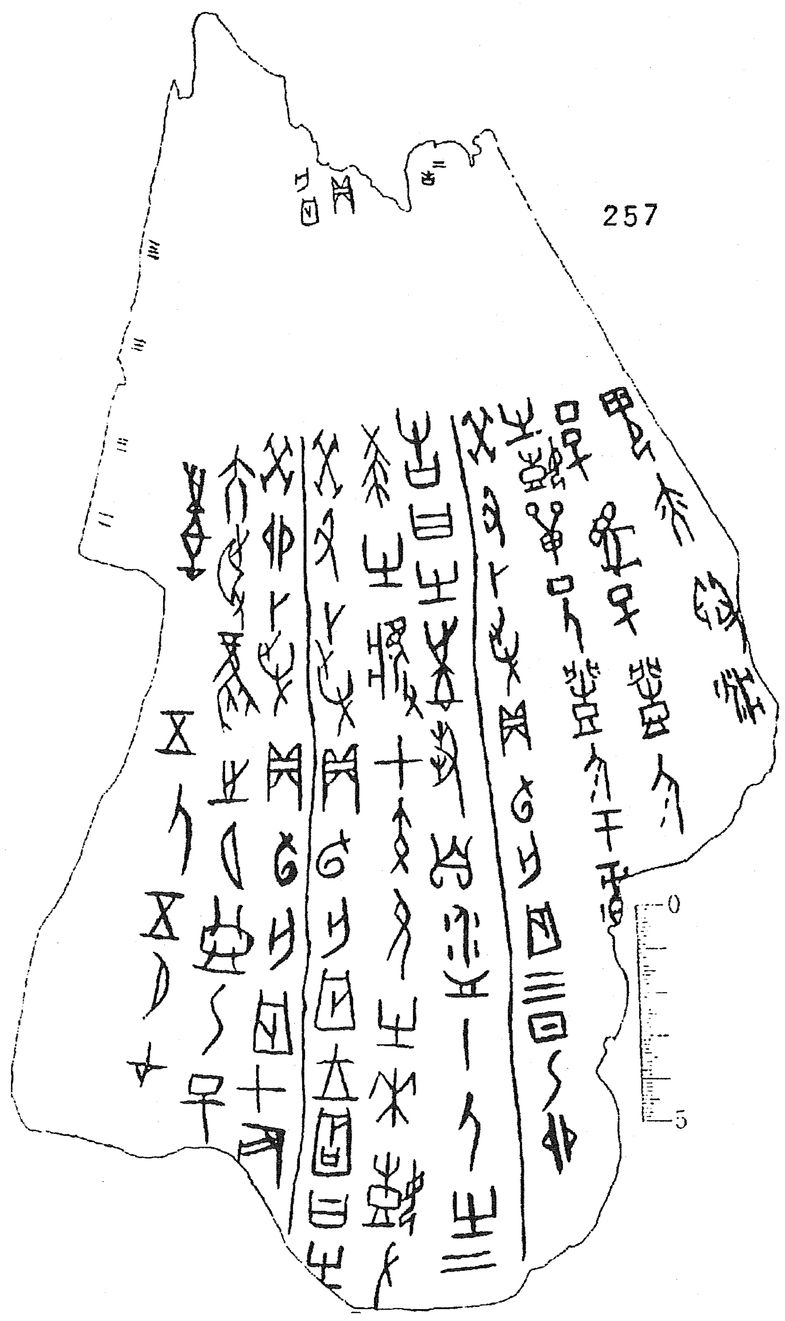


258



238

257

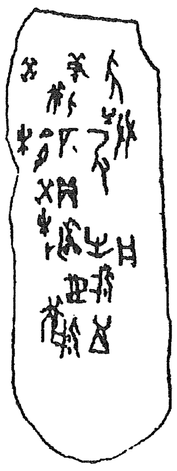


237

260



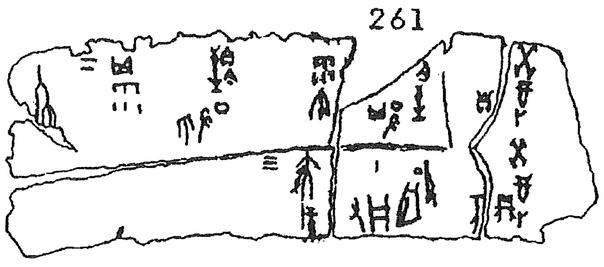
262



263

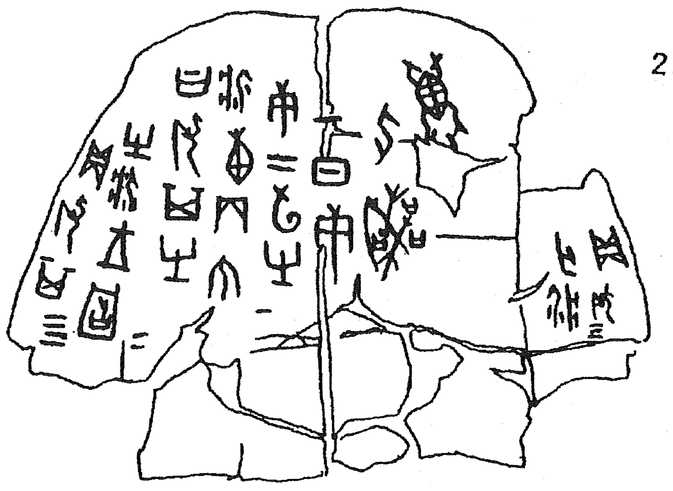


261



240

259



239

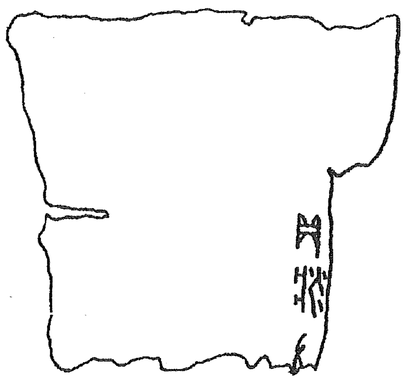
264



266



265



267



241

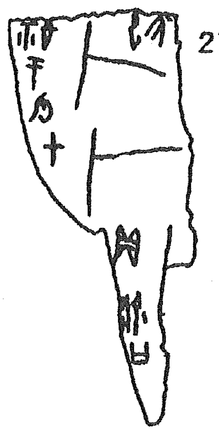
272



273

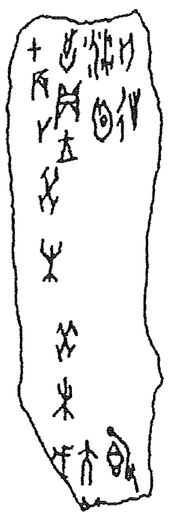


274

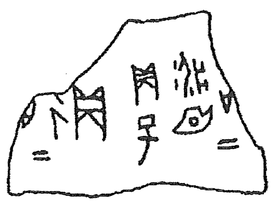


243

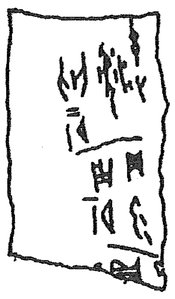
269



268



271

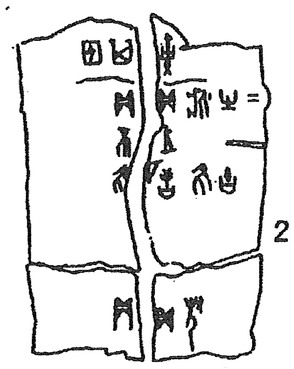


270



242

275



277

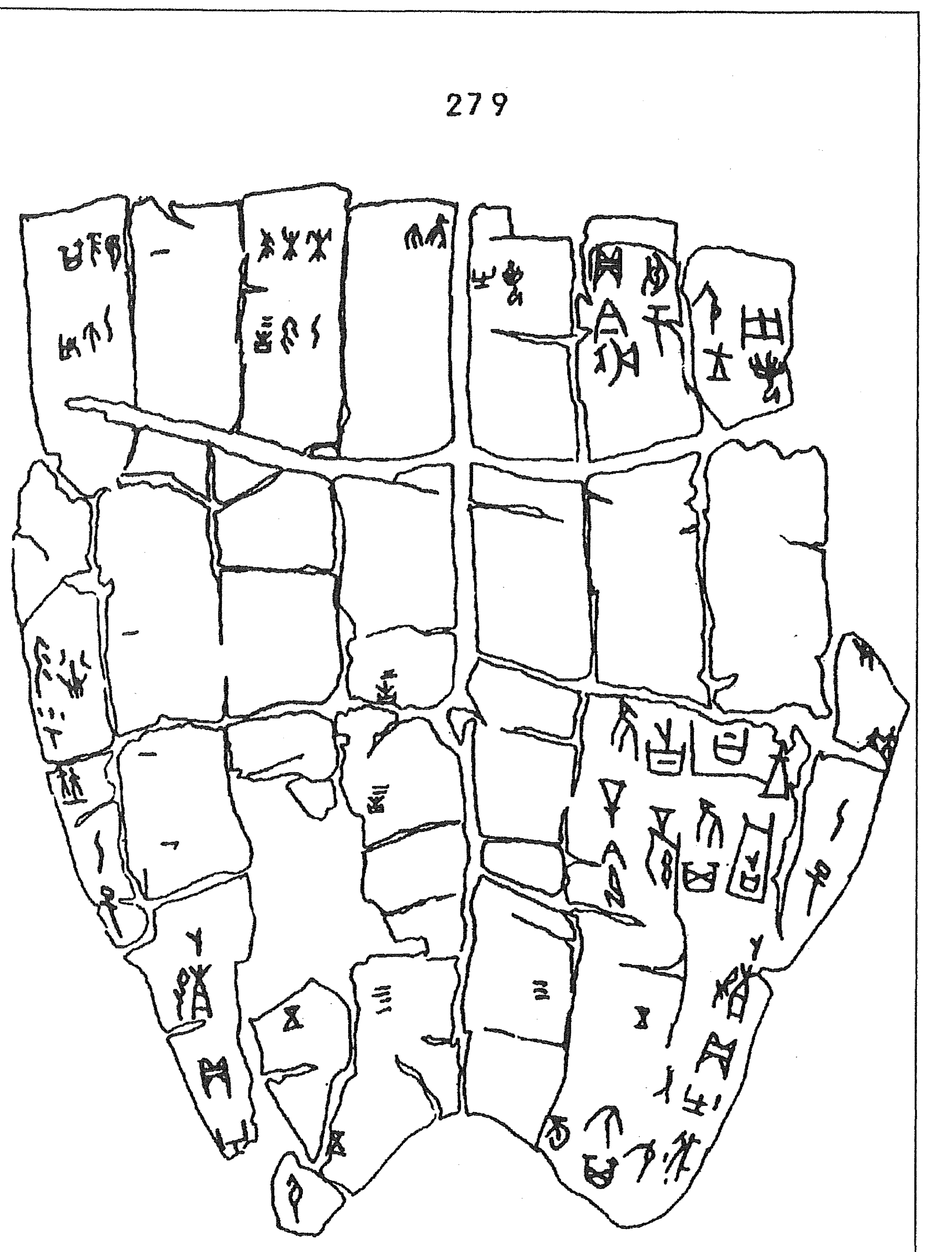


276



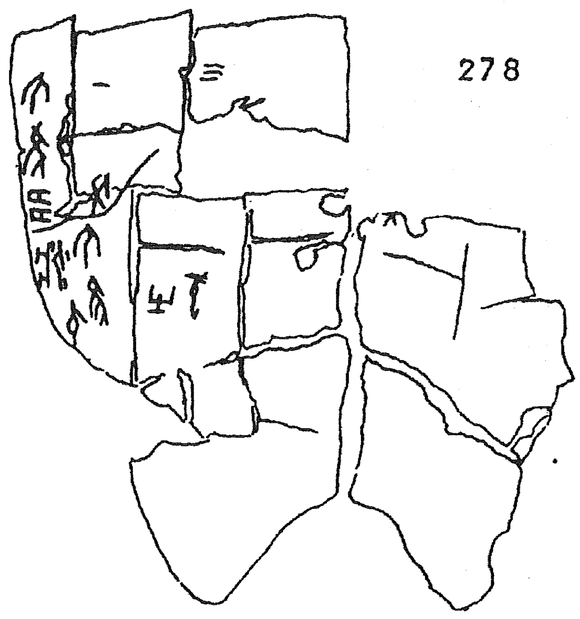
244

279



246

278



245

286



284



287

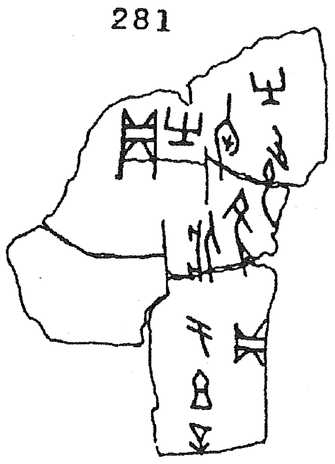


285



248

281



280



283

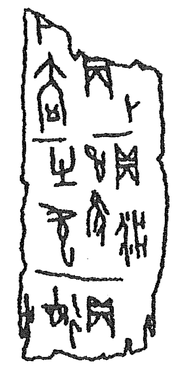


282



247

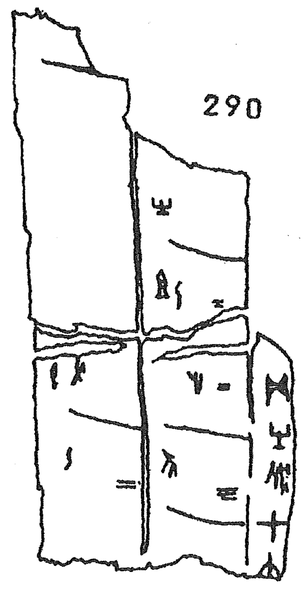
288



291



290



289



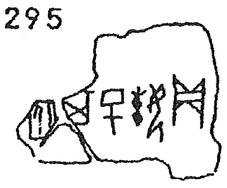
292



293



295

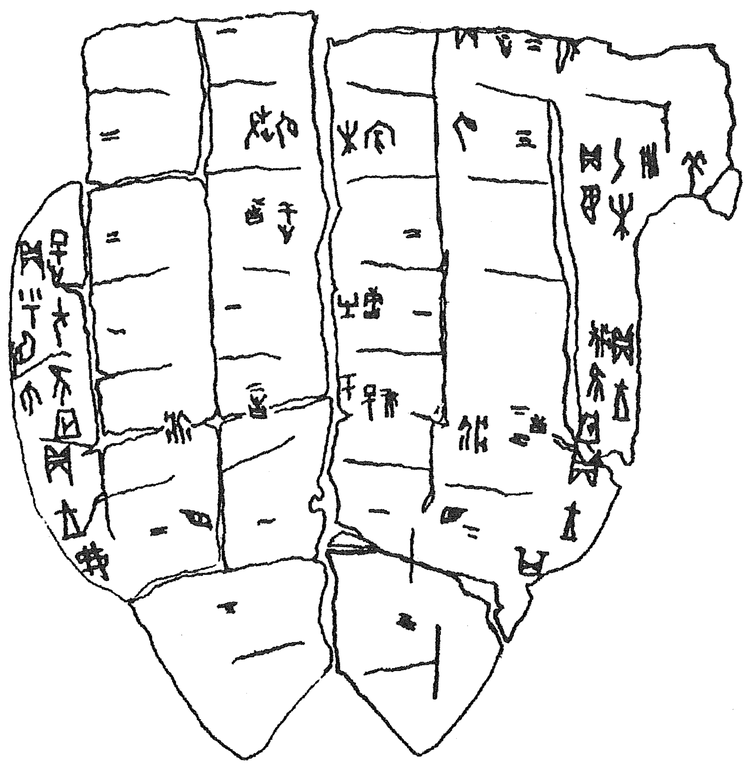


294



250

299



249

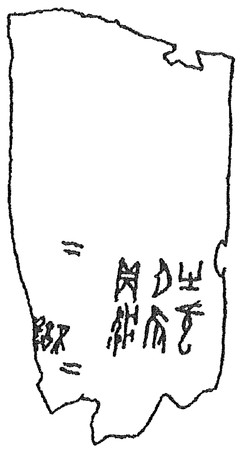
298



296



297



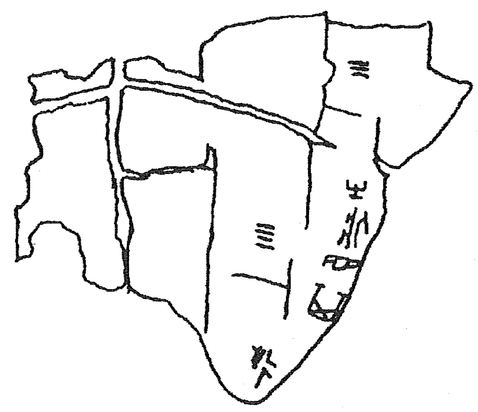
300



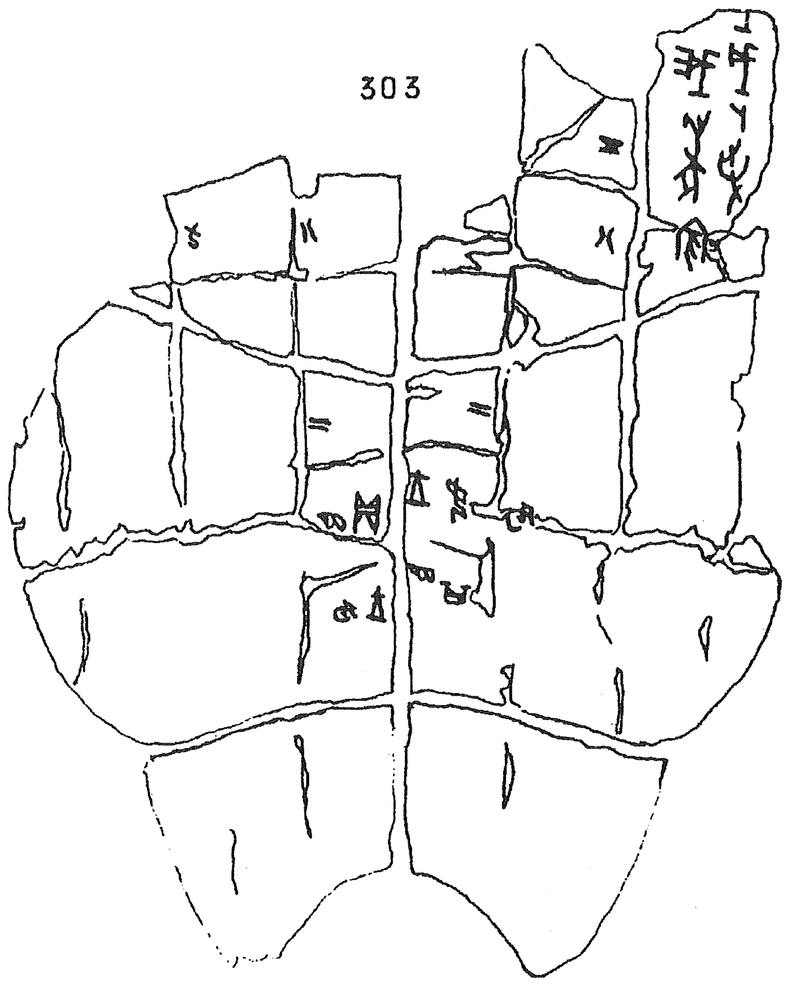
252

251

301



303

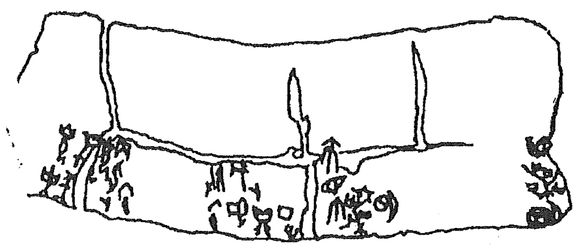


302



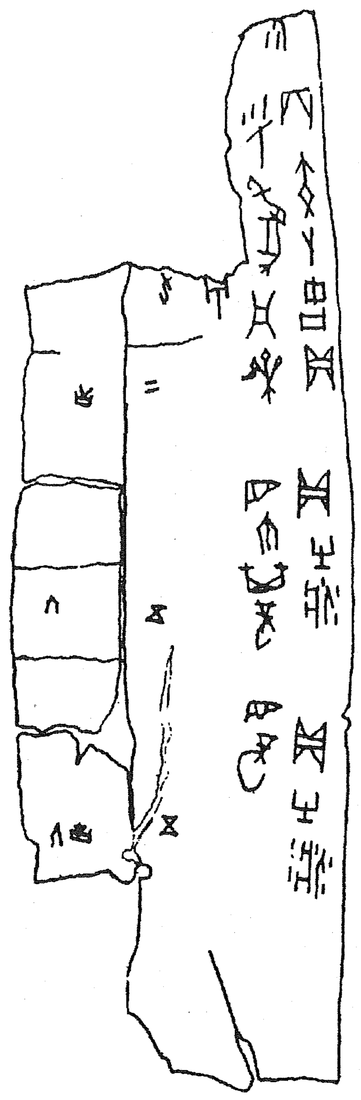
254

305



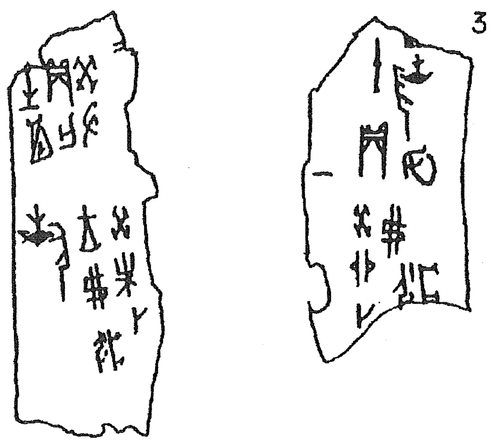
253

304



307

306

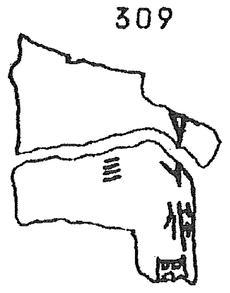


六五

256

255

309



308



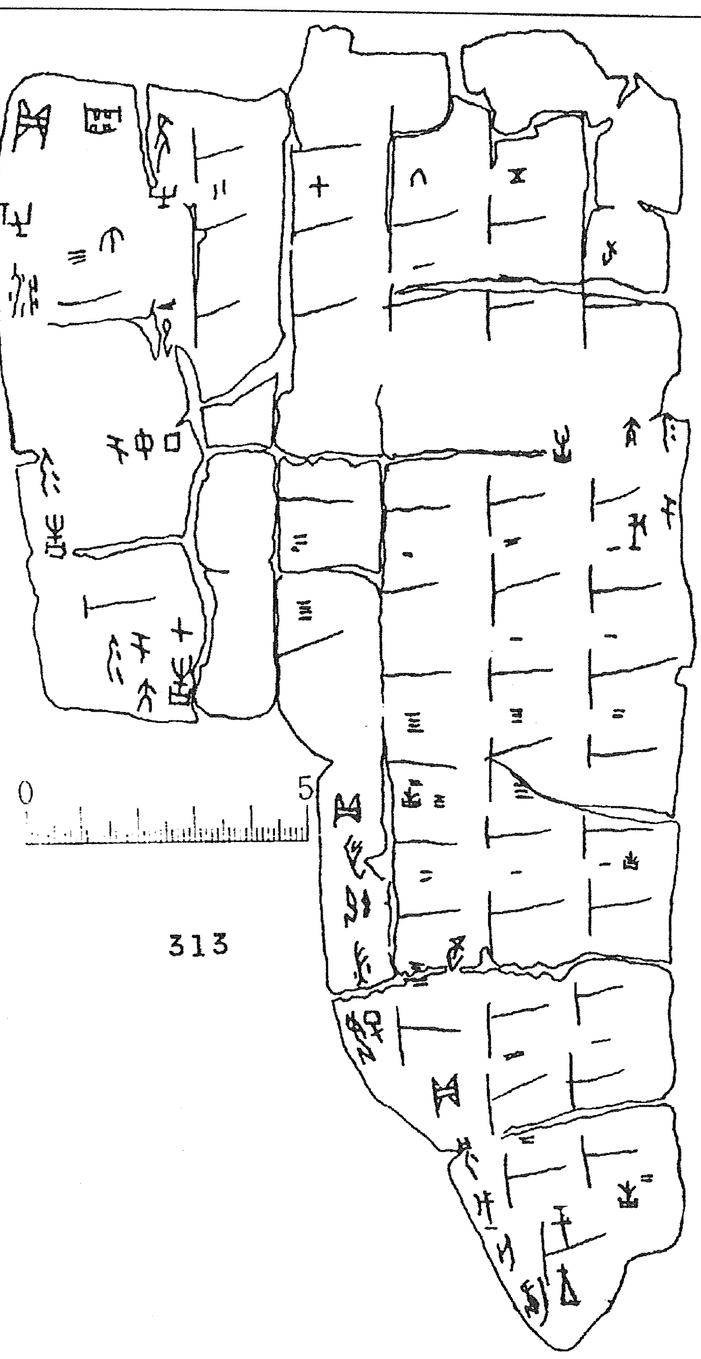
310



511

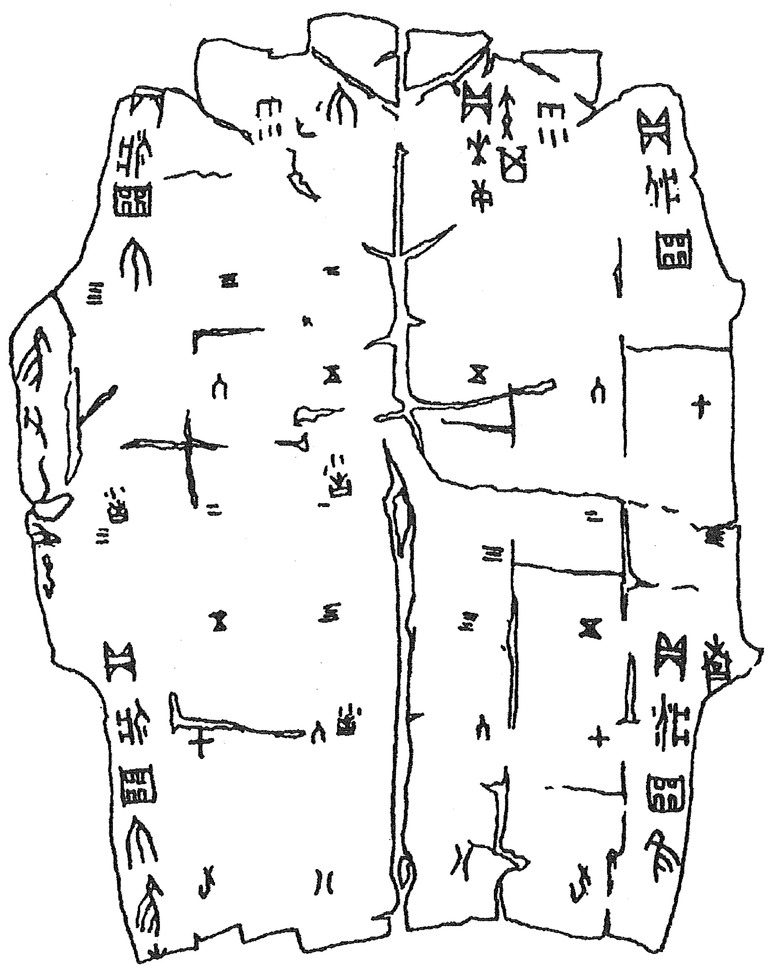


313

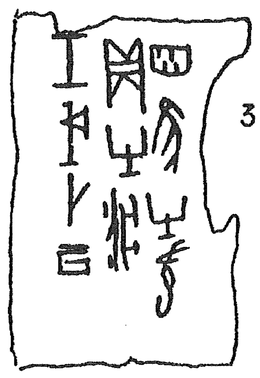


258 257

317



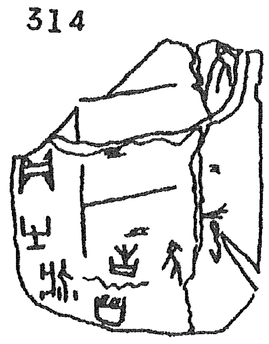
315



312



314

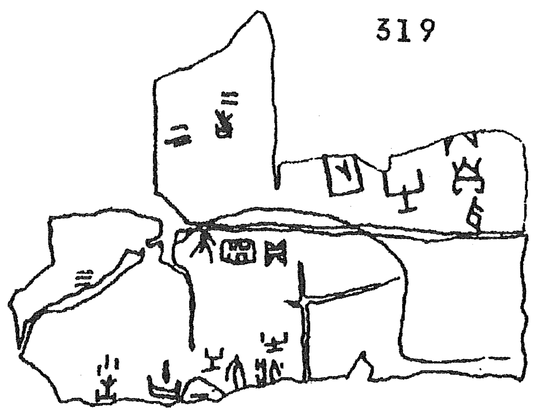


316



260 259

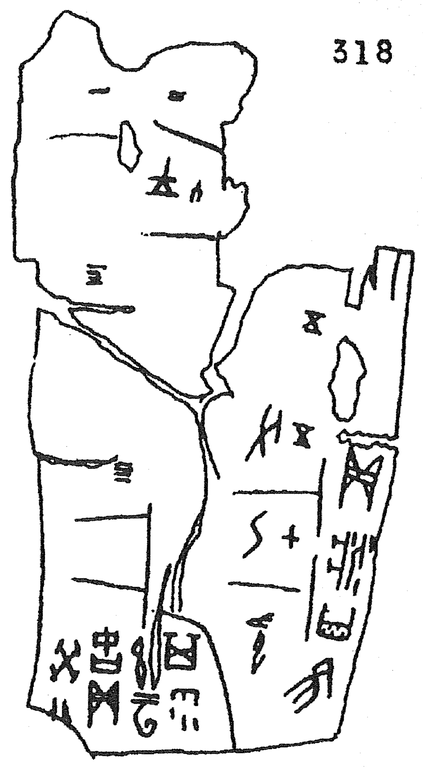
319



320

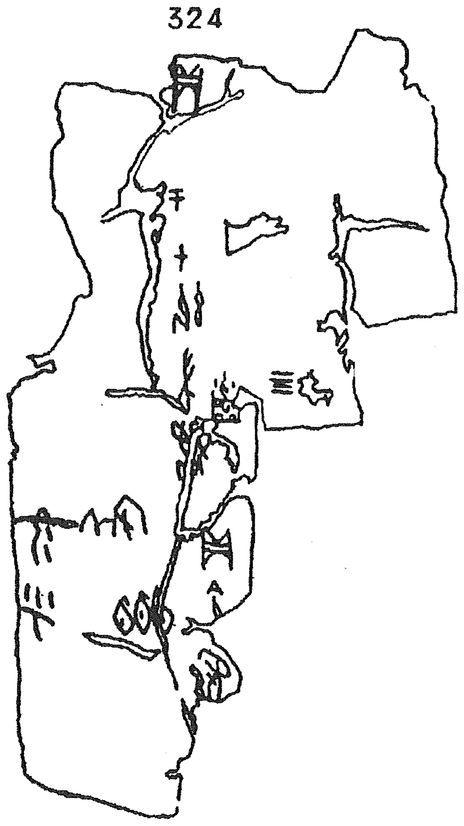


318



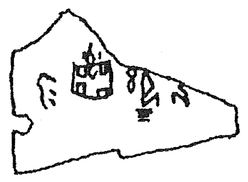
262

324



261

323



321



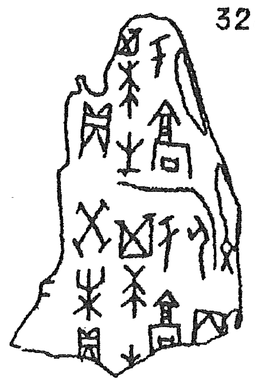
322



264

263

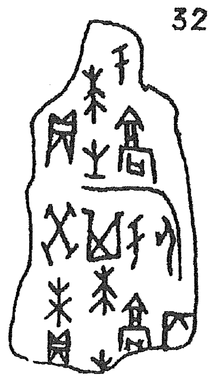
326



325



327

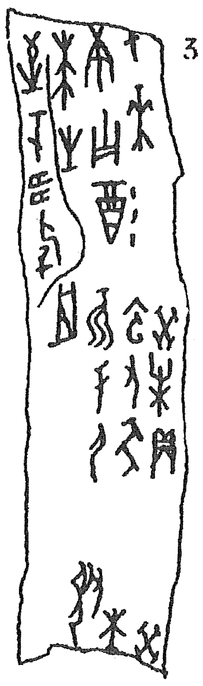


265

333



332

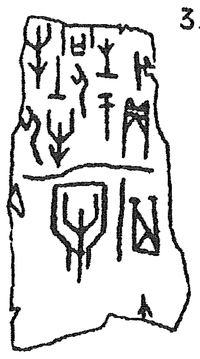


267

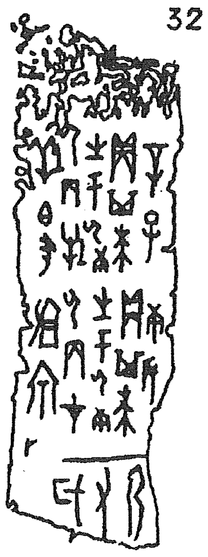
330



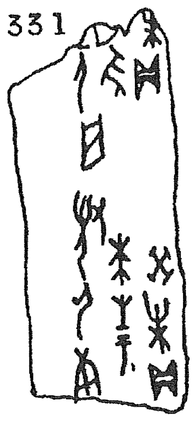
328



329

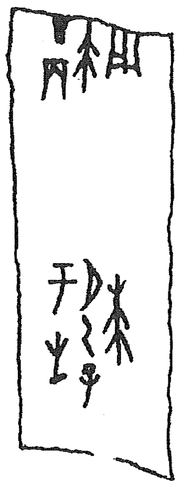


331



266

335



334



337



336



268

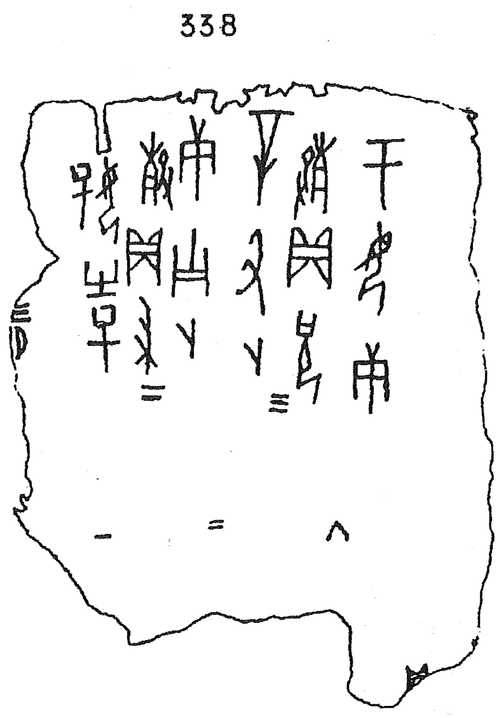
339



0 5

270

338



269

347



344

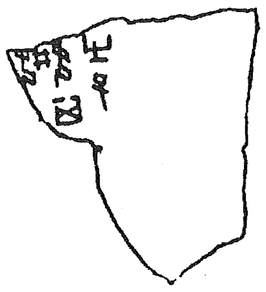


345



272

341



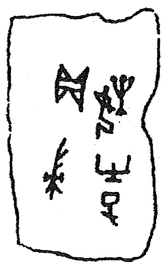
340



342

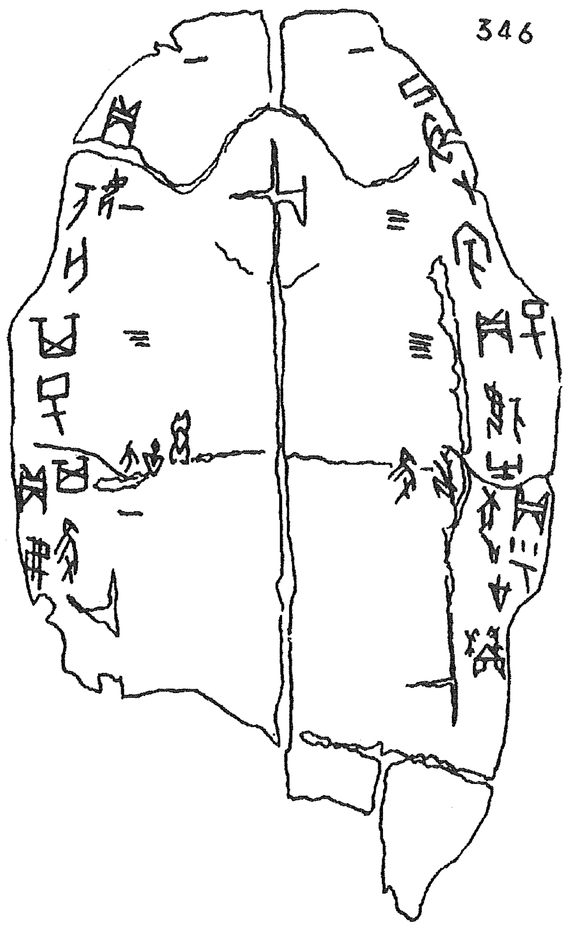


343

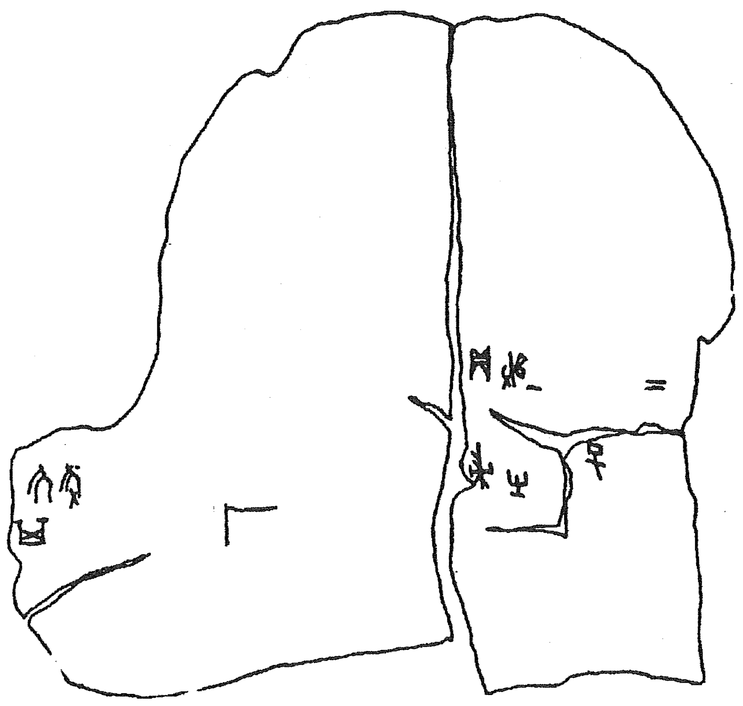


271

346

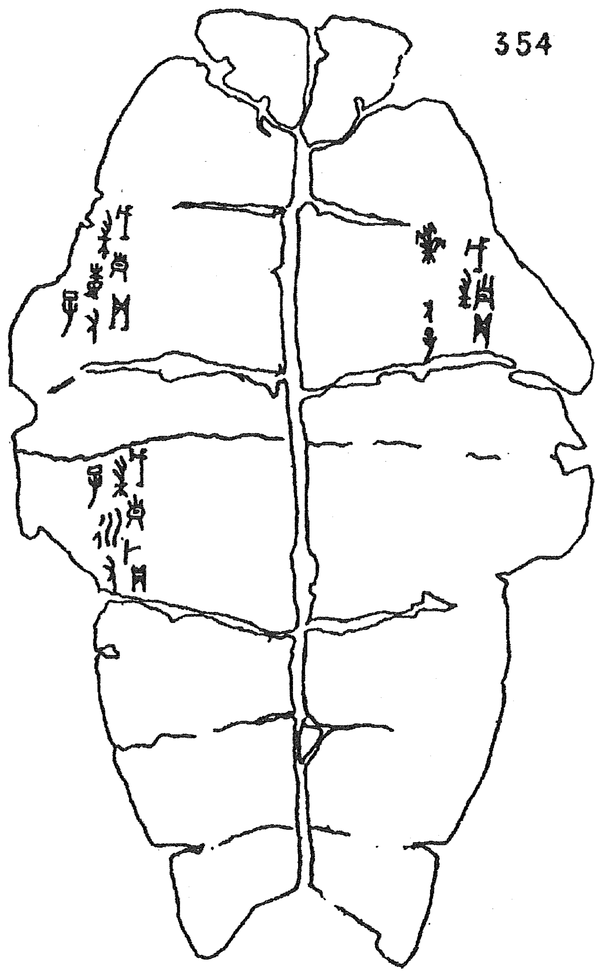


348



274

354



276

273

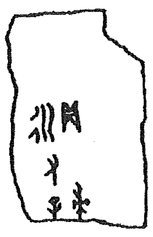
350



349



352



351

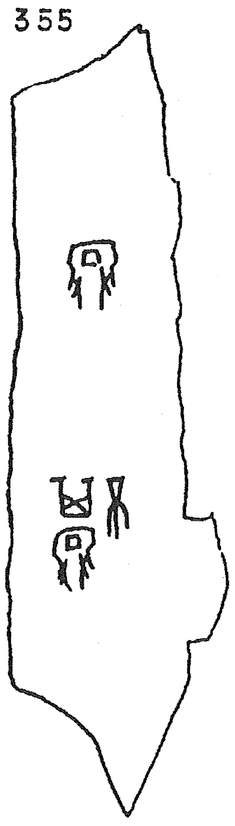


275

356



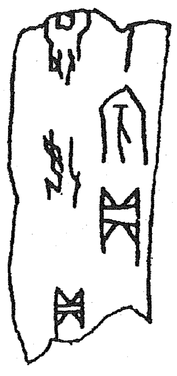
355



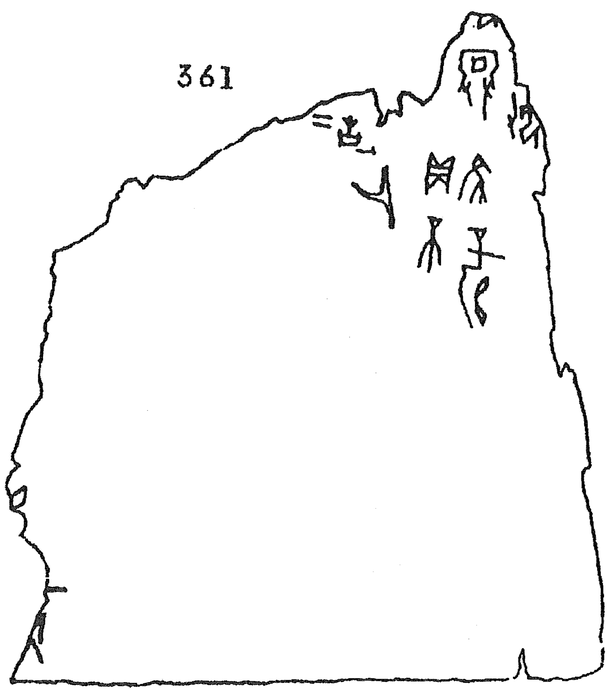
353



357



278

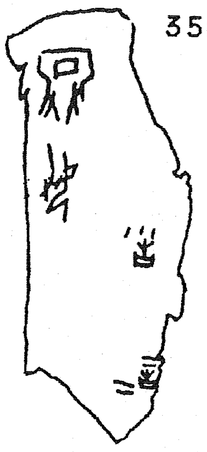


277

359



358



360



280

279

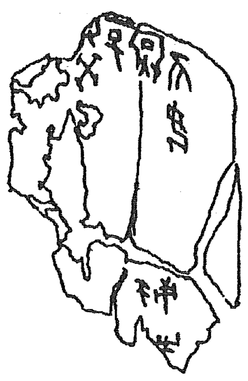
364



362



365

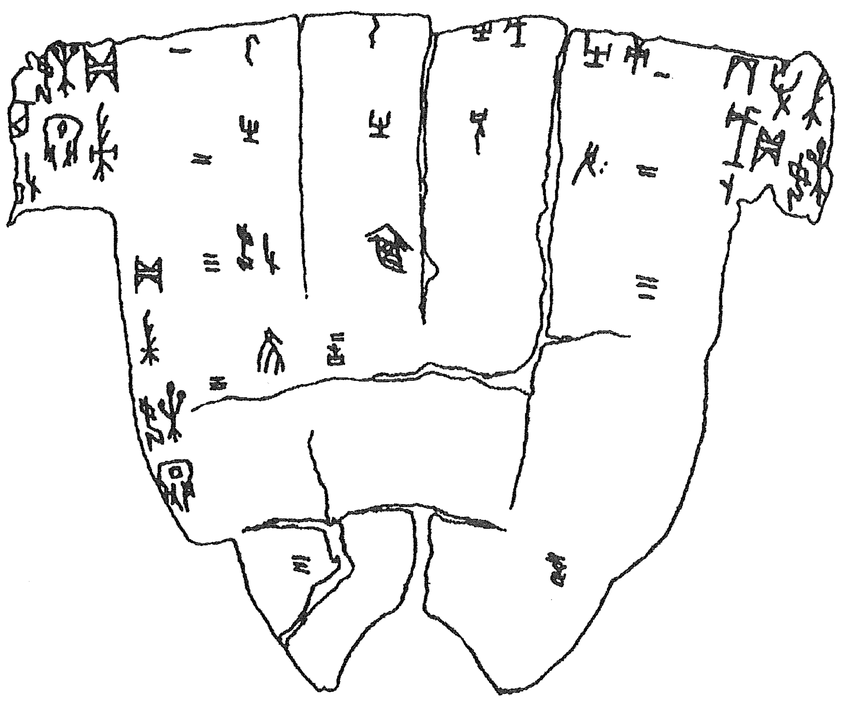


363



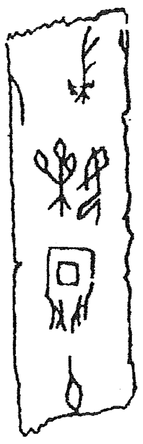
281

368



283

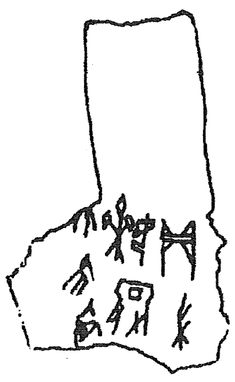
370



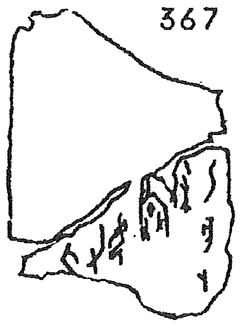
366



369



367

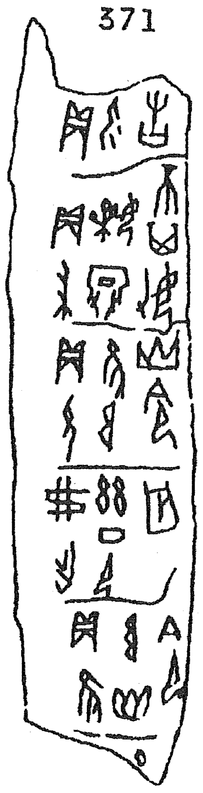


282

372

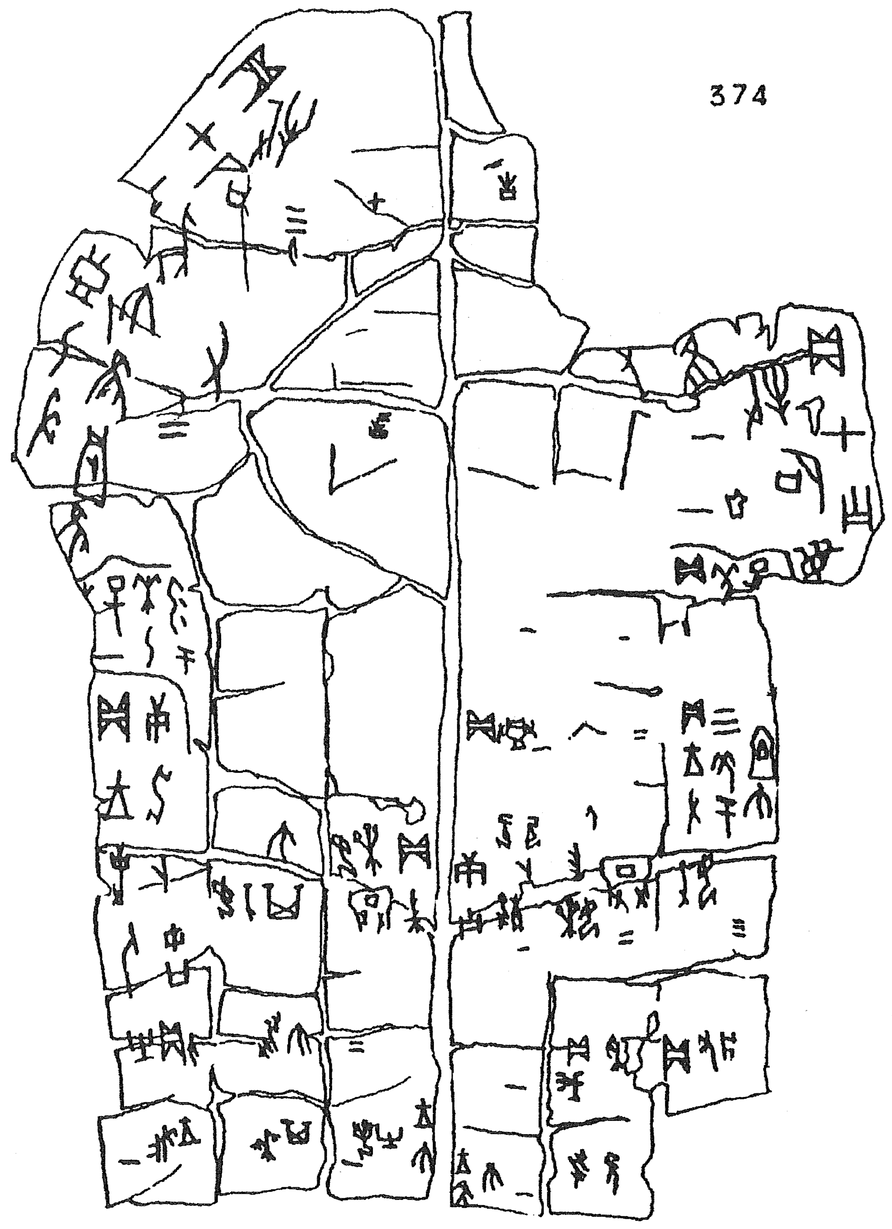


371

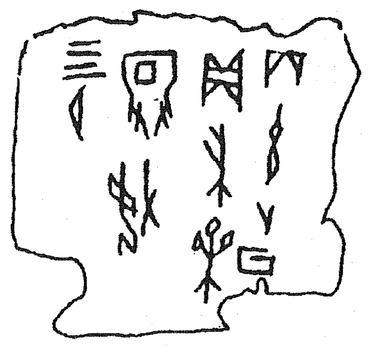


284

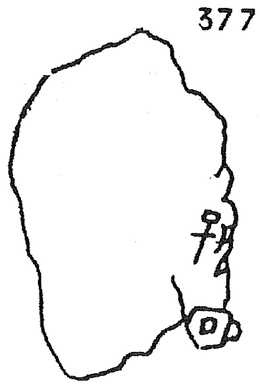
374



373



377



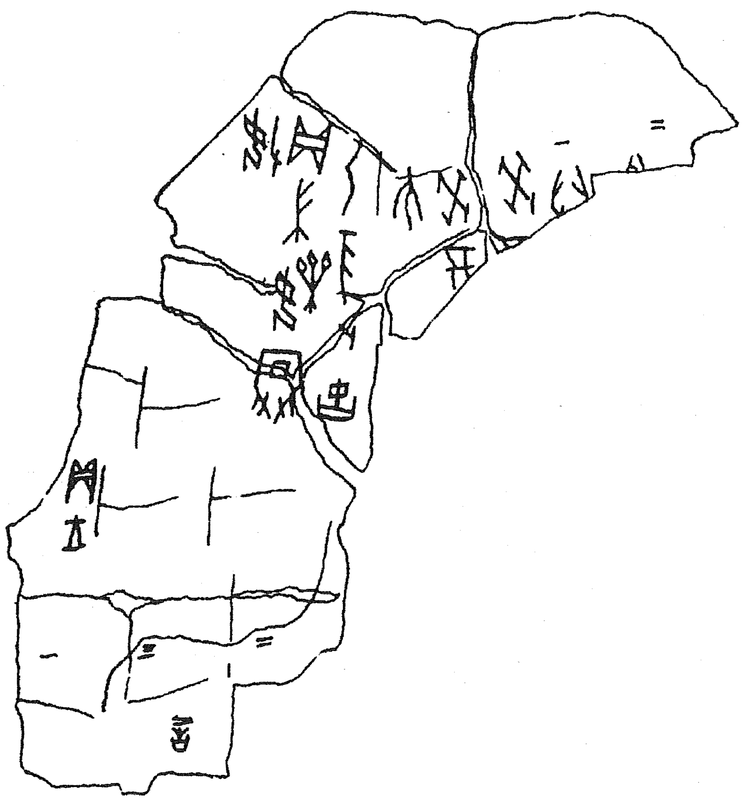
286

376



285

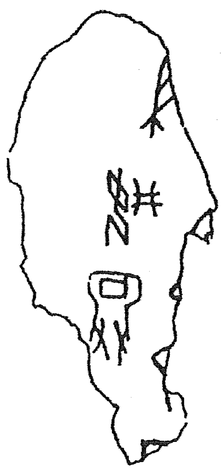
375



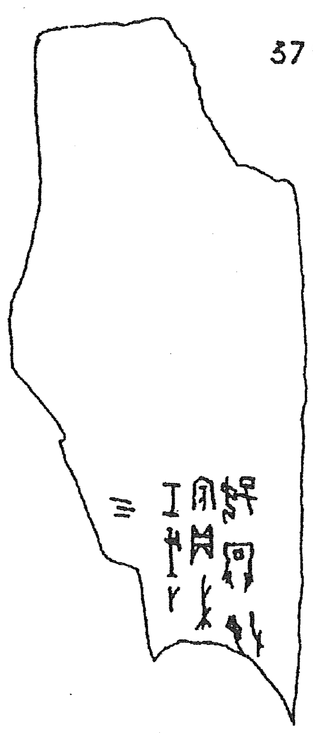
288

287

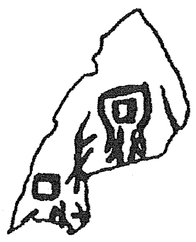
381



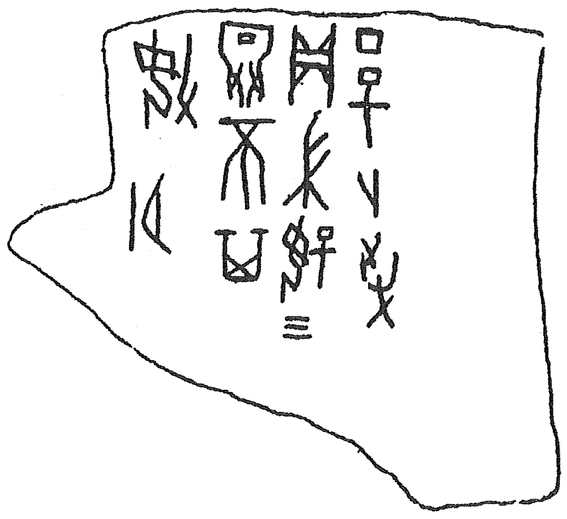
379



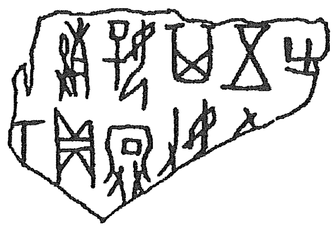
382



378

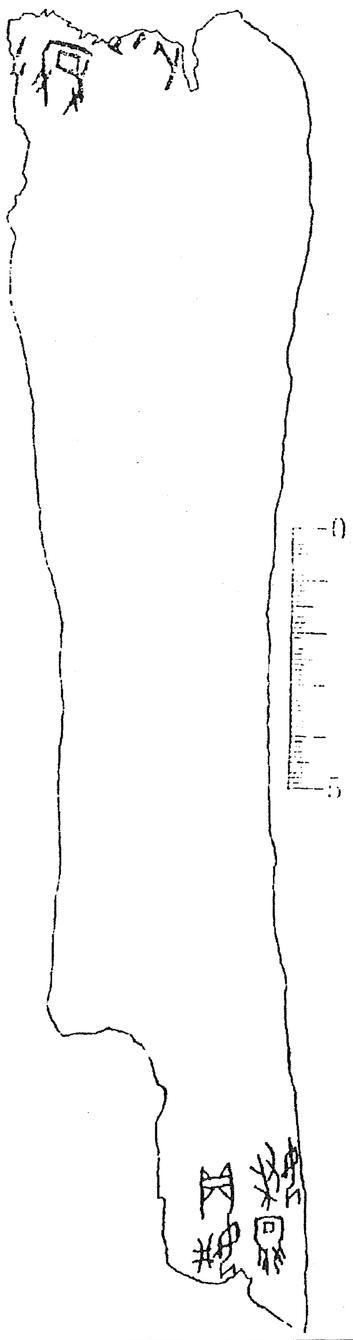


380



290

384



292

289

383

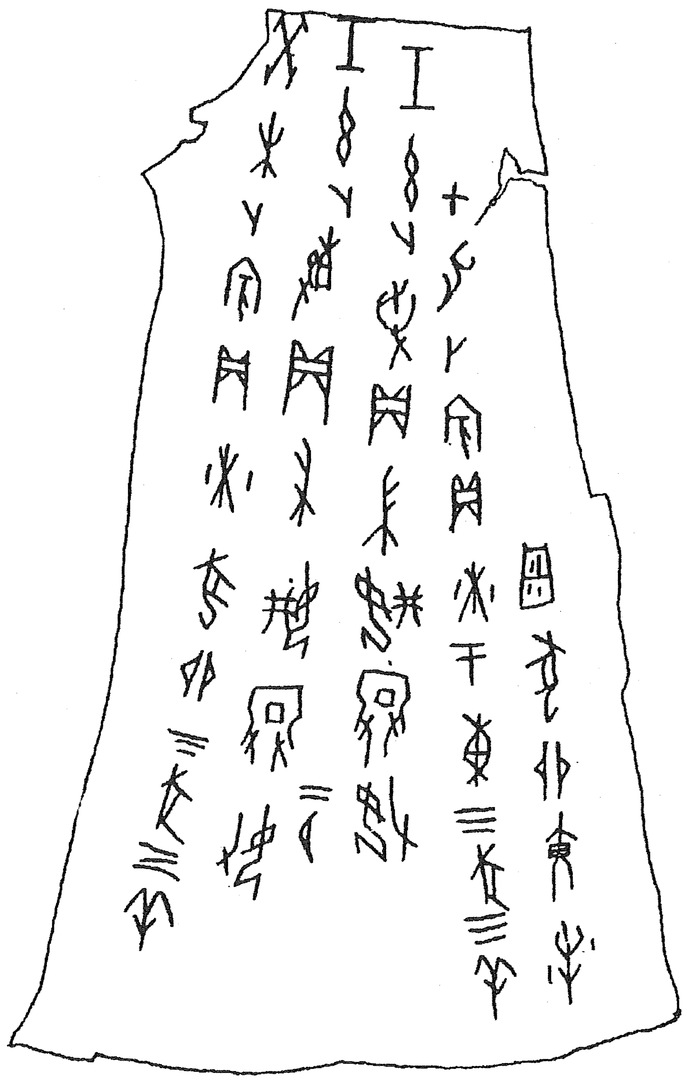


386



291

385



293

387



389



388

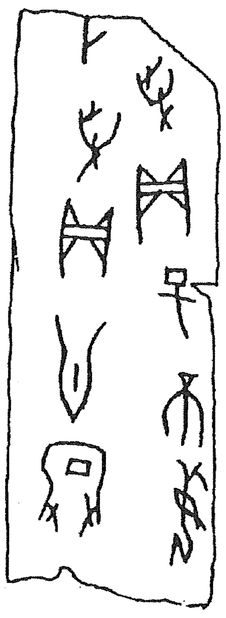


294

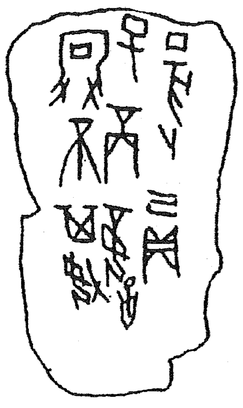
390



392



391



295

395



393



394



396



296

397



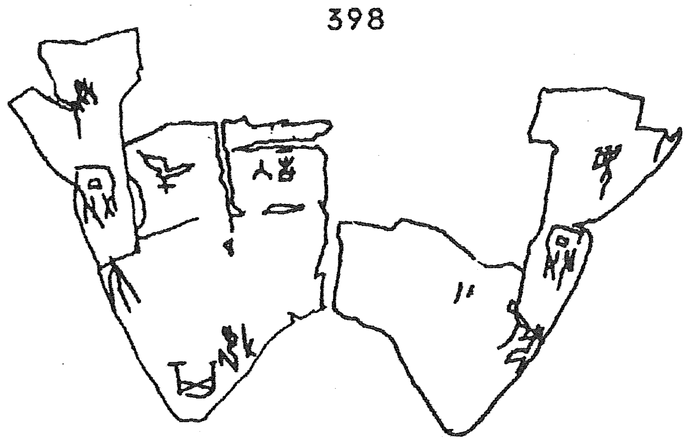
400



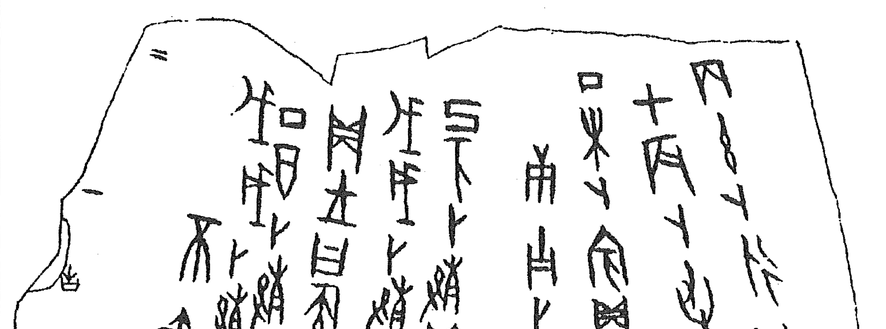
399



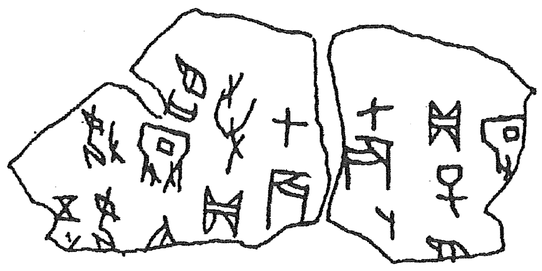
398



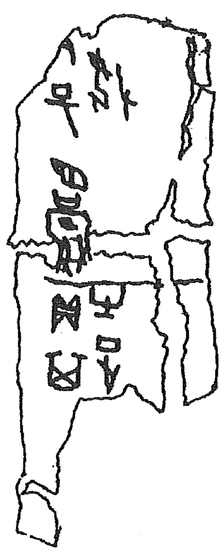
401



402



403



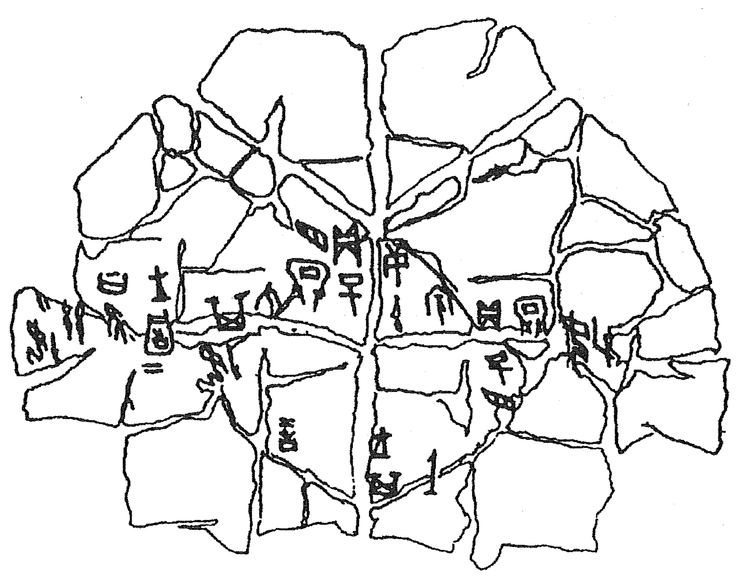
407



405



404



408

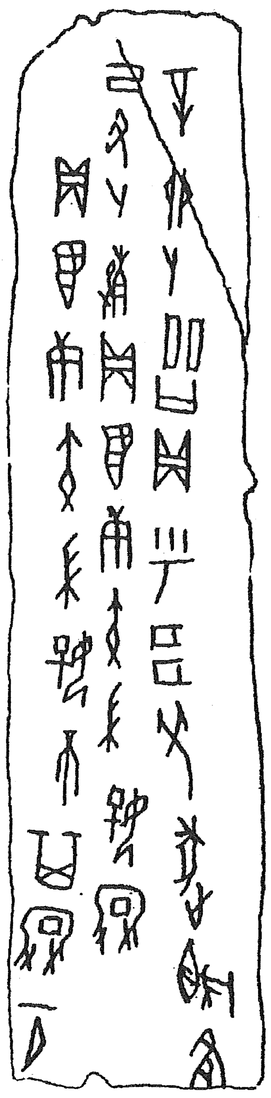


406

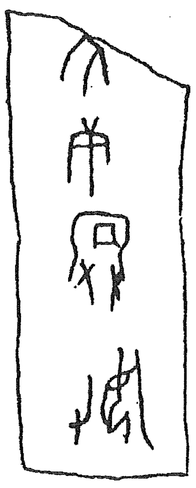


302

411

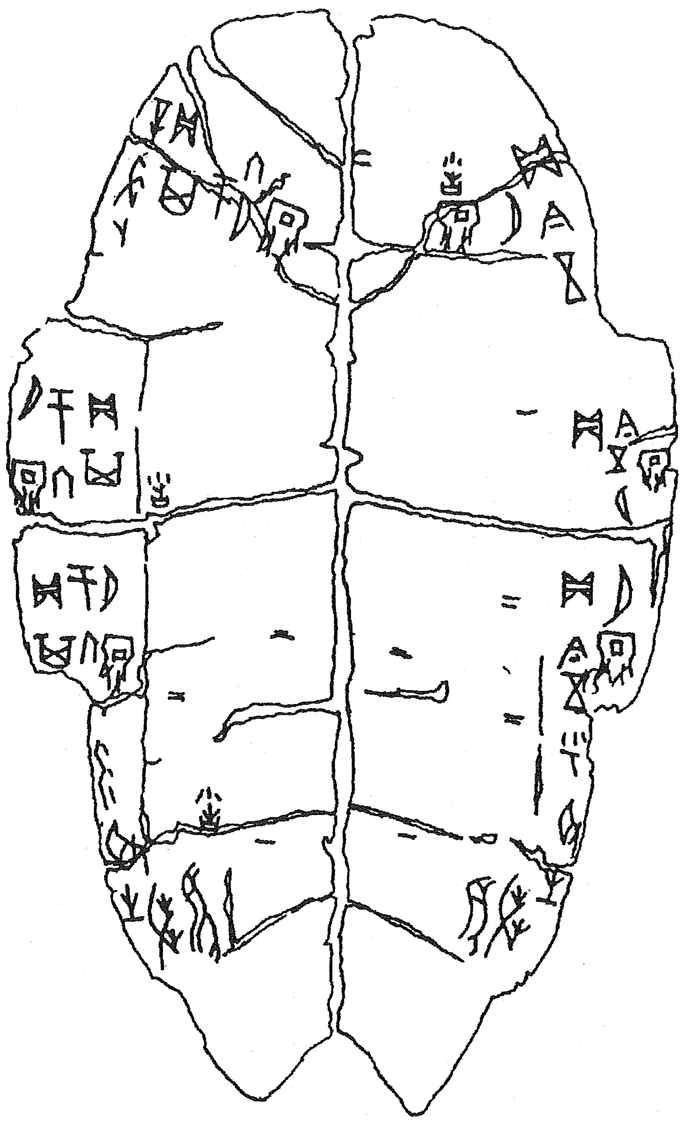


413



301

410



七七

304

303

414



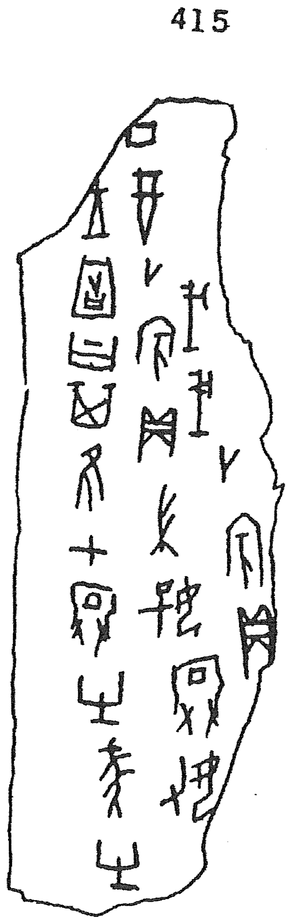
409



412

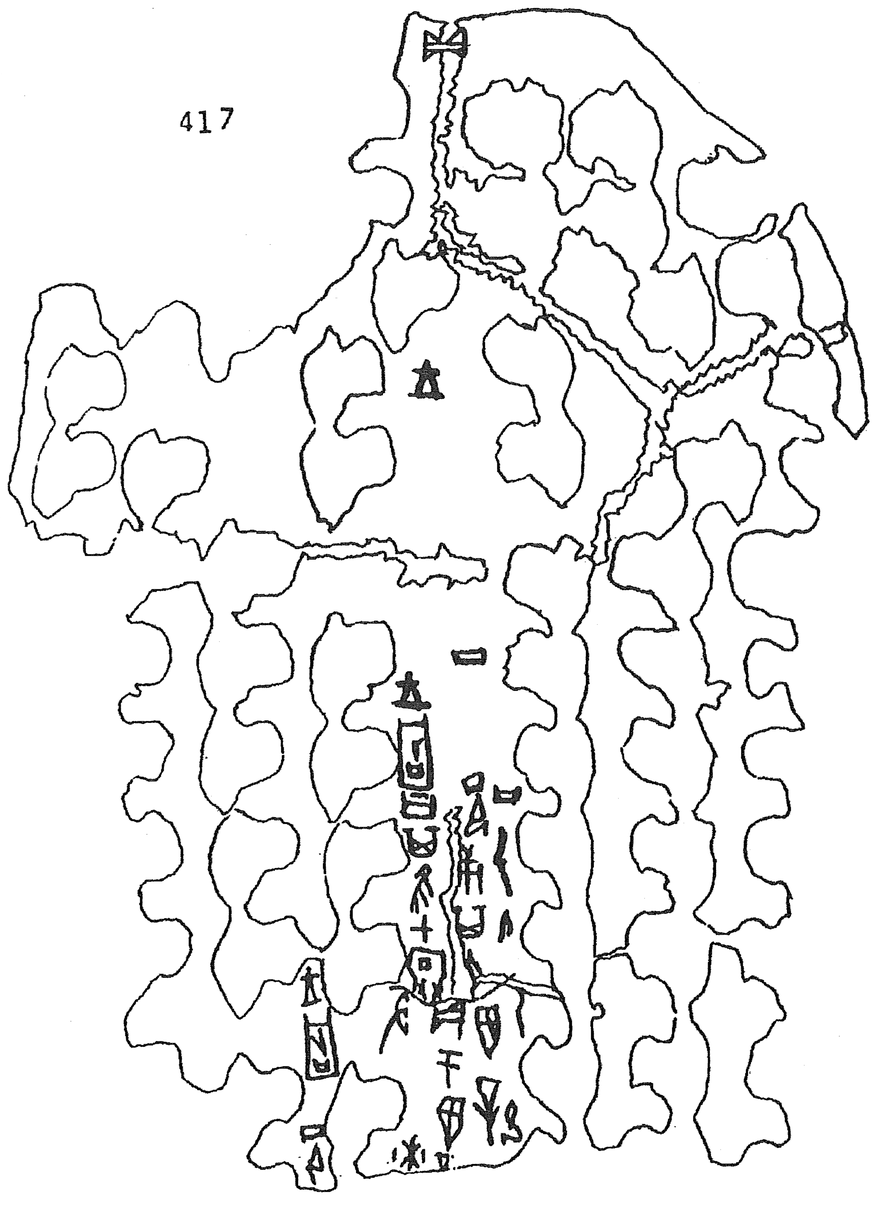


415



306

417



305

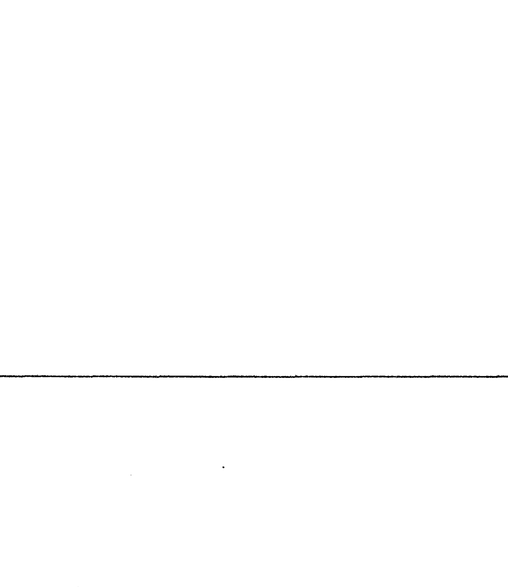
416



308

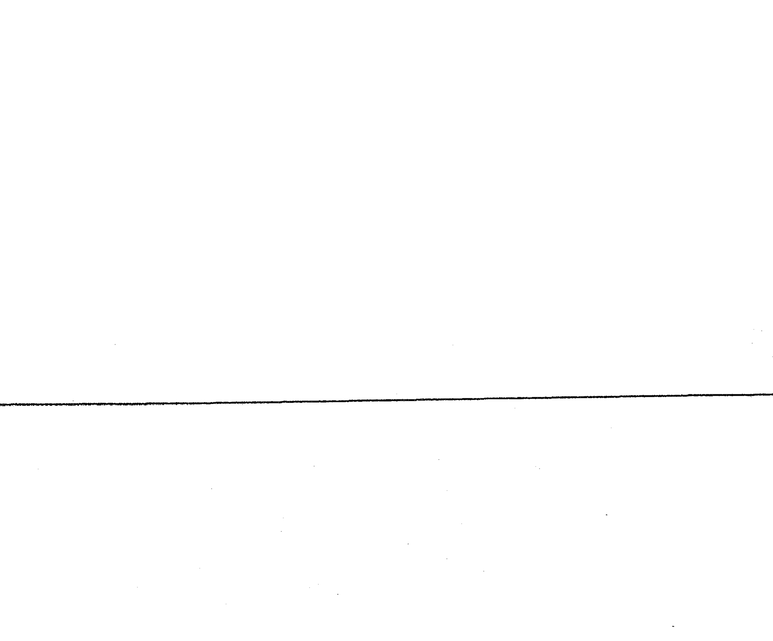
307

419



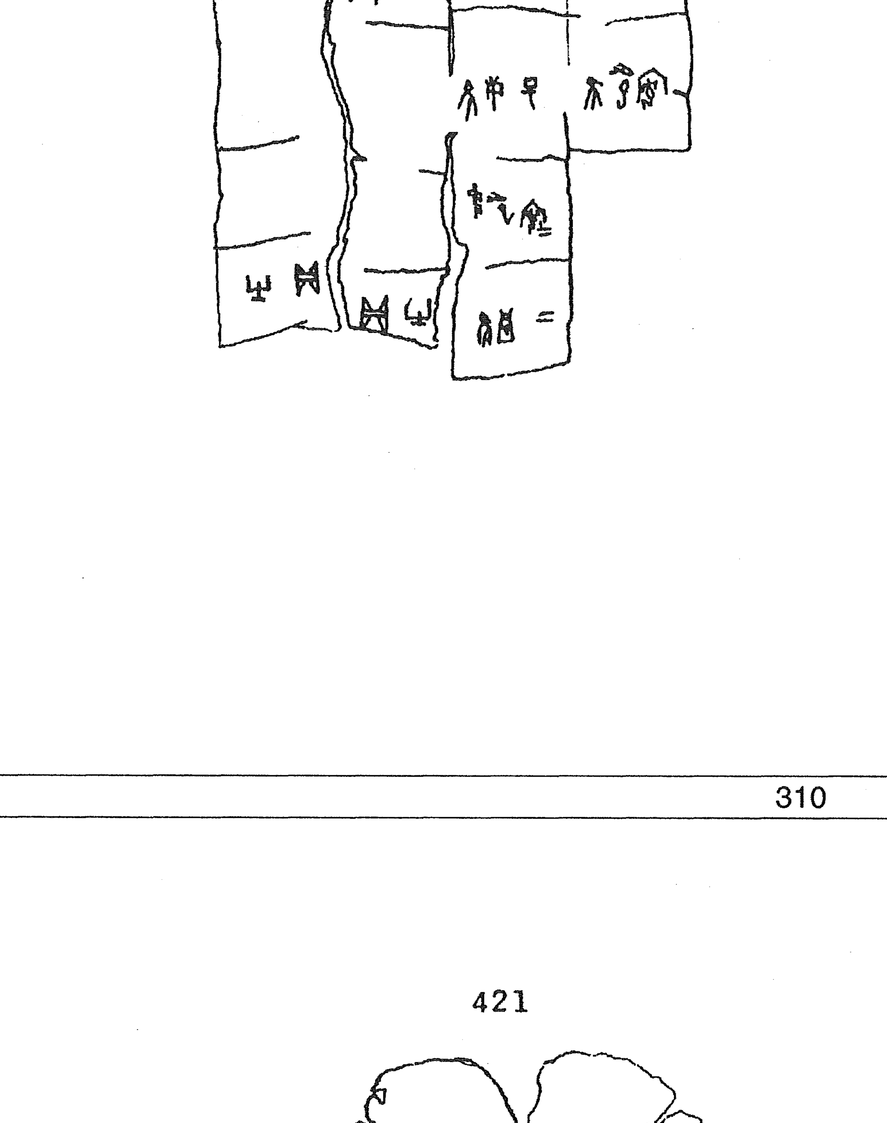
310

418



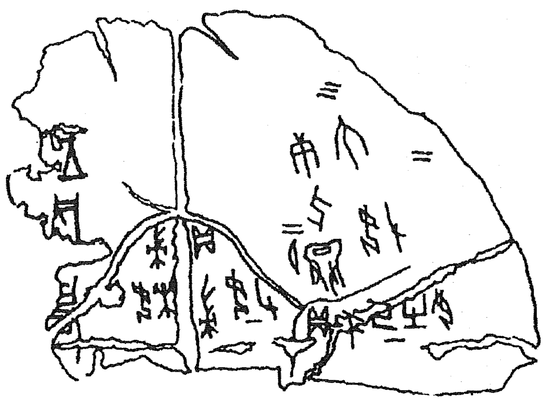
309

421



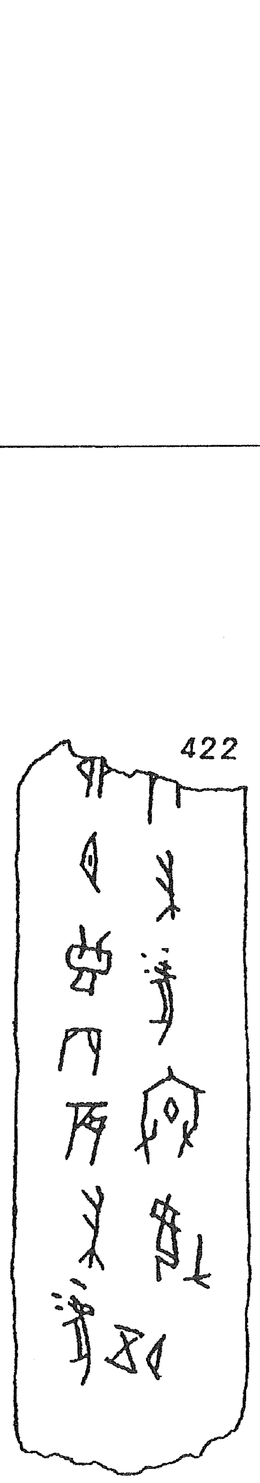
312

420

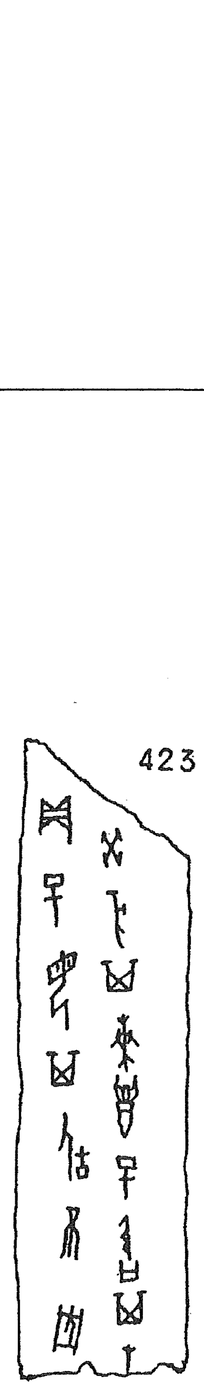


311

422



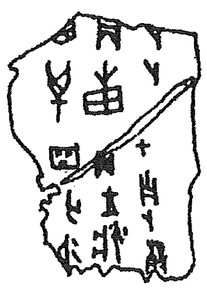
423



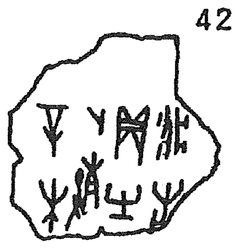
424



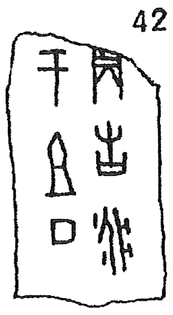
425



426



427



313

431



428



429



432



430

433

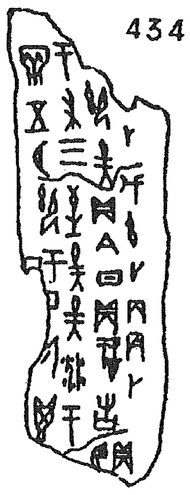
315

314

435



434



438



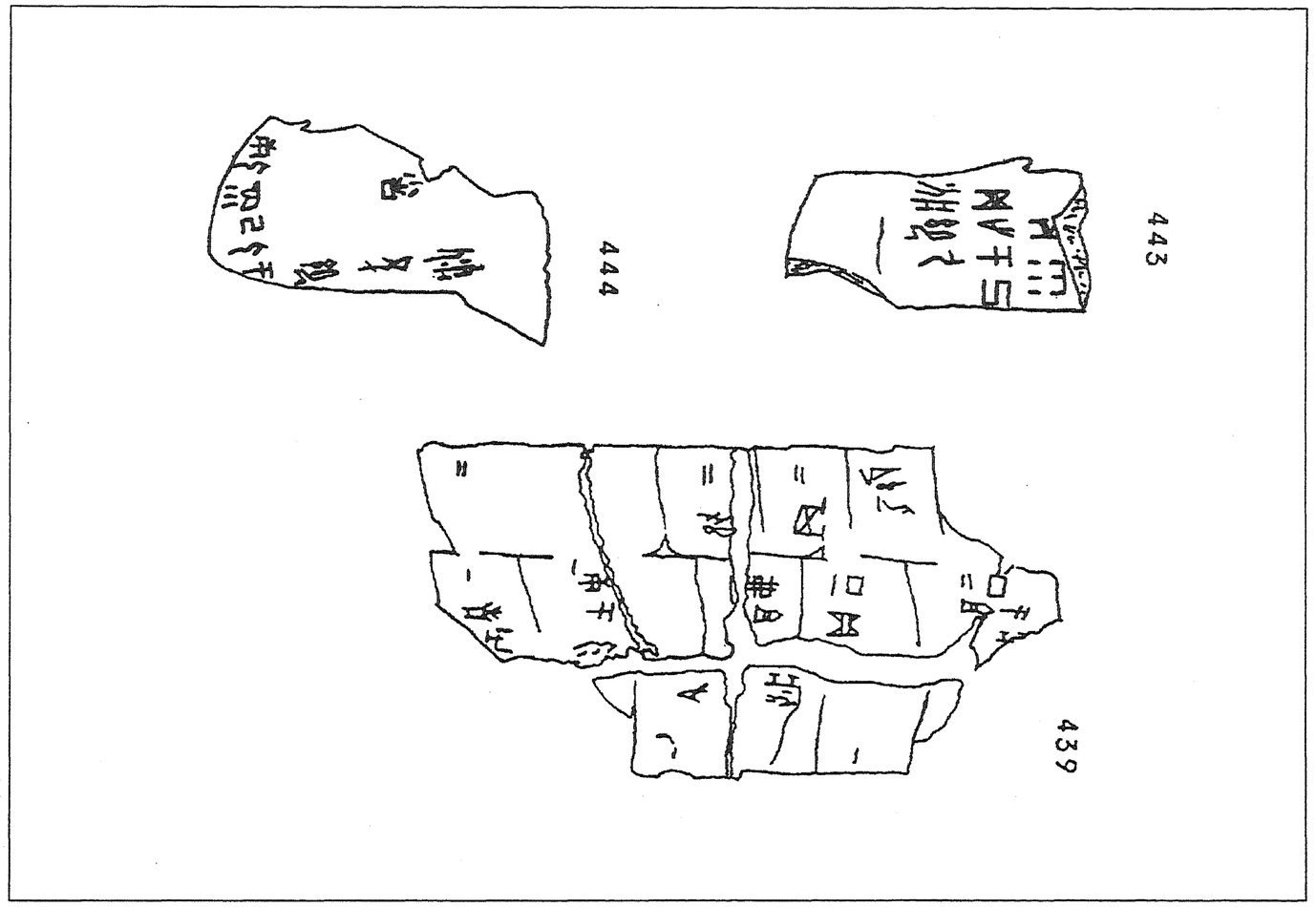
437



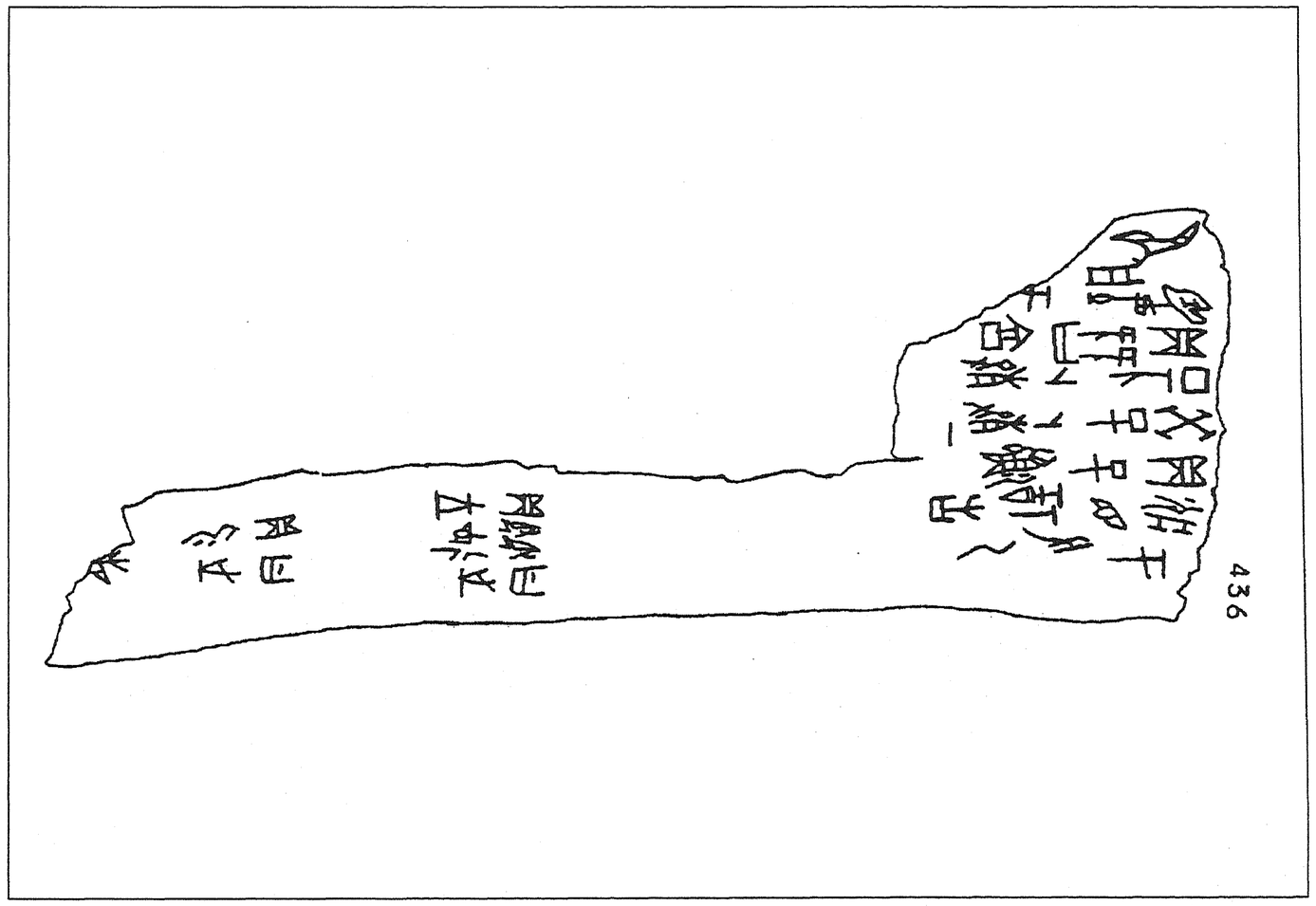
440



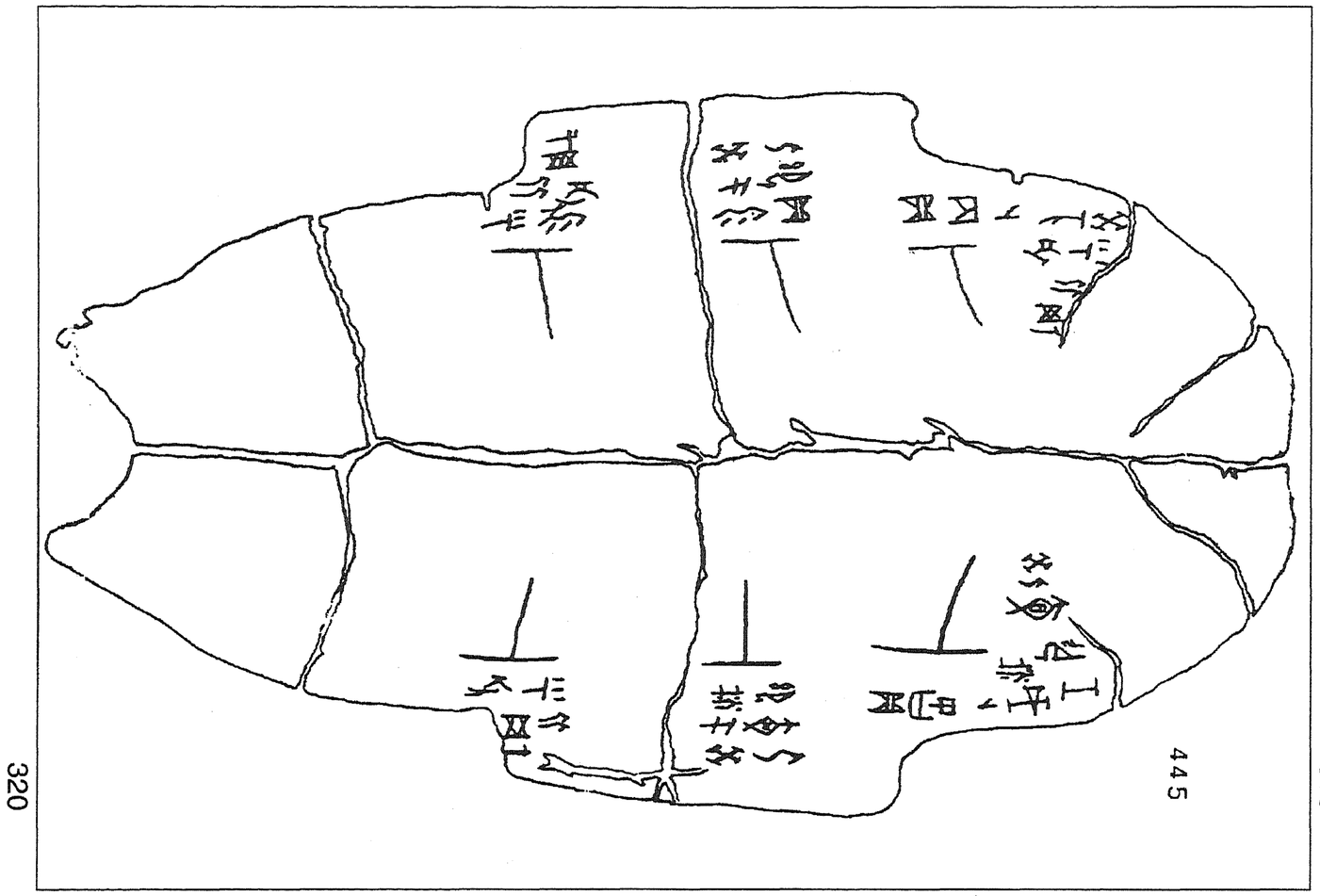
316



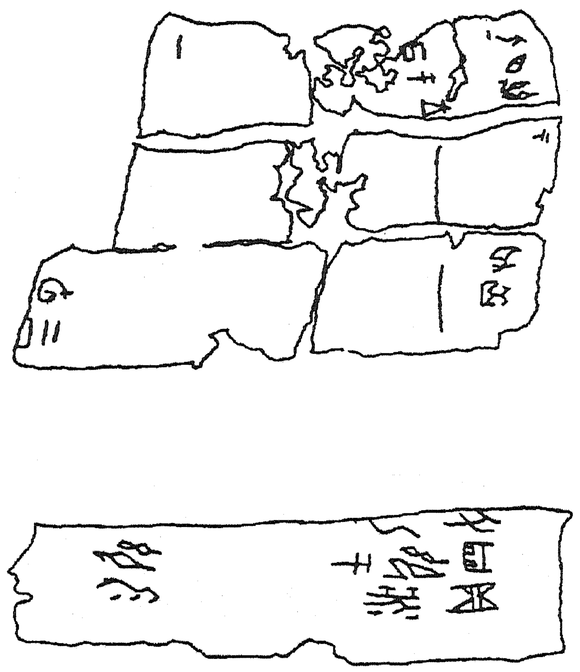
318



317



320



319

446

447

448

449

450

451

452

453

454

322

321

324

323

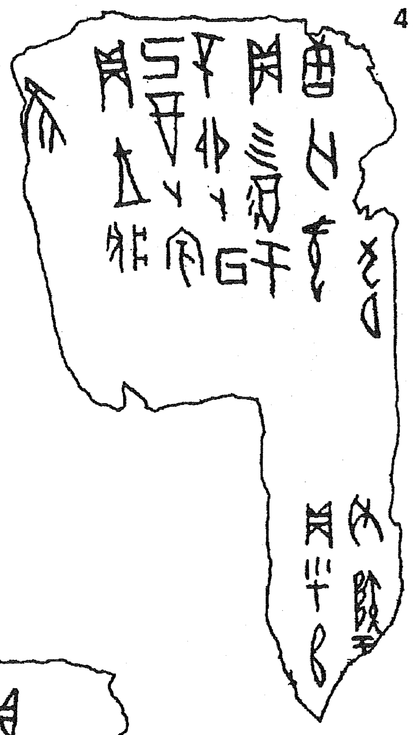
0 5

458



326

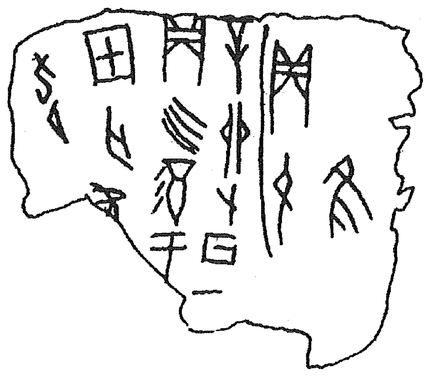
456



457

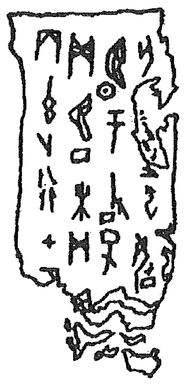


455

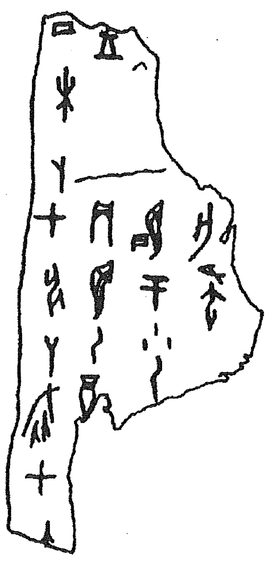


325

462



461

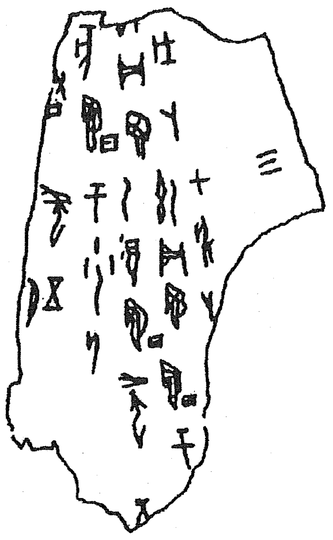


464

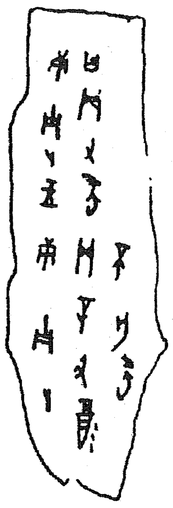


328

460

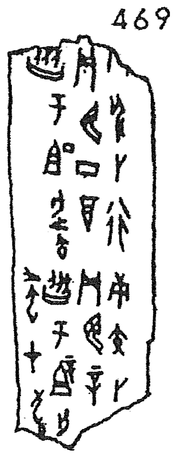


459



327

469



467



470



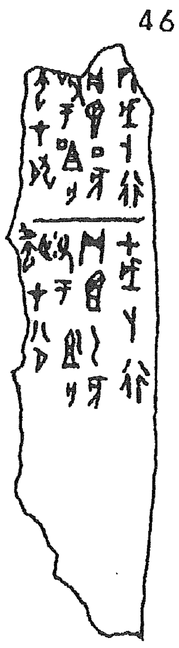


468

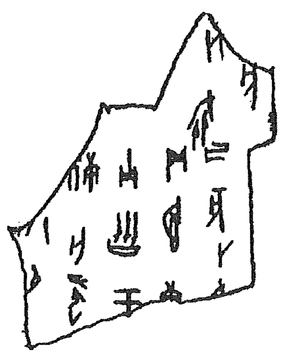
465



463

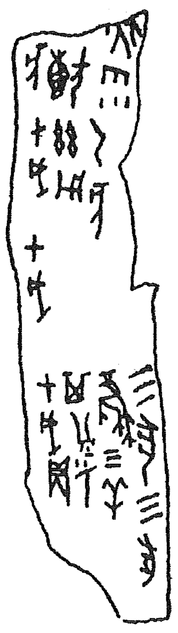


466



330

476



475

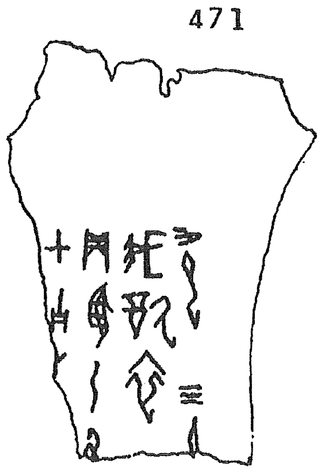


329

474



471



473

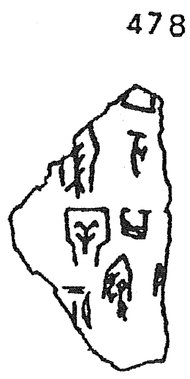


472

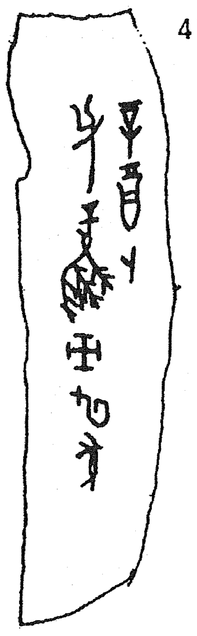


332

331



478



477



479

中國醫學之起源攷畧

一

傳世最早的中國醫藥書籍，要算神農本草經和黃帝內經。因此一般的講到中國醫藥的起源，都從神農、黃帝的時代算起。中國歷史上有沒有神農、黃帝這兩個人，在今天說來，實在大有問題，即使相信中國歷史上確實有神農、黃帝，也並不能就相信這本草經和內經是神農、黃帝做的。王應麟困學紀聞說：

「今詳神農作本草非也。三五之世，朴畧之風，史氏不繁，紀錄無見。斯實後世醫工知草木之性，託名炎帝耳。」

陳振孫書錄解題說：

「黃帝與岐伯問答，三墳之書，無傳尚矣。此固出於後世依託，要是醫書之祖也。」

司馬溫公與范景仁書也說：

「謂素問爲真黃帝之書則恐未可。黃帝治天下，豈終日坐明堂但與岐伯論醫藥鍼灸耶？此周漢之間醫者依託以取重耳。」

神農不做本草經，黃帝沒有做內經，是一個不爭的問題。所要研究的該是這兩本書的成書時代。

本草一名，最早見著錄的是漢書平帝紀、和楙護傳。平帝紀說：

「元始五年，徵天下通知逸經、古記、天文、歷算、鐘律、小學、史編、方術、本草，及以五經、論語、孝經、爾雅教授者，

在所爲駕一封軺傳。」

又樓護傳說：

「護少隨父醫長安，出入貴戚家，護誦醫經、本草、方術、數十萬言，長者咸愛重之。」

是不是元始所徵、與樓護所誦的本草，就是神農本草經？這是不能武斷確定的，但今本本草經之確爲漢代書，而成于太初以後，則從書的本身可以斷言的：第一，所記藥物產地有豫章、朱崖、趙國、常山、奉高、真定、臨淄、馮翊等郡縣名，建置都在戰國以後。顏之推以爲後人所屬入，非本文，蓋屬曲護之辭，不足信。第二，採藥時月，皆建寅歲首，陶宏景知道這建寅紀月，在太初改曆以後，所以也說：「漢

時之言，其所撰述，亦非一人之手。劉向指爲韓諸公子所著，程子謂出於戰國之末，而大畧如禮記之萃於漢儒，而與孔子、子思之言並傳也。」

邵雍皇極經世書說：

「素問陰符，七國時書也。」

程伊川說：

「素問之書，出戰國之末，氣象可見。若是三皇五帝典墳，文章自別，其氣運處絕淺近。」

郎瑛七修類稿說：

「宋聶吉甫云，既非三代以前文，又非東都以後語。斷然以爲

太初後所記。」這正是太初後所著的最好說明。第三，「上藥養命，中藥養性，下藥養病」的不老延年思想背景，決不能超越求神仙長生的時代。反觀山海經中記載藥物療疾之辭，何等簡樸、純古，其時代先後，都判然可別，根據這些証據，本草經成書在太初以後，實在可成定論。

內經是素問、靈樞、兩書的總稱。靈樞又名鍼經，她不及素問之古，宋元人多已言之。而素問一書，古人又都以爲作于戰國、秦、漢之際。

呂復說：

「內經素問，世稱黃帝、岐伯問答之書，及觀其旨意，殆非一

淮南王之作，子意鴻烈解中，文義實似之矣。」

以上諸家所說素問成書的時代，都不出戰國以後，但也不能確定究在何時。其實，這問題同樣也可根據書的內容，確定在東漢之世，決不早過新莽。最重要的証據是金匱真言論稱一日之間有：

「陽中之陽，陽中之陰；陰中之陰，陰中之陽」的交錯說法，粗粗一看似乎是一個陰陽五行的問題，但細加研究，却完全是根據殷曆與周曆兩種不同的曆法而來。原來殷曆以晨初爲一日之始，自今日之朝，迄於明日之朝爲一日。白晝代表陽，黑夜代表陰，原無異說。自漢以來，始以十二支紀時，以夜半之子時爲一日之始，而以亥時爲一日之終。于是晝夜之分以午時，即日中爲界。則白晝自子時至午時，雖名

白晝，實際一半尚在黑夜。是即陽中有陰了。黑夜自午時至亥時，名雖黑夜，一半尚在白晝，是即陰中有陽了。如此紀時，溯源實本周曆，尚書大傳說：「周以十一月爲正，色尚赤，以夜半爲朔。」據此，或有人會問，既然周代已如此紀日，何以確言內經成于東漢？這是從金匱真言論同時記歧伯所答、五方所應五藏之文，完全從淮南子墜形訓抄來的一點所可證明（論詳拙著金匱真言論補注）。因爲著書人既能抄及淮南之書，而又根據東漢流行紀時之法來論陰陽。他生活在東漢之世，我們實在無法加以否認的。

本草經與內經的時代既已明白，神農黃帝對于醫藥的傳說，就根本不復存在。但是中國醫學的起源悠遠，自有牠不可磨滅的歷史。這

埋葬的屍體周圍，散佈赤色的赤鐵礦細末，或者可以說有些藥物的意味。但是也並沒有更好的証據說明牠的作用。

今天，如果我們用新材料攷訂古史，就應該從殷商說起。因爲殷代甲骨文字的發見，使我們對于古代文化增加不少正確的認識。在醫學方面，正可以從甲骨文中尋出一個頭緒。

甲骨文沒有藥字，也沒有醫字。疾病兩個字，卻只見一個疾字。在文武丁時代「丮風出疾」的疾字書體，與毛公鼎「敗天疾畏」之疾字，同樣作从大从矢，象矢著人肌下。武丁時代的疾字作从廾从人加‼。舊釋以爲旁點像病時渙汗淋漓之形，然而根據文武丁時的書體推証，這些點實在也就是象矢鏃。而且「人」即是「尸」，「尸」古多用爲「

需要從地下的攷古材料，印證古代的記載，方能見得若干真相。

二

自從「北京人」化石在周口店發見，中國的史前時代驟然放長了五十萬年。五十萬年前的北京人，雖還介乎猿與人的階段，但是已經知道用火來燒煮食物。這最早人類的智慧，確乎超越其他獸類之上。我們知道，動物在感覺軀體有病時，常會本能的覓食某種植物來解救自己。想像「北京人」當時，對于疾病的感覺與處理，正與其他動物一樣，出於本能的要求，去覓食種種可以解救的東西。如此積累起來的經驗，也可以說是「嚐百草」。但是這樣的推想，今天並沒有証據可資証明藥物的發見。直到二萬年前的真人「上洞老人」出現，在他

夷」，所以武丁時代的疾字隸定之當即「疒」字。成十六年公羊傳：「王疾者何？傷乎矢也。」可見朔誼猶存。甲骨疾字，既已證明是傷矢的意義，可證先民的疾病觀念，初由矢石傷身而來。但是殷商甲骨文字，並非文字創造的時候，在這以前，更有一個很長的時期，在創造並使用文字。因此由矢石傷身引起的疾病觀念，應該更有牠悠久的歷史。

攷古學上把石箭簇的產生，列爲細石器文化標準石器之一。我國境內，細石器文化之最古者，屬於中石器時代，即舊石器與新石器的過渡時代。距今約爲一萬至二萬年。這一—二萬年的間隔，應該是疾病觀念建立的時期，可見我們祖先對于疾病的認識，是遠在殷商之前的。

甲骨文雖沒有藥字，卻有百草所釀成的酒。如：

「其登新𡆥，二牛用卯。」粹九一〇。

「新𡆥在且乙。」粹九一一。

「于翌日癸登新𡆥，王受又。」粹九一二。

「𠂤百𡆥百羌卯二百宰。」佚五四三。

詩江漢有：「秬𡆥一卣。」毛傳：「秬，黑黍也，𡆥，香草也。築煮合而鬱之曰𡆥。」說文：「𡆥，以秬釀鬱草，芬芳攸服，以降神也。」

白虎通攷黜篇：「𡆥者，以百草之香、鬱金、合而釀之成𡆥。」這裡的百草，即是百藥，所以尚書稱：「若藥不瞑眩，厥疾弗瘳。」瞑眩爲服藥後的反應現象，正可證明殷人對於藥性，亦已有很深刻的認識。至於伊尹制湯液之說，最早見於晉皇甫謐甲乙經序，今卜辭中有伊尹

世本：「巫咸初作醫。」玉海六三引。

世本：「巫咸、堯臣，以鴻術爲帝堯之醫。」御覽七二〇引。

巫彭、巫咸在山海經的傳說中，又是採藥的神醫。

大荒西經：「有靈山：巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅，十巫從此升降，百藥爰在。」

海內西經：「巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窫窳之尸、皆操不死之藥以距之。」

郭璞注：「皆神醫也。」這些神醫確然可攷的，還祇有巫彭與巫咸兩人。他倆在古籍裡也曾被誤作一人，而七見于楚辭。所以王逸楚辭注說：「彭咸殷賢大夫。」顏師古漢書楊雄傳注：「彭咸、殷之介士。」

其人；制湯液之說，尚難確證。惟古來傳說：伊尹負鼎干湯，曾經做過庖人，而呂覽本味篇所記說湯至味之論，也極爲詳盡，或者他能知庶物療疾，真如皇甫所說，亦未可知。

甲骨文沒有醫字，古時是巫醫連稱的，論語說：

「南人有言曰：人而無恒，不可以作巫醫。」

可見孔子之世，巫醫還屬同類。追溯遠古，醫術實自巫術孕育而來。所以古籍相傳，最初作醫的是巫彭與巫咸。如：

世本：「巫彭初作醫。」山海經海內經注引。

呂覽勿躬：「巫彭作醫。」

說文：「古者、巫彭初作醫。」

他們雖把彭咸誤合爲一人，但指爲殷人，則不誤。王闓運楚詞釋、曾推闡戴震之說，以彭爲老彭，咸爲巫咸。而顧頡剛引山海經、以爲即巫彭、巫咸之合稱，可稱卓見。巫彭之名在卜辭中僅一見：

「辛丑卜亘貞：乎取彭。」前五、三四、一、

這一版是武丁時代的卜辭，同版左辭有：「乎取冒父弗。」案：冒父爲人名，因此可推證這彭也是人名。卜辭中別有一位貞人名彭，他已經晚在廩辛康丁之世，與這彭的時代不符。論語有孔子竊比之老彭，國語鄭語有曾做商伯之大彭。但其時代均難指明。我以爲應是墨子貴義篇所記：「爲陽執御者，彭氏之子」的彭氏。應該定在大乙之世。

這與伊尹制湯液的傳說，時代相近。

巫咸之名，見於卜辭者很多。或單稱咸。如：

「癸酉卜，出于咸，六月。」前一、四四、一。

「貞：今日出于咸，三牛。」屯乙二三〇七。

「乙亥卜爭貞：舉于咸，十牛。」前一、四四、二。

「戊戌卜設貞：宙咸先酒。」屯乙一九〇四。

也稱戊咸與咸戊。如：

「☒戊咸☒王。」鐵九二、一。

「貞：出于咸戊。」前一、四三、五。

「貞：出咸戊。」屯乙七五三。

卜辭之戊即是巫字。巫咸的時代當大戊之世。尚書君奭說：

更有祖甲取消卜疾的革新，這革新正可反映當時深知藥物治病的效用。這些燦爛的成就，沒有甲骨的發見，我們是不知道的。董理了殷商醫學的真相，才能夠瞭解中國醫學一脈相承的淵源，才能猛省中國醫學應該努力的方向。

三

殷人對于疾病的貞卜，有一個專門的名詞叫「疾卜」。此版卜辭著錄在戩壽堂所藏殷虛文字三四頁六版，殷契佚存九六五版，殷虛書契續編六卷二六頁八版。三書所錄相同。凡屬「疾卜」的卜辭，都是有無對貞，如：

「貞：出疾。」屯乙五五九八。

「貞：亡疾。」零七八。

「其出疾。」掇七一六。

「☒不其出疾。」屯乙一七七二。

出有六義，其一爲有無之「有」。所以出疾，就是有疾。亡，古音讀無，亡疾、就是無疾。這樣的貞卜，都在未病之先，這一點，與周代就不同。周禮春官：「以邦事作龜之八命，其八曰瘳。」鄭氏注謂：疾瘳不也。問病之瘳不瘳，當在既病之後，這比之殷人在未病之先卜問病不病，似已有進一步的認識。而殷人所以時時卜問有疾與否，實在也是根據於病因的理解。我整理卜辭的結果，知道殷人對于病因的看法有四種。第一，疾病是天帝所降的。如：

「丁巳卜貞：亡降疾。」林二、二一、八。

「□□卜貞：亡降疾。」林二、二一、一二。

殷人貞卜的對象爲「帝」，即「上帝」，也即是「天」。卜辭更有「帝其降堇」，「帝降若」，「帝降不若」。都明言「帝降」，而以「帝」爲至上神。這裡的「亡降疾」，猶言帝不降疾，是可證明殷人視病因之一爲由天而降的。

第二，是鬼神祟禍。如：

「□□卜㱿貞：出疾隹出𡆥。」鐵一五三、一。

「丁巳卜貞：疾不希。」虛二八七。

希字爲祟之假字，已成定論，卜辭𡆥、希每同用，殆亦同義。說文：

「祟，神禍也。」莊子天道篇：「其鬼不祟。」急就篇：「卜問譴責父母恐。」顏注：「鬼神譴責，用致禍祟。」都說祟爲鬼神之譴責。卜辭中所見爲祟之鬼神，可謂五花八門，什麼都有。如：

「庚戌卜㱿貞：蝕𡆥我。　五月

庚戌卜㱿貞：蝕不我𡆥。」屯乙四六八三。

「庚戌卜爭貞：羔𡆥我。

庚戌卜爭貞：羔不我𡆥。」屯乙五二七一。

「貞：隹季𡆥。」契六〇九。

「貞：王亥希我，

己未卜爭貞：王亥希我。」屯乙五四〇三。

「壬寅卜㱿貞：河弗𡆥王。

壬寅卜㱿貞：河𡆥王。」屯乙五二六五。

「貞：上甲希王。」林二・三・一五。

「大丁𡆥我。」屯乙一九二四。

「乙亥卜王貞：𠂤大甲其𡆥我。」錄二五〇・二七二合。

「□巳卜㱿圅：大戊希禍。」林一・一二・一〇。

「貞：且乙其𡆥王。

貞：且乙弗𡆥王。三月。」屯乙三一八六。

「貞：隹亞且乙𡆥王。」契二五三。

「貞：且辛希王。」屯乙九〇三。

「甲子卜貞：𢀛甲𡆥王。二月」後上三・一七。

「且丁弗希王。」庫六一三。

「貞：且戊不𡆥。」卜通別二中村七。

「南庚𡆥王。」續一・二八・五。

「陽甲𡆥王。」屯乙二一一三。

「貞：父甲不我𡆥。」林一・二・八。

「父庚𡆥王。」屯乙一〇六三。

「貞：父辛弗希王」屯乙二五八九。

「貞隹父乙𡆥。」誠三一三。

「兄丁𡆥王。」前一・三九・二

「佳兄戊𢦏。」珠九七三・

「高妣己𢦏王。

貞：高妣己弗𢦏王。」屯乙三四二九・

「貞：不佳妣己𢦏。」簠三・二二・四・

「妣甲𢦏王。」屯乙五七三六・

「貞：妣癸允𡆥。」圖錄

「佳妣庚𢦏。」屯乙四二五六・

「母丙𢦏帚姘。」鉄二五一・二・

「貞：子漁體，佳母庚𢦏。」庫四八一・

「母癸𢦏王。」屯乙四八三六・

「貞：不佳多妣𢦏。」續五・二四・八・

「貞：佳多母𢦏。」庫六六三・

「貞：娥𢦏王。

娥弗𢦏王。」屯乙三四二九・

「女娥弗𢦏王。」屯乙三三四五・

「貞：黃尹不𢦏。

貞：黃尹弗𢦏我。」前一・五二・一・

「貞：咸㠯𢦏。」誠一七一・

「貞：𢦏戊不𢦏。」卜通別二中村七・

「不佳多介𢦏王。」前一・二七・四・

以上是先公、先王、祖妣、父母及先臣之爲祟禍者。更有宗廟、四方上下，也能祟禍及人。如：

「貞：不佳丁示（宗）𢦏臺。十月。」粹一二六五・

「貞：不佳大示（宗）𢦏王。」粹一二六二・

「貞：王疾，佳大示（宗）。」屯乙四七二五・

「貞：西方𢦏我。」粹一一六六・

「乙未貞：佳上下𢦏臺。

不佳上下𢦏臺。」屯甲五六二・

爲祟的鬼神衆多，可謂光怪陸離。究竟祟是怎樣的情形？韓非解老篇說：

「凡所謂祟者，魂魄去而精神亂。鬼不祟人，則魂魄不去，則魂魄不去，魂魄不去，則精神不死。」

照韓非的解釋，可知祟是高熱病患者、所常有的神昏譫語現象。殷人推求病理的原因、乃名之曰「𡆥」與「𢦏」，因而認爲疾病之來必是鬼神之故，所以時時要卜問有無鬼神的譴責而招致疾病了。

第三是妖邪之蠱。卜辭有：

「出疾其佳蠱。

不佳蠱。」盧芹齋藏片

因蠱而有疾，蠱當爲病因之一。攷之載籍言蠱者，可分四類：一爲苗人所行，與漢律所禁之毒蠱。二爲醫和所診晉侯之疾、與胥克之疾蠱。

三爲晉侯夢大厲，與齊侯見彭生之鬼蠱。四爲秦德公作伏祠、磔狗以禦之的蠱災。卜辭之蠱，當不能兼有四者。毒蠱、是聚諸毒蟲於一器之中，造蓄而成，實有其物，如要爲害，也須借手於人，這與貞蠱辭義不盡吻合。晉侯、胥克之蠱疾，是淋病，當亦非卜辭所得用。以時代而論，這疾病原因的蠱，唯有鬼蠱與蠱災可以當之。證之卜辭：

「庚申卜貞：蜀弜圂出疾，旬出二日囚未，蜀允弜圂圂。

旨其伐出蠱，隹。」屯乙四五〇二。

「癸巳卜設貞：旨戈，出蠱。」屯乙四六一五。

是伐後、戈後有蠱，這蠱、很有如說文所說：「枭、磔死之鬼、亦爲蠱」的可能。卜辭又有：

「庚戌卜：㞢于四方其五犬。」明氏藏片

用五犬以㞢四方，正象秦德公磔狗以禦四門之蠱。則蠱爲熱毒惡氣之類亦可信。山海經所記動植物，每有「食之不蠱」的話，郭注說：「令人不逢妖邪之氣。」如果以妖邪當淫厲之鬼，是可通的；以妖邪之氣當熱毒惡氣，也屬可通。然則卜辭的蠱字，就是山海經郭注所說的妖邪之氣了。

第四、當是天象變化的影響。最多的是風，其次是雪，和月暈。

「𡆥風出疾。」珠九七〇。

「貞：弗其𡆥風出疾。

圓：圂圓出疾。」屯乙三〇八五。

卜辭卜疾之辭，大半多有「𡆥風出疾」的成語。𡆥、借爲禍，因禍風而有疾，當然風爲致病的原因了。

「旬出希，王疾首，中日羽（雪）。」林二・一六・四。

這是祖庚時所卜，王即是祖庚，疾首、是頭痛之病。中日即是日中。下雪而使頭痛，可說病由雪起了。

「圂申卜貞：蜀弜圂出疾，旬出二日圂未，蜀允弜圂圂。

百日出七旬出圂圂圂寅，蜀亦出疾，圂圂月暈，丙申死。」伕一二三。

暈讀翬，引申爲陰蔽。月暈猶言月色陰蔽，陰蔽則光晦，晦而能影響人病至於死，則月暈亦可說病因之一了。此三者實在是周人「六氣」之所本。左昭元年傳記秦和論六氣之說是：

「陰陽風雨晦明也。陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。」

這與卜辭相當者三氣。一爲風，二爲晦，晦即月暈。三爲雨，雪爲雨類，其濕相同。推而廣之，雪降則寒，月晦類陰，直可以比傅五氣。所不見者，惟陽氣而已。這樣說來、秦和六氣之論，實在導源殷商。

中國古代醫學思想之發展，足見其一脈相承之淵源。而殷人探究病源，實亦已超越天帝、鬼神、祟禍的藩籬，進一步能確認自然界氣候變化之影響疾病，固已經由巫醫而登于疾醫的境界了。

卜疾之辭，除泛貞有疾無疾之外，很多就身體所病的部位貞卜，因此使我們很幸運地，在三千年後能夠想像殷人的疾病。如：

「□□卜設圍：出疾首。」珠二六八。

「貞：疾口。」屯乙一四六三。

「甲辰卜出貞：疾舌、隹出𠂤。」戩三四・四。

「疾身、隹出圍。」屯乙二五九一。

「疾止（足）、隹父乙𠂤。」屯乙二九一〇。

「貞：疾耳、隹出𠂤。」珠二七一。

「貞：疾目、不希。」拾一〇・三。

「□卯卜：疾齒。」屯乙一九〇七。

音」，應該讀作「瘖」。武丁曾患瘖病，已經卜辭證實。（攷詳拙著殷契徵醫）這「瘖」亦是病名。又如目病昏眩，稱爲「眴」，至文武丁時又名之爲「欽」。卜辭有：

「貞：王目旬（眴）。

王目每（昏）其旬（眴）。」屯乙三〇一八。

「癸未卜，王弗疾欽。」粹一二六七。

目眴、是搖動不明，字亦通眩。山海經西次三經說：

「上甲之山，其鳥多當扈，食之，不眴目。」

知古人自以眴目爲一種病名。欽據郭讀爲青，是目病生翳。這是文武丁時代目病的病名。此外，更已經能夠知道傳染病的瘧疾，與疫病。

這些只是指出疾病的部位，當然，很難明白確定一種病名。但是殷人對于病名也已有一種認識。如：

「貞：帚好涕、隹出疾。」前六・八・五。

涕字從王國維釋。以鼻之流涕定爲「出疾」，是「涕疾」爲鼻腔流涕的病名。這病即俗語所謂「腦漏」，醫書謂之「鼻淵」，釋名謂之「歷鬲」，實在是包括副鼻腔蓄膿病，慢性上腦實蓄膿病，慢性前額實蓄膿病等，幾種疾病而言，而殷人已經名牠爲「出疾」了。又如神經系統病的言語障礙，謂之「疾瘖」，卜辭：

「貞：疾音（瘖）、隹于且丁。」錄九〇四。

疾音、舊釋疾言，于省吾謂言、音、古本同字，是「疾言」當即「疾音」，應該讀作「瘖」。武丁曾患瘖病，已經卜辭證實。（攷詳拙著殷契徵醫）這「瘖」亦是病名。又如目病昏眩，稱爲「眴」，至文武丁時又名之爲「欽」。卜辭有：

卜辭：

「□□卜，瘧（瘧）疾。」虛一四五五。

「貞：疾疒（佐）。」屯甲三一四五。

古人知有瘧疾之名，最早見于周禮天官：「秋時有瘧寒疾。」與禮記月令：「民多瘧疾。」今據卜辭，可證這病名實自殷人以來。疒、即左字，通佐。疾佐、猶言佐疾。呂氏春秋仲秋紀：「天子乃儺，禦佐疾。」高注：「佐疾、謂瘧也。」這是釋錯的。于省吾謂：佐當讀爲瘥，引左昭十九年傳：「札瘥天昏。」注：「小疫曰瘥，」而說佐疾爲疫病。（諸子新證）稿不可易。然則，殷人亦已知有疫病了。

因爲殷人對於疾病的認識，已經知道牠的原因，也已知道牠的變

化，而能分立病名，他們的醫學智識，實在已到了相當高深的階段。所以療治的方法也已相當繁密，我們今天雖無法確言殷人藥物療疾的內容如何，但殷人除禱祝以外，更有藥物療疾的事實，是毫無疑問的。這已經在前面加以證明，現在單就卜辭所見的治療情形加以論列。

殷人相信病因之一爲天帝所降，所以有病以後，也祈求于上帝，請其錫愈。如：

「甲子卜設貞：王疾齒，隹出易（錫）。」前四・四三・

「甲子卜設貞：王疾齒，亡易（錫）。」前六二二・一・

更有禱祝于先祖妣的，稱爲「告疾」與「福告」。如：

「辛未卜設貞：出疾告。」鐵一五六・一・

「貞：告疾于且丁。」前一・一二・五・

「貞：疾齒，告于丁。」庫一九五七・

「丙辰卜貞：福告吳疾于丁。勿𠂤。」續一・四四・六・

「癸巳卜設貞：子漁疾目，福告于父乙。」佚五二四・

殷人告疾之禮，已經不可攷見。惟尚書有金縢故事，是克商二年武王有病，周公告于大王、王季、文王的事，當然，是承襲殷商而來，足證告疾舊制。福告、當是求福祐之義。他如舉祭：

「貞：疾舌、舉于妣庚。」福二六・

舉字、也有求義，金文常言：「用舉壽，匄永福」可證，當亦屬求福祐之祭。而最多的還是御祭。如：

「貞：圂疾于且丁。

貞：且丁勿其御。」屯乙二二〇六・

「☒疾御于且辛。」屯乙四八七五・

「御王目于妣己。」屯乙四七二・

「貞：疾止、（足）御于妣己。」庫九二・

「疾身、御于妣己眔妣庚。」庫二八三・

御、假爲禦祭之禦。說文：「禦、祀也。」廣韻八語引作「祠也。」

詞爲得求之祭，禮喪祝：「以祭祝禱祠焉。」疏：「祈請求福曰禱，得福報賽曰祠。」御祭之意，或即類此。

以上都是禱祝上帝、祖宗、鬼神之事，卜辭更有一辭，我很懷疑

牠即是吮疾的事，其辭是：

「貞：𠂤食命吮疾。

勿隹食命。」屯乙五三二九・

食、人名，吮字疑即吮之初文。吮疾，原是先民治療創傷之本能，像獸類受創，以舌舐吮的情形一樣。此法至戰國、秦、漢之際還有行之者，史記吳起傳說：

「卒有病疽者，起爲吮之。」

漢書佞幸傳也說：

「文帝病癰，鄧通爲敕吮之。」

靈樞官能篇稱之爲「唾癰」。如果所釋吮字不誤，則如此治療創傷，

也是殷人的遺法了。

以上是殷人在既病之後的求治之法。他們在無病的平時，也行禱祭之禮，以除去祟禍。如：

「乙亥卜賓貞：王宮歲亡𡆥。亡𡆥。」前七・二〇・二。

「辛卯卜亘貞：彡酒于上甲、亡𡆥。九月。」粹一〇七。

「甲申卜旅貞：翌乙酉、翌日于小乙，亡𡆥。」誠三〇四。

「丙辰卜貞：翌丁丑、于大丁，亡𡆥。」粹一七一。

「貞：翌甲、𣪘自上甲、衣、亡𡆥。七月。」後下三四・一、

「甲戌卜行貞：翌乙亥、祭于且乙，亡𡆥。」在八月

甲戌卜行貞：翌丁亥、祭于且丁，亡𡆥。在九月。」庫一〇三

：「命方相氏毆疫。又磔牲以攘于四方之神，所以畢止其災也。」

又季冬：「命有司大難，旁磔。」注：「旁磔于四方之門。」淮南時則訓高注說：「旁磔四面，皆磔犬羊以攘四方之疾疫也。」孚、爲祓禳之祭，所以磔牲。爾雅釋文：「祭風曰磔。」月令：「旁磔」注說：「磔，攘也。」說文：「禳，磔禳，祀除厲殃也。」所以孚風以羊犬豕，也就是除其厲殃，使不爲禍，而致人以病也。

更進一步，殷人對于環境清潔，亦已注意。如：

「辛亥卜貞：今日王其水寇。五月。」佚九二一。

「丁亥，其寢寇宰。十二月。」後下三・一三。

「水寇」是以水洗寢，原是清潔環境，也有辟除室內邪惡疾疫的含意。

「寢寇」，是驅除室內的蟲虺，猶詩七月：「穹窒熏鼠，」與周禮赤友氏：「凡除屋除其狸蟲」之類。詩東山所謂：「灑掃穹窒。」就是這兩條卜辭的最好說明。這真可證明殷人對于環境衛生，已經是如何的重視了。

五

從卜辭中勾稽出來的古代醫學形態，總脫不了濃厚的迷信色彩，這是時代所限。但是根據這些材料，也可說明醫學確實是從巫術孕育而來。而殷商這時代，雖然已經建立起醫學的骨幹，醫與巫却並沒有顯然的分業。直到春秋初年的扁鵲，始有「信巫不信醫不治」的話。可證到了周代，才明顯的見到醫巫的劃分。這是學術進步應有的現象。

但是我們也並不能說殷代的醫學，完全是巫的世界，因爲祖甲的改制，曾經把疾病的貞卜一概取消。此後文武丁復古，又照例卜疾，但到了帝乙帝辛的時候，又完全取消，不再卜疾。當他們卜疾的時代，我們可以說是巫代替了醫，但在不卜疾的時代，也同樣的有疾病之事，可見也同樣已經有其他的醫術藥物來治療。這是我們要明白，而不能把殷商的醫學估計低了的。

我們究明了中國醫學的起源，展望今天從事發揚中國醫學的正確途徑，應該要有祖甲推翻迷信的魄力，也要有扁鵲信巫不信醫不治的卓識。首先打好科學醫學的基礎，然後可以整理中國醫藥，三千年來的成就，才能說得上真正的進步。

新舊醫學之合流

如果確實懂得科學，確實懂得醫學，也確實研究過中國的舊醫書，對于中醫這一個問題，在今天決不會再提出什麼爭論。因爲囂囂然以爲問題的許多根據或理由，在學術的領域裡，早已不成爲問題了。關于這些，我們願在人事意氣之爭論以外，作一個根本的總結，讓學術的時代意義，得到牠應有的評價。

科學不分國界，醫學也不應當分中西；爲了方法的不同，只可說新與舊，照理「中醫」兩個字應當是「中國醫學」的簡稱，自從中國人接受西洋醫術，應用科學方法治病以後，「中國醫學」的內容，就起了質的變化，譬如建造鐵路，用外國的方法，在中國的土地上建築完成後，大家很道地的稱牠「中國鐵路」。醫學正也如此。可是大家誤解了，把「中國醫學

」說成「中醫」後，就把牠的意義一直範圍在傳統的舊醫學與舊醫身上，于是劃出了「中」「西」的鴻溝，好像「中國醫學」，就永遠代表「舊」的，而一般不懂科學的舊醫，也就以「發揚國粹」自任，以爲「中國醫學」非我莫屬，這是不明瞭科學內容的附會，也是不認清學術根基的誤解。

醫學研究的對象是活的人體。幾千年來的人體組織上作用，並沒有變化；可是幾千年來研究人體和治療疾病的方法，確實在日新月異，不論對于人體組織、生理作用、病理變化、診斷技術、藥物治療等等知識，到今天都在科學的基礎上，得到極高的成就。像我們一向所習知的是X光能夠觀測不能看見的人身內部，顯微鏡可以考察目不可及的細胞組織，已經嘆爲觀止。可是科學技術的進步，更發展到利用分光儀來觀測一個細胞內所含的化合物是甚麼，也可藉以認明內分泌液在體內的成分作用與變化，這眞是神奇；然而現代科學醫學的技術，

是新醫學方法的實際內容。這樣的成就，決不是我們中國的或者一切的舊醫學方法所可企及，但是一個人的理解，當爲他的知識所範圍。沒有打破抱殘守缺的藩籬，而又主觀偏執的人，自然要說：我們中國五千年的醫學理論與方法，都足與新醫學媲美。因之比擬內經難經即今之生理學，神農本經與諸家本草即今之藥理學；脈經脈訣即今之診斷學，巢氏病源即今之病理學，傷寒金匱則今之診斷學兼處方學，千金外臺和劑局方聖濟總錄之類即今之方劑學等，眞堪貽笑識者。如果用這樣陳腐的識見來作學術爭衡，不但不能爲「中國醫學」爭光，更毀辱了「中國醫學」的歷史意義。

中國自古以良相比良醫，而社會所重，尤以「儒醫」爲最。這因爲醫學究竟需要學問。不要以爲除了「中醫」職業者，能懂得中國舊醫書外，別的人都不研究舊醫書。也不要因爲自己夙習「舊醫學」而知道一點（並不多）外，即輕易責人什麼都不懂。中國的醫書眞是汗牛充棟。以醫爲業的人也難得看多少。很多「中醫師」從「藥性賦」「湯頭歌訣」讀起，能夠看一看「內經知要」「素靈類纂」，已經算了不起。大部分人連內經是怎樣的一本書還不明白。譬如梁任公所介紹的守山閣校刊的內經，就很少有人知道。一個人的學問原有牠的對象範圍，如果這一項是他研究的專業，他不應該不知道；不知道就應當受責難，但是研究的分業更細時，雖然是一個專家，也可能僅知道一部份。假如說內經是黃帝做的，本草是神農做的，在不研究醫學的人說來，固然錯了，倒也可以原諒。但是出于醫生所說，就不應「數典忘祖」。我們今天可以說中國醫學的歷史實在不止五千年，有文獻可稽的大約是三千五百年。神農並沒有做本草經，黃帝並沒有做內經，這斷然在研究中國文化史的人看來已經不是問題。的確，中國醫學在中國文化史上有牠的地位，但決不是崇拜舊醫的人們所說那樣即等于科學的新醫學。

內經包括素問、靈樞兩部書，素問成書在東漢初，靈樞較晚。靈樞講的是經脈鍼灸。素問講的大部份是病因病理的陰陽變化。與抽象的臟腑作用。我們如果要說牠是古人的生理學還勉強可通，如果說牠「即是今之生理學」，那就不可，何況素問自己對于臟腑的界限還沒有分清。如靈蘭秘典論以腸胃爲十二臟相使之次。六節臟象論曾謂十一臟取決于膽。五臟生成篇又說：「五臟之象，可以類推，五臟相音；可以意識」。而五臟別論記黃帝之問又說：「余聞方士或以腦髓爲臟，或以腸胃爲臟，或以爲腑」。是這樣的矛盾相反，還能算是生理學？神農本經與諸家本草，只說到藥物所治之病，知其然，而並沒有知其所以然。後人以五行生尅說藥性，眞是玄學，算不得藥理，所以我們古代只有一部生藥目錄，並沒有藥理學。脈訣等與湯頭歌訣一類的東西，便於初學記誦而已。脈經可以算一部古醫書，牠是晉時王叔和輯集內經傷寒金匱等書中言脈之文而成。可資校勘之用。切脈是舊醫望問聞切四診之一，

古人三部九候，都要診到，但到東漢末年張仲景的時候已經有「握手不及足」之嘆了。今人切脈更是莫名其妙，誰也說不出究竟。其實古人言脈，原也矛盾。素問平人氣象論說：「病心脈來，喘喘連屬，其中微曲，曰心病」。越人難經則說：「啄啄連屬，其中微曲，曰腎病。」平人氣象論又說：「病脾脈來實而盈數，如雞擧足，曰脾病」，難經却說是「心病」。又如五臟配五行、心火、肝木、脾土、肺金、腎水。在舊醫是天經地義。但是說文謂「人心土臟」。這是古文尚書說：以脾爲木，肺爲火，心爲土，肝爲金，腎爲水。原來漢時偏有這兩樣的說法。可見舊醫書的診斷，並沒有不二的標準。巢元方的病源候論，只是病名集成，以今人的眼光來看，所說的病源與病候，眞是光怪陸離荒誕不經，把牠當病理學便絲毫不符。只有研究疾病史還可以參考。傷寒金匱只是古代的經驗方，在對證療法的範圍裡，確有許多有效的湯方，但是並不爲一般舊醫學所能應用。譬如大青龍小青龍桂枝湯之麻桂，承氣湯之

大黃芒硝，都不是「時下舊醫」所敢輕予嘗試。偶然治瘧疾病用小柴胡湯，不過用柴胡五六分。諸如此類，只把傷寒金匱來裝點而已。其實自清初蘇派醫生倡言江南無正傷寒以來，仲景書早已摒棄不用，至於千金外臺和劑局方，聖濟總錄之類雖也是集古今驗方，較之傷寒金匱，已是斑剝不純了。說這幾本書就是物理化學，那眞太不知道物理化學是什麼？

說舊醫的一切經典著作，並沒有走上科學的道路而只在玄學裡兜圈子，是一點也不錯的。玄學自然也就是類乎老子一流的理論。牠與中國古代的醫學確有很多關涉，我們不必捉住陰陽五行來深論。我們只翻開「黃帝內經素問」第一册第一篇「上古天眞論」王氷的註釋，就很多是根據老子一系的學說來解釋的。他引的是：

1. 老子曰：「持而盈之不如其已」。
2. 老子曰：「弱其志強其骨」。何上公曰：「有欲者亡身」。
3. 老子曰：「甚愛必大費」。
4. 老子曰：「物壯則老謂之不道」。
5. 老子曰：「知是不辱知止不殆，可以長久」。
6. 莊子曰：「執道者德全，德全者形全，形全者聖人之道也」。
7. 莊子曰：「無爲而性命不全者，未之有也」。
8. 庚桑楚曰：「神全之人，不慮而通，不謀而當，精照无外，志凝宇宙，若天地然」。
9. 庚桑楚曰：「體合于心，心合于氣，氣合于神，神合于无，其有介然之有唯內之音，離遠際人荒之外，近在眉睫之內，來于我者，我必盡知之，夫如是者神全，故所以能矣」。
10. 庚桑楚曰：「聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則捐之，此全性之道也」。
11. 廣成子曰：「必靜必淸，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生」。

一篇之中，就有這許多道教經典的引用，誰能說中國的醫學毫無涉及玄虛的問題在現在還要捐出內經等書作辯護，又誰能否認停頓在玄學時代！

醫學不應當是玄學，然而舊醫學並沒有走上科學。舊醫書雖然是汗牛充棟並不就可證明進步。近年來溝通中西的著作雖也不少，但是說不上學術的價值。假使說王淸任的「醫林改錯」是舊醫的一大進步那眞太落伍了。拿中國醫學的歷史來講，稱得上劃時代進步的，第一是殷初的巫彭作醫，與伊尹製湯液。第二是春秋初扁鵲所提倡的巫醫分業。第三是東漢末年張仲景的傷寒論與金匱要略對于古人醫學經驗之整理。（在他以前醫方是各有傳授，如居延漢簡有「曹孝寧方」，即爲曹孝寧創製之方。至仲景而把他們輯集成書加以系統敍述）。其

後佛教醫學的輸入，並沒有顯著的影響，只是增加許多外來的藥物。宋的理學使醫學增加一層五行氣化的新魔障。明代雖有西洋醫學的輸入，但沒有爲當時的「國醫」所吸收。從淸到現在，因爲自然科學的發達，醫學的進步，眞是一日千里。中國也已經有了很多學習新醫術的醫生，于是新舊醫學方法有了比較才形成對立，舊醫學沒有跟上時代，只有在保障生活的一途上作學術以外的掙扎。不錯，今天還有許多人相信「舊醫」。但以中國之大，科學之落後，不瞭解醫學的人眞是比比皆是，他們有病求治的目的只是癒病，既不瞭解自己是什麼病，也不瞭解醫生用的什麼藥，治好了就相信這醫生。這樣不瞭解內容的妄信，眞可說等于迷信。

世風日下，用新藥充秘方，利用無知識的病家迷信舊醫的心理弱點而牟利的事，並不是沒有。因爲出處不同，當然品類不齊。既然不講學術，自然有無謂之爭。可以爲中國醫學痛心的，我以爲正在這裡。

今天醫學的進步，已經從治療醫學發展到預防醫學的境界，一切從預防着手。而醫術的進步，已經可以割治人身最貴重的臟器：心與腦。使內科的範圍更趨縮小。藥物的進步，也已經以對症療法，儘量發展爲原因療法。假使我們反過來檢討一下舊醫術，沒有預防疾病的方法，也不瞭解傳染病的處理。外科談不上解剖。藥物只是對症；可是時下醫生的藥方，很多又並不對症，偏要用君臣佐使相反相畏來詭辯，只是在「氣化」的神秘裡弄玄虛卸責任。我們舉個例，盤尼西林是法療球菌類疾病的特效藥。只要這病因是球菌所引起，不管是肺炎、腦膜炎或淋病疔瘡等一用盤尼西林就能治愈。這就是原因療法。我們的舊醫術並沒有走上這樣的道路，就算有的是對症療法但見仁見智各人又有各種的說法。張三可說肺炎是風溫，李四又可說是傷寒，溫涼補瀉，又各隨主見，敢用上一味麻黃，便說是宗仲景法，反對的却又妥批評他熱病用熱藥，大犯所忌。既沒有病名的標準，也沒有藥物作用的標準。十三味藥配成一個方子，只是頭痛醫頭，脚痛醫脚，照着陳腐的說法來敷衍了事。這是我們中國大部分地區市幷舊醫的一般情形，也就是所謂「八十萬以上的中醫人員」之眞才實學而「爲民族却病保健」的事實。言念及此，眞不禁爲我們炎黃裔胄的中華民族健康的前途寒心。

其實中國醫學的對症療法，確實可以用藥理來說明的。例如麻黃素的治療哮喘，防己素的治療風濕都經過科學實驗以後製成新藥，假如我們能夠綜合古人的經驗，分析古人的疾病名稱，合于今天的何種疾病。再尋求各種治療藥物的藥理作用，而加以實驗，一定有很豐碩的收獲。我可以舉個例來證明這是一條極有前途的道路。

古醫書中最不爲人所瞭解的病名是「奔豚」，聚訟紛紜，迄今沒有定論。仲景傷寒論却用桂枝加桂湯治「奔豚將作」。也沒有人可以解釋出一個道理。張子鶴的傷寒論研究把牠解釋作腦貧血，是連仲景本文都沒有讀通的曲解，我曾經把素問、靈樞、傷寒金匱與巢源中所

論和奔豚症有關的疝加一番整理研究，才發見疝是腸痙攣，而奔豚是由腸痙攣所引起的腸疝痛。原來桂枝揮發油制止腸痙攣有特效，所以仲景就用桂枝加桂湯來治療奔豚將作的疝。（拙者有奔豚釋一稿）仲景用「加桂」兩字，（加重桂枝的藥量）眞值得我們注意，他不但懂得藥性，而且深知病理從古人的經驗中，抽出這樣的條理，確值得推量，然而以「國醫」自命的今人，又誰能更進一步的發揚光大，只以「仲景醫聖，後人勿及」來文飾藏拙而已。

用科學的方法來研究中國古醫學，確屬急務，但這工作十分艱鉅，也有牠的範圍。在汗牛充棟的醫書中，也不知道有多少自稱爲神丹妙藥，也不知道有多少被譽爲起死回生的名醫的玄言高論，有着牛溲馬勃幾千種的藥，也有荒誕不經的許多病名。如果你沒有科學的智識不會得出科學的結論。如果你沒有國學的根據，也難走進這舊醫書的堂奧。今天學習新醫術的人很少再回頭來研究自己國家的古老的醫與藥，這是缺點。但是今天以「中國醫學」道統

自任的「中醫師」，却又不能走進科學的醫學園地研究自己所學的國醫，也是悲劇。既沒有力量和勇氣來接受科學醫學的方法，只是搬出古人的東西來比擬人家科學的成果，這是最落伍的現象。臨淵羨漁，不如退而結網。中國醫學的前途應該是學習好基本的科學醫學方法後的全部整理，而最有成果的部份將是經驗的藥物得到藥理的證明，而創製許多新藥。和鍼灸療病之科學的實驗使成爲科學醫術之一部份。其他不相干的醫書，只是燦爛豐富的醫學史的材料，並不就是保健活人的經典秘寶。

或者說，外國人在提倡研究我們的「中國醫學」，像法國人的研究鍼灸，日本人的研究漢醫，蘇聯人有「東方醫學研究會」，國聯有「研究中國藥」之提案等等。可以表示「中醫」並不落伍，而引爲值得提倡與驕傲，這又是忘記了一個重要的前提，那就是人家的研究在科學的基礎上，去發現古人的成就，而並不是要保全不懂科學醫學方法的開業中醫師。我們

應該明白中國醫學的光榮，是牠的歷史的時代意義，並不是以案脈開方的手段來與今日的科學枝術爭長短。病家無知的信仰，決不是學術評價的權衡。做一個保衛民族健康的醫生，應該在時時發明或者接受新的科學方法條件下爲病家服務，教育病家，決不應當固執落伍的理論與方法來阻擋學術的前進與革新。

不能存在的是歪曲無理的空談。我們相信中國醫學有牠光榮的前途。但是我們所說的「中國醫學」的前途將是用顯微鏡與化驗管和一切科學法則來完成的新舊醫學之合流。

一九五一、四、二五

宋鎮豪 著

夏商社會生活史

據中國社會科學出版社一九九四年九月第一版影印

目　录

绪　论……(1)
第一章　环境、居宅、邑聚……(13)
第一节　夏商居民对环境的选择和治理……(13)
一　夏代择居的人地因素……(13)
二　商代的国土经略……(19)
第二节　居宅和邑聚……(28)
一　史前的居宅……(29)
二　夏代的宫室和家室……(33)
三　商代“邑”区划形态……(39)
（一）甲骨金文中的邑……(39)
（二）王邑……(48)
（三）方国邑……(55)
（四）诸侯臣属邑和其他邑聚……(62)
第三节　建筑营造仪式……(69)
一　史前建筑仪式……(69)
二　夏商建筑仪式……(74)
第四节　作息起居习俗……(81)
第二章　人口……(92)
第一节　早期人口清查统计……(92)
第二节　夏商人口总数估测……(98)
一　文献所见夏商人口数……(98)
二　夏商人口总数的新考察……(100)
第三节　夏商王邑人口分析……(111)

一　王邑人口规模……(111)
二　王邑人口自然构成……(115)
第三章　婚姻……(124)
第一节　婚姻形态的演进……(124)
第二节　夏代婚姻……(132)
一　緜禹时多态多姿的婚制婚俗……(132)
二　夏代王室婚姻的氛围……(137)
第三节　商代婚制……(141)
一　一夫一妻婚制……(141)
二　多妣多妇的命名和变态婚制……(145)
三　贵族的政治婚姻……(158)
第四节　家族支配下的婚姻运作礼规……(164)
一　婚娶礼仪……(164)
二　求生和冥婚……(171)
三　名子礼俗……(179)
四　命氏之制……(184)
第四章　交通……(190)
第一节　交通的缘起……(190)
第二节　夏商交通地理观念……(195)
第三节　道路交通……(201)
一　道路交通网络……(201)
二　殷商道路交通制度……(207)
（一）路守据点“棠陴”的规立……(207)
（二）最早的旅舍“羁”……(210)
（三）驿传之制……(212)
第四节　交通方式与工具……(215)
一　徒步外行……(215)
二　过河和用舟……(218)
（一）过河方式与渡津之设……(218)

（二）用舟制度……（221）
三　车之用……（225）
（一）王邑内权贵的马车……（225）
（二）商代各地马车的考古发现……（231）
（三）牛车和平民阶层的人推拉小车……（236）
四　骑乘……（240）
（一）骑马外出和骑兵……（240）
（二）商人服象……（244）
第五章　饮食……（247）
第一节　原始时期的饮食……（248）
一　火食伊始……（248）
二　饮食的多元性……（250）
第二节　夏商人的食粮……（255）
第三节　器以藏礼……（261）
一　为器之用……（261）
（一）夏商人的饮食用器……（261）
（二）进食方式和餐具……（268）
二　等级制的饮食礼器……（277）
（一）夏代礼器组合……（277）
（二）商代的“庶群自酒”……（284）
（三）商代青铜酒礼器的等列现象……（288）
第四节　烹饪俗尚……（303）
一　几种原始熟食法的演进……（303）
二　烹饪礼俗……（306）
第五节　食以体政……（311）
一　饮食心态……（311）
二　筵席宴飨和族众聚食……（316）
第六节　以乐侑食……（325）
一　夏代贵族的饮食重乐……（325）

二　殷人尚声……（331）
三　商代的乐政……（337）
第六章　服饰……（346）
第一节　衣着装饰之原始……（347）
一　先民的衣着和发式……（347）
（一）衣着装束……（347）
（二）发式头饰……（352）
二　原始时期人体装饰品……（356）
第二节　夏商服饰……（364）
一　服饰品类的两分……（364）
（一）夏代服饰品类……（364）
（二）商代服饰品类……（366）
（三）夏商衣料质地……（372）
二　服饰的形制款式……（376）
（一）商代人像雕塑反映的服饰形态……（376）
（二）发型和冠式……（385）
（三）履制……（395）
第三节　服饰异宜……（399）
第七章　医疗保健……（407）
第一节　病象病因……（407）
一　原始人的常见疾病……（407）
二　夏商人对疾患的认识……（414）
（一）疾患类别和体态知识……（414）
（二）病理观察和病变记录……（418）
第二节　巫医交合……（423）
一　巫医不分……（423）
（一）疾患心理和巫医行为……（423）
（二）商代的巫术作医……（427）
二　医疗的俗信……（432）

第三节　保健俗尚……（438）
一　卫生保健习俗的传承……（438）
二　尚武尚勇……（445）
第八章　宗教信仰……（452）
第一节　夏商宗教的分野……（452）
第二节　自然神祭礼……（459）
一　日神崇拜……（459）
（一）原始日神信仰……（459）
（二）夏商日神的神性……（464）
（三）日神的祭礼……（468）
二　气象崇拜……（477）
（一）气象诸神的神性与神格……（477）
（二）风神与祭风……（484）
（三）祭雨的礼仪……（489）
第三节　人鬼观念和祖先神崇拜……（497）
一　鬼魂信仰和丧葬礼俗……（497）
二　祖先崇拜的祭祀制度……（505）
第四节　占卜……（514）
一　占卜源流……（514）
二　殷商王朝的占卜制度……（522）
（一）占卜制的要质与内核……（522）
（二）卜筮并用……（529）
后　记……（533）
插　图（图1—图61）……（535）

绪　论

一、回顾和现状。

中国古代社会生活史，以中国历史流程中带有宽泛内约意义的社会生活运作事象作为研究系列，透过其千姿百态的经穿纬插网络，可给人们以察古鉴今的启迪，其烛精剖微的方法论和多棱凸现的视角，又每每与历史学、社会学、经济学、文化人类学、人口学、民俗学、考古学等，有着貌合神离的吻接关系，构成一门具有多学科交叉性质的专门史，一门缤纷流华的专门史。

这门富态的学术专史，在中国兴起，只是本世纪20年代以来事。但是中国古人意识中，早已有关重社会生活的传统心态。如传为春秋时孔子辑集的《诗经》，采诗以观民风，广泛进入社会深层结构，容有大量先秦时期不同阶级、阶层的物质生活与精神生活素材，凡邑聚分布迁移、族氏家族组织、衣食住行、劳动场景、男女恋情婚媾、祀神祭祖、风尚礼俗、娱乐教育等等，均有披露。至如形成于西周的筮占书《周易》经文[①]，还录有原始婚俗遗风及上古人们生老病死、社会构成、商旅交通、人际交往、穿着时尚、卫生保健、行为观念、宗教信仰、盗劫内讧、水旱灾害等社会生活资料。《十三经》中的《礼记》、《仪礼》，对古代社会的宗法制、庙制、祭法、丧葬制、婚规婚礼、亲属关系、生儿育女、养老教子、起居仪节、服饰等次等等，作了繁褥纳范，直可形容为贵族

① 参见李学勤：《周易经传溯源》，长春出版社，1992年，1～14页。

立身处世的生活手册。不言而喻，诸如此类出于古人有意无意拾掇下的社会生活史素材，对于揭示丰富多采的历史演进外在表象和内在规律，是难能可贵的，将之视为中国史学传统中的有机部分，也未尝不可。唯开宗明义以社会大系统的整体史观，对古代社会生活史进行内外表里的宏、中、微观研究，则在本世纪内才掀起。

较普遍的看法，专门性质的社会生活史研究，乃紧伴着本世纪初“西学东渐”的社会学理论和研究手段的引入而出现；甲骨文新资料的出土和新兴考古学的一系列进展，为推动这一学科建设，特别是再构史前及上古社会生活面貌，提供了新的契机；大凡中国近现代社会政治风云变幻和世界范围内学术思想变迁潮流，是影响这门学术史研究冷热升降的内外部环境因素。换言之，中国的古代社会生活史研究，蕴含着曲直深沉的学术变革内容。

回头看去，古代社会生活史研究大体历经了三个阶段。本世纪20至40年代为第一阶段，是学科初建和兴起时期。众所周知，“五四”运动以后，中国革命实践的客观需要和历史学自身成长过程中的要求，对于如何认识中国社会性质和中国历史过程，我国思想界和学术界展开了一场旷日持久的“社会史大论战”。这场论战的史观分野，在于是否把社会学置于科学基础上，确定以一定生产关系总和的社会经济形态的概念，以及这种形态的发展，作为自然历史过程，还是仍把社会看做可按个人意志或政治意志随意改变的机械框架。这已关及到中国史学的发展方向，其现实意义也是十分明显的。不过，受时代局限，当时不少人对中国的具体历史实际并没有作深入考察，论战往往是从概念到概念，常不免陷于公式化和简单化[①]。与此同时，也有一批史学工作者，开始具体从事于历史上社会生活史料的搜集整理和研究，这方面的专

① 参见林甘泉、田人隆、李祖德：《中国古代史分期讨论五十年》，上海人民出版社，1982年，3～10页。

著，有张采亮《中国风俗史》（1915）、陈顾远《中国古代婚姻史》（1925）、陈远原《中国妇女生活史》（1928）、吕思勉《中国宗族制度小史》（1929）、尚秉和《历代社会风俗事物考》（1938）等。其中瞿兑之的一部《中国社会史料丛钞》（1937），顾颉刚先生曾为作序，指出“中国社会史之著作将造端于是，继是而作通史者亦将知政治之外别有重要者在，而扩大其眼光于全民族之生活矣”。可知当初既有视社会形态史或社会发展史为社会史，又有视社会生活史为社会史，界说未必明确，然两者的研究齐驾并驱，研究的内核外延大致是清楚的。

这一时期对于上古社会生活史的研究颇为眼花缭乱，论作层出，有陈钟凡《从文字学上所见初民之习性》（1923）、陆渊《〈诗经〉妇女观》（1924）、汪震《〈易经〉书中之古代人民的生活》（1925）、汪章才《周代丧制概略》（1925）、迈五《从殷虚遗文窥测上古风俗的一斑》（1925）、张世禄《〈诗经〉篇中所见之周代政治风俗》（1926）、江绍原《中国古代的成人礼》（1926～1927）、程憬《商民族的经济生活之推测》（1929）、马元材《卜辞时代的经济生活》（1930）、郭沫若《周易时代的社会生活》（1930）、牛夕《自商至汉初社会组织之探讨》（1931）、李安宅《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》、温丹铭《殷卜辞婚嫁考》（1933）、黎征赋《由甲骨文窥见殷商社会的宗教生活》（1933）、裴文中《旧石器时代人类葬仪之研究》（1933）、龙非了《穴居杂考》（1934）、丁道谦《〈诗经〉中的妇女社会观》（1936）、蒋大沂《从古文字中观察古代家宅演进之情形》（1940）、胡厚宣《卜辞零简》（1941）和《殷代婚姻家族宗法生育制度考》（1944）、徐中舒《结绳遗俗考》（1943）和《黄河流域穴居遗俗考》（1949），等等。这些大大小小的论作，大多散见于当时各类报刊杂志，少数为某专书中的一部分，分别就上古社会生活的方方面面进行了深浅不一的各种课题研究，宏观、中观、微观并具，选题颖锐，观念时髦，令人耳目一新。有的遥相呼应于“社会史论战”，又别开研究生面；

有的一改旧时史学传统中考据解经模式的窠臼，借鉴于其他学科的研究理论和方法，移植新概念、新思维、新命题，以作研讨更新；有的在材料利用上出奇制胜，如依据出土文字资料、田野考古资料、民族调查所获，尝试复原已遗失的古代社会生活原貌；有的则在文献史料的梳理、分析、归纳上显其新活力。可以说，这门学术专史兴起之后不久，即因中国学人传统上固具的治学情操陶冶，与不拒新事物、善开风气的境界，在辛勤耕耘中而取得了不小的业绩。当然，滥觞阶段研究手段的粗疏单调，史料的不足和理解上的困惑，社会生活史范畴的界定不清，理论上存在的诸多混乱，以及一些理应在题内的课题尚未见问津等等，缺陷也是相当明显的。

自50至70年代，为本学术专史度过的第二阶段，在国内处于相对的冷落低潮时期，社会生活史研究受到了不应有的忽视，论著寥寥。诚如有学者所说，“从50年代后期开始，由于教条主义的束缚和‘左’的思潮影响，人们在理解和应用历史唯物主义从事史学研究时出现了偏颇和失误，将社会生活这一重要历史内容的研究视为‘庸俗’、‘烦琐’而逐之于史学门槛之外，并且美其名曰捍卫马克思主义史学的革命性和科学性”[①]。

可喜的是，这一时期以来，海外学者对中国古代社会生活史却日益重视，研究势头至今不衰，其中尤以日本学者的成果领先。日本学界对中国上古社会生活史研究领域的涉足，起自40年代，当时的论作有松因寿男《殷卜辞与古代中国人之生活》（1941）等。另外，加藤常贤《支那古代家族制度研究》（1940）、诸桥辙次《支那之家族制》（1941）、清水盛光《支那家族的构造》（1942）三部专著，均用较多篇幅探讨过商周的家族形态、婚姻、丧葬、宗庙祭祀制度等，并具一定的影响力。50年代至今，又有相当一批成果问世，如内藤戊申《殷人的生活》（1957）、仓林正次《飨宴

① 《历史研究》评论员：《把历史的内容还给历史》，《历史研究》1987年1期。

毋庸讳言，比较海外学界的学术进展，国内建国后30年中对中国古代社会生活史的研究，因受当时特定政治环境的影响和由此造成的学术成见所扰，在历史研究重经济、政治、文化三板块框构的公式化、简单化、绝对化氛围中，几处于萎缩停滞状态，有大大落伍之感。

自80年代至今，国内改革开放的大潮动，终于带来了学术振兴的新气象。史学界一再提出倡议，应重视和加强古代社会生活史的研究工作，变革过去三板块鼎足的历史著述格局，恢复历史本来面目，通过生动具体、纷纭复杂的历史现象，揭示历史演变的真实过程和不同层面的内在变化规律。社会生活史研究进入了第三阶段的复兴升华时期。

为了整齐起点，国内有关方面有计划翻印了一批三四十年代较具代表性的古代社会生活史学术专著。不少学者还对过去的业绩进行综述介绍。学科的理论性探讨也显得十分活跃。

与此同时，研究的启动，受到国家和社会各方的重视与支持。这些年先后在天津、南京、成都、沈阳召开了数届全国性学术研讨会。1986年中国社会科学院历史研究所决定把古代社会生活史列为所重点科研项目，组成了专门的课题组，计划撰写十卷本《中国古代社会生活史》，规划得到中国社会科学院的批准，又列为院重点科研项目，并报请为国家“七五”重点科研规划项目。在全国一些高校也相继开设了有关课程。许多家报刊杂志还不时开辟专栏。目前全国范围内的古代社会生活史研究热潮正方兴未艾。

不过，尚应看到，在社会生活史的理论探讨中，当前存在着一种强调本学科建设是对“正统”史学叛逆的矫枉过正倾向。我们认为，无论是社会形态史或社会发展史一方，还是社会生活史一方，都不应分轻重薄厚，两者间的融会贯通和相辅相成是难以否定得了的，这是重建中国古史系统的两大有机联系体，是骨架与血肉的关系，有了两方面的研究，才能使历史真正立体化、形象化，才能恢复历史本来面目，史学也就更丰满、更科学。复兴

之研究——仪礼篇》(1965)、泽田大多郎《从考古资料看中国商——汉的住居形态》(1966)、池田末利《古代中国的神与人间》(1967)、加藤常贤《中国古代的生活与文字》(1970)、谷田孝之《中国古代丧服的基础研究》(1970)、池田雄一《中国古代的聚落形态》(1971)、藤野岩友《中国古代的坐法》(1972)、伊藤道治《殷代的宗教与社会》(1975)、深津胤房《古代中国人的思想与生活》(1975～1976)、宇都宫清吉《〈诗经〉时代的社会》(1978)、松本雅明《中国古代的村落和生活仪礼》(1979)、笠川直树《殷代社会的子和宗教仪礼》(1981)等。最近日本东京吉川弘文馆出版了一部林巳奈夫撰《中国古代的生活史》(1992)，该书列服饰、住居和村落、什器和饮食、农工商业、乘物和道路、娱乐、武器战争、文书与书物、神神、祭祀等十方面，对两汉以前社会生活作了勾述。日本学者的论著，大都以勤于资料搜汇、辨析细腻、微中见大和不为成见所宥而各呈风彩。

这一时期内，台湾也有一批上古社会生活史的研究成果相继问世，如董作宾《殷代的奴隶生活》(1950)、高去寻《殷礼的含贝握贝》(1954)、石璋如《殷代头饰举例》(1957)、杨希枚《联名与姓氏制度的研究》(1957)、曹德宣《殷之卜辞与中国古代社会的生活》(1965)、赵林《中国商周的婚姻、继承及世系结构》(1970)、许倬云《周代的衣食住行》(1976)、庄万寿《上古的食物》(1976)、贾士衡《殷周妇女生活的几个面》(1980)，等等。美籍华裔学者张光直先后撰有《中国远古时代仪式生活的若干资料》(1960)、《有关都市生活起源》(1962)、《中国古代的饮食与饮食具》(1973)等。另一位华裔学者周策纵则撰有《生子神话与古代中国医学》(1978)。美国吉德炜(David N. Keightley)撰有《中国商代的嫡嗣》(1975)等文。原苏联学者刘克甫(M. B. Крюков)撰有《古代中国人的社会组织形式》(1967)。韩国赵振靖撰有《殷代的宗教信仰与祭祀》(1971)。新加坡威特(R. O. Whyte)写有《中国风俗之进化》(1978)。

世31王，直至周人灭商。夏商政治史的总积年约有900余年。但在历史学的认识史上，夏商两代均曾长期处于“疑似难定”之列。如果说商代历史因近现代甲骨文发现和地下考古学体系的建立而证明为信史，那么现在也有类似的理由表明夏代历史也是信史。王国维先生曾指出：“古来新学问之起，大都由于新发现”①。在这一意义上说，夏商两代的社会生活史同属于“新学问”。

原因之二，历史学上好称“三代”，即以夏商周为一系，归为上古史系统。然夏商的政治格局主要表现为取代的关系，社会深层结构的变化是循序渐进的，土生土长的本土文化因素一直占据主导位置；周代则属于征服王朝，国家体制建立在分封殖民基础上，社会构成因政治剧变和外来因素的强力介入而大大加速了分化再组合进程，民族心性也因封闭地域的打破而大大有异于夏商两代。国家、种族、个人、文化积淀的社会运作机制，所凸现的社会生活节奏，夏商两代与周代之间，并非同在一个层面、一个境界。大致说来，夏商是承史前社会以来中国传统文化在总体意义上的萌育生成时代，周代则是量变质化时代。夏商两代在许多方面的共性，和与周代之间的异性，也是单以前者为卷的考虑出发点。

原因之三，当今夏代社会生活史的研究，已因考古学的重大进展而条件渐具，虽晚起商代大半个世纪以上，然犹同如当初商代社会生活史研究，得力于地下考古新发现，遂大开端倪，可谓同造异趣，偶然中有必然。但两者在研究上有待开发的空白均较多，特别在社会生活史范畴，每常同处于一个层面，分析处理中有其共同性。不过，若再细言之，夏代部分草创伊始，资料仍乏，商代部分无疑显得丰满成熟些，前人在一些领域的研究成果可为表率。今合夏商两代共述之，易收到化难互补、开拓领域和利于启发、利于比较的后效。

① 王国维：《最近二三十年中中国新发现之学问》，《学衡》45期，1925年。

社会生活史研究，应该符合中国学术发展史的实际国情，应该正视和正确对待过去走过的历程，进行继往开来的反思，应该是对被扭曲的史学的拨正，这里，历史学家尤负有不容推卸的时代责任。当然，历史学家也面临着史识素质的完善、观念的调整充实和研究方法论的科学化、多样化、社会化，且学养上也有个新陈代谢和哲智开启问题。

一门学术史的创立，其定义、概念、性质、对象、范畴的界定，以及与其他学科关系的处理，有关理论的探讨自然十分必要。当前相当一批学者把社会生活史纳为“社会史”的内核部分，按各自的理解，加以种种论证，出现了众说纷起、意见歧出的生动局面，这是可喜的。然而争论久峙，一时难以休止，也带来了“空疏”的弊端，扭转落伍现状和繁荣学术研究则何从谈起，其社会价值取向与学科功能发挥必然受限。学科建设和理论升华，需经得起具体实践检验，需在务实过程中提炼凝结。当今之要，在于静心契志多作基础研究工作，目标既定，成果的点滴累积总比满纸空论更能为学科建设提供依据。况且，社会生活史，语义通俗而不浅显，宽泛而不浮虚，模糊概念中内约生化易明，适合当今国民文化素质背景下的吸收消受，不妨由此着手。总之，古代社会生活史的创立，前景是乐观的，但学术耕耘的甘苦也是可以想见的。

二、要旨和体例概论。

我们完成的这部《夏商社会生活史》，乃是“中国古代社会生活史”课题的开卷，同时又是自成一体的学术著作。当初合夏商两代进行著述的原因，主要出于以下三点考虑：

原因之一，夏商两代，是指约公元前22世纪末至前11世纪初中原及周边关系较密切地区范围内两个前后承接的古史时代，背景即史书或传说中说的，夏人在禹领率下，于相当今之豫西晋南初步建立夏王朝，中经13世16王的统治，至公元前17世纪晚叶，汤革夏命，商人在冀、豫、鲁之间建立商王朝，又先后历17

研究夏商社会生活史，旨在感知和捕捉夏商历史流程中的社会生活运作系列，决不是单单去罗列和汇编一长串资料，或仅仅静止地累积一些庞杂的过时知识，而应是致力于启动现代思维认识的锐智，会通多学科研究中的有效手段，以系统工程的经纬意识，考察夏商社会生活的内核外延，归纳其嬗变之迹，探求其演化之途，总结其外在特征和内在规律，再构学术建设的社会价值与历史的教育功能。

我们赞成有学者提出的这样一种良识，即历史的教育功能不在于过誉历史，浓妆重抹历史的“灿烂”之章，以住足于得到廉价的骄傲和肤浅的颂歌，沉迷于对昔日的留情，有意无意担上精神的积垢和历史的包袱，而要在以现代意识洞悉历史的底蕴，调整情绪的点染，提高历史的纵深感，以造成新一代的人格[①]。毫无疑问，回头了解早消失的夏商社会，是在用深沉的历史感知和当代认识尺度，冷静审察中国社会已翻过的旧章，以助放眼中国的将来，不致误入妄自菲薄或妄自尊大，这对于建设高度文明、高度民主的现代化中国，提高国民素质，阐扬中国在世界之林的形象，是有其现实意义的。

研究夏商社会生活史，因年代久远和资料先天匮乏，令人生畏，即使是有限的记载，也是多半经过古人的筛选过滤，无不渗透着晚起时代色彩、文化背景、社会观念、角色阅历等多重因素的影响，自然更增加了难度。但信其所当信，疑其所当疑，毕竟是我们可以做到的最佳选择。何况，夏商时空框架，田野考古发掘或出土古文字资料已给予了坚实支撑，并还正在不断充实填补，大大拉近了与今日的距离，这是我们优于古人的条件。

就研究现状看，夏代社会生活史启动晚迟，空白自多，商代部分，过去学人每多论述，见仁见智，可供把握，然尚未形成系统，至于个中或浮光掠影作笔戏，或仅偏于某方，重复选题，观

① 参见彭卫：《向何处寻觅》，《中国史研究动态》1989年2期。

点雷同，方法陈旧，亦不乏其见，故题内应有的或缺部分亟待问津，薄弱环节应有弥补，不免仍有在茫无涯涘中游弋之感。为切合本学术专史的特点，我们在设计一套足以实事求是揭示夏商社会生活史的可行性体例组架时，指导思想是知难而上，首求新意，试开先导，张大领域，拓宽视野，留意反馈，重在精构细理，但又应避免为范畴概念自我作茧。现在来看，这一研究机制的设想还是有效的。

如前所述，夏商社会生活史的研究，有“新学问”这一突出特点，除了有限的可资参考的文献材料外，主要是利用地下考古“新材料”，故在内容组织结构上，必须切实适应“新学问”的特点，在充分吸收多学科的研究成果和研究方法的同时，也得相机调整和发挥历史学研究的固有机制，注意体例组架的合理性与可行性。当前夏代之前的史前社会考古学研究相当生动，商代考古学材料也极为丰富，殷墟甲骨文、古器铭学的研究，以及有关文献材料的整理，均已臻入成熟境界，唯中介的夏代尚是个薄弱环节。由于中国古代人文历史发展有其嬗变上的整体性和内在贯通性，在研究中可藉解析史前和商代两端，尽可能向中间挤靠的方法，进行跳跃式类比分析，一则能慎终追远，考其源流，再则可缩小夏代的残节缺环，补充资料的不足，这是大跨度的历史纵向联系法，也是本书结构体例上适当兼溯史前社会生活内容的动因之一。另外，夏商两代因地域、时代、族别不同，社会生活有共性也有差异，研究中须注意其质与量的变化所在，留心其两者不同生活要素，则点、线、面的分合辨析不可或缺，这是小跨度的历史纵向比较法，也是本书写作体例上或分而述之、或合而比之两者并举的安排用意。

除大小跨度的历史纵向研究外，历史的横向比较也十分必要。夏代和商代社会均非截然划一的平面相，在同一历史阶段的场景中，同域或异域间不同层面的社会生活个性或不平衡性都是俨然存在的，举凡集约人口差异、邑聚差异、等级差异、经济类型差异、消费心理差异、生活方式差异、生活规约差异、精神取向差异、社会心态差异、宗教信仰差异、习俗尚好差异等等，在有可能的条件下，应重视其历史横向比较的力度。当进行同域间的或异域间的双重异同比较时，实事求是的定量定性分析和动态静态研究要予以足够考虑，以求得在深度、广度、容量、层次、意境、视野上对夏商社会生活史有个较全面系统的认识。

10 9

境的选择改造、居宅形态、邑聚变迁、建筑仪式、住俗等。人口一章，包括有早期人口清查统计、人口流动定性分析、集约人口规模、人口总数估测，在人口自然构成方面又细分人口性别年龄构成、人口素质、抚养比、死亡率与平均寿命、人口增长特点等项。婚姻一章，内列婚姻形态演进、社会组织、亲属关系、夏商家族本位下的婚制婚俗、婚娶礼仪、婚姻动机、婚姻功能、求生、冥婚、名子之俗、命氏之制等内容。再如物质生活方面的饮食一章，有食物类别、进食方式、饮食等级、崇饮风习、烹饪礼俗、饮食心态、食政意识、筵席宴飨、族众聚食、以乐侑食等类。又如精神生活的宗教信仰一章，有宗教分野、神性神格的社会性、灾祸观念、祭祀仪礼、崇祖意识、丧葬习俗、占卜等专项。诸如此类，不备举。

大致说来，本书四大系八章内的各分节，以其事象和视角，自可单立成篇，各节要核，也就各各叙之于篇中，于大章后不再作归纳。社会生活史属于一门富态万千的专门史，内容范畴包罗芸芸，错综复杂，丰满流华，随篇作结，意在保持其生动化、形象化的固有特色，体现其宽泛内约的面面观，避免将一部立体型的影视勒成平面式线条，故兴之所至，兴尽而止，笔趣如是。

这里，为了能对夏商社会生活史的外在表象和内在规律有个总体了解，我们特列出下面八点提示，以便读者可在本书找到其投影和轨迹：

一、自然生态环境对夏商人文背景的制约；

二、家族本位对社会构成的作用；

三、族氏内向外展意识对社会行为观念的支配；

四、政治体制对社会生活秩序的维持；

五、等级礼制对人际关系的整合；

六、经济形态对社会物质生活两分的催化；

七、地域文化流动对社会俗尚的规范；

八、宗教信仰对社会存在系统的凝聚。

《夏商社会生活史》一书共设八章，即：一、环境、居宅、邑聚；二、人口；三、婚姻；四、交通；五、饮食；六、服饰；七、医疗保健；八、宗教信仰。章次的要略，首章在于明夏商社会生活的自然人文背景和场所；次章考人口，盖任何一种人类社会，都必得由一定数量的人口才能构成，人口是社会的主体，无此根本要素，社会生活无从谈起；三章论婚姻，是社会构成运作系统的最基本载体，婚姻的自然属性和社会属性，既相应于一定时代经济特征，也是社会组成关系的特定表现形式；四章述交通，是铺叙社会构成大网络，勾勒当时社会生活的地域空间联系，以及人们张大这种社会关系和自然联系的手段、方式与作为；五、六两章，分观饮食与服饰，两者乃人类生存活动的最基本物质条件，也是人们尚好追求的重要内容，直观上也展示当时人们生产与创造物质生活本身的能力，是社会生活的物化主体部分；七章谈医疗保健，记生老病死与夏商人们的精神面貌、人生态度、逆反心理，以及对改造自身生活的行为规范和社会成俗；八章讲宗教信仰，述夏商社会鬼神观念、情绪状态、宗教礼仪和社会陋习。概言之，本书总体组架的脉胳关系表现为四大系列，首章为夏商社会氛围总观，第二至四章属夏商社会构成运作范畴，第五至六章是夏商物质生活形态和生活方式表象，第七至八章为夏商社会精神生活面面观，内概积极和消极两分的社会调节功能。

不过，这四系八章虽形成相互照应、有序有机、步步引入的联系整体，各章却又相对独立，每章起首均以总说题解示其专题意。且各专题下又分若干层次或若干类目。如首章，下分生活环

12 11

第一章　环境、居宅、邑聚

第一节　夏商居民对环境的选择和治理

11000 年前，全新世之始，地球史上最末一次冰期——武木冰期已告结束，世界气候转暖，海水回升，间有较小幅度的海面起落或停顿。我国地处欧亚大陆的东南部，以西高东低的地势，山脉水系交叉相隔的网格状组合地貌类型特征，一方面与世界性古气候变化密切相通，另一方面也受地区性季风环流和寒温海流变迁等一系列因素的影响，形成了特有的生态环境[①]。从这一时期起，先民的社会生活全面臻入定居聚落阶段，对于居住环境的选择、利用和治理，每每有其继往开来的固有特色，尤其至公元前 22～前 11 世纪的夏商时代，人地关系中的积极求取精神，更得到前所未有的发扬，开创出不同的历史生活内涵。

一　夏代择居的人地因素

我国黄河中下游广大地区，因距海远近的关系，自然环境自西而东呈现出一些差异性。华北西部、陕甘高原一带，更新世晚期堆积形成的黄土层，后受夏季内陆暴雨的冲刷，以及人们从事各种土地活动的影响，土壤侵蚀，坡积发育加速，基本表现为以

① 参见中国科学院中国自然地理编辑委员会：《中国自然地理——古地理》（上册），科学出版社，1984 年。

灌木和草木为特色的森林草原景观。华北平原中部，邻近山区的构造运动，造成河谷下切，河谷里的冲积层形成了堆积阶地。沿海地区的海侵，又使河流下游坡度减少，洪水泛滥，发育了许多湖泊沼泽。温暖的气候，卑湿的沼泽或森林草原景观，丰富的亚热带动植物种类，河谷阶地或涌泉地，大致仍是夏商居民择居面向的自然生态环境。

但在夏代以前的漫长岁月，人们对于环境的依赖和适应能力还很有限。考古发现表明，中原地区仰韶—龙山文化时期先民，选择居址主要取河道比较稳定的大河支流两岸阶地或阳坡，取光较好，土壤疏松肥沃而利于农作，靠近水源而便于生活，地势相对较高，既不致低潮伤身，又可防范敌侵及避免水患[①]。据有关仰韶文化遗址分布的宏观考察，渭河流域平均每千平方公里约 6.5 处，河南伊洛—郑州地区及山西南部每千平方公里约仅 2.8 处，其余地区密度不过 1 处[②]，显然各聚居点有相应的生物圈，其间回旋余地颇大。人们对生存环境的取舍，基本不受人口分布压力的限制，人地关系中顺乎自然的惰性，远胜于主观改造自然的紧迫性。

到了夏初，情况有所变化。据《孟子·滕文公下》说：

> 当尧之时，水逆行，泛滥于中国，蛇龙居之，民无所定，下者为巢，上者为营窟。《书》曰：洚水警余。洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹，水由地中行，江、淮、河、汉是也，险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。

这则史影当源出居于河谷地带或沼泽边缘的先民对于洪水灾难的可怕追忆，有关人物应放在治水的特定场景下观察[③]。尧时的消极

① 参见尹申平：《陕西新石器时代居民对环境的选择》，《中国考古学研究论集》，三秦出版社，1987 年。

② 参见严文明：《仰韶文化研究》，文物出版社，1989 年，224、225 页。

③ 参见王宇信：《由〈史记〉鲧禹的失统谈鲧禹传说的史影》，《历史研究》1989 年 6 期。

避水，禹时的浚水导流，实反映了两个时代人们在自然界面前所能采取的态度和有所作为的能量。前者大体揭示了原始社会晚期人们一旦面临严重自然灾难，往往显得无能为力，“民无所定”，常常不得不放弃原先经营的生物圈，另谋生路。后者禹时已介于夏王朝建立前后，生物圈的周旋余地已大大缩小，相反人们抵御灾变的能力却大有提高，势必促使人们在顺乎自然的同时，变消极为积极。“平土而居之”，正反映了新时代人们努力治理和保护生存环境的积极姿态。

夏代纪年大致在公元前 22 世纪末，至前 17 世纪晚叶。《逸周书·度邑》云：“自雒汭延于伊汭，居易无固，其有夏之居。”夏王朝的中心辖区当在中岳嵩山和伊、洛、颍、汝四水流域的豫西地区。《左传·定公四年》记西周初成王封唐叔于晋，有“封于夏虚，启以夏政”之语，推测晋南一带是夏的重要统治区域。相应的考古学文化，在豫西有二里头类型文化，在晋南有东下冯类型的二里头文化[①]。前者的考古遗址已发现 80 余处，主要分布在黄河中游南面的伊、洛二水间洛阳平原，以及汝、颍上游的河谷地带。后者的考古遗址约近 50 处，分布在汾河下游涑、浍二水一带的河谷盆地[②]。居址的环境选择大都位于靠近水源的河边台地或缓坡上，自然地理条件甚优，这与此前的原始聚落择取环境并无根本性区别。但居址的地理分布空间却大为稠密，有的密集布列于同一河流的两岸，彼此间距离很近，互为比邻。（图 1）其文化堆积层一般很厚，延续年代较长。显然，随着夏代人口的蕃衍增殖，生存空间趋小，尽管社会生产力有提高，统治者有可能动员社会集体力量，在治理自然方面作出较积极的努力，但毕竟尚欠备向大片远离水源或不宜农作的地区辟立新地的生存手段，当自

① 参见邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社，1980 年，133～137 页。

② 参见郑杰祥：《夏史初探》，中州古籍出版社，1988 年，199、200、246～247 页。

然条件暂时变糟时，人们不可能很容易地在附近另觅熟地，轻率作出弃离原居地的举动，治理和保护原生存环境也就变得十分重要。居址分布疏密的两分现象，是当时人地关系矛盾的基本方面。

河南登封告成镇王城岗城址，据说是“禹都阳城”所在。这里为两水交汇的河谷丘陵地带，东傍五渡河，南与箕山隔颍河相望，背倚嵩岳，城建在一个地势略高于周围的土岗上。文化堆积显示，自龙山至夏商一直延续下来，没有中断。城建于龙山晚期，或因“洪水滔天，浩浩怀山襄陵”[①]，城垣大部一度被五渡河和西北来的大水冲毁，出于安全防卫原因，人们在紧傍原城西部又再筑其城，后又遭山洪，北垣外出现一条东西向大冲沟，城垣东北隅被冲垮。面对洪水再三肆虐，人们仍“尽力乎沟洫”[②]，没有轻弃故地，在治理自然环境方面作出了前赴后继的不懈努力。城废后，灰坑仍超过前期半数以上，可见还是相当兴盛[③]。

晋南夏县东下冯遗址，是夏代的一处居址，一直延至商代前期，相对年代为公元前 19～前 16 世纪约 300 余年。这里属中条山和鸣条岗间陷落盆地，居址择立在青龙河台地上。也曾遭山洪相袭，现犹见一条大冲沟将居址北部毁去。夏代居民曾环居址挖出两道宽 5～6 米、深 3 米的“回”字形封闭式濠沟，还凿井饮水。至商初人们又在原址上筑起城垣[④]。

河南偃师二里头遗址，据说是夏末都邑所在。这里介于伊、洛河之间，地势高亢，西面与西来的高地相连，其余三面低下 3～4 米，形似半岛。遗址面积约 300 万平方米，文化堆积层普遍厚达

① 《史记·夏本纪》。

② 《论语·泰伯》。

③ 河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部：《登封王城岗遗址的发掘》，《文物》1983 年 3 期。又董琦：《王城岗城堡毁因初探》，《考古与文物》1988 年 1 期。

④ 中国社会科学院考古研究所、中国历史博物馆、山西省考古研究所：《夏县东下冯》，文物出版社，1988 年。

失国，居商丘。”夏之商丘即帝丘，址在河南濮阳①。《古本竹书纪年》又云：“相居斟灌，”址在濮阳东北方的山东观城。《左传·哀公元年》又有记相在斟灌为有过氏浇所杀，还殃及遗腹子少康，导致少康后来不得不依附有虞氏，立邑于纶。显然，这前后的远徙山东，起自太康失国，夏王相被有穷氏羿部族逼逐，一徙再徙，不得不远迁山东开辟新地，以另谋生物圈。但在部族间每为生存地进行殊死争夺的人地关系矛盾上升之际，后果可见，少康最后还是设法回到豫西故地。

因此，从总体看，夏代各王的迁都，基本是在一个以偃师为中心的周围地区内摆移，文献称这里是“有夏之居”，为夏人发祥地。偃师二里头遗址年代在夏纪年范围，前后延续约400年，中有盛衰兴落现象，或许与都邑的摆移有关。从遗址文化发展的持续相承言，似夏代迁都，与后来商代盘庚“震动万民”②的举都皆动的迁都，有所不同。史传“太康尸位以逸豫，灭厥德，黎民咸贰”③，造成东夷有穷氏羿“因夏民以代夏政”④，而原夏统治集团所都被迫一徙再徙。可知夏都的迁徙，主要属于上层贵族统治集团据点的游移，平民阶层未必得紧踵其后弃离故居，下层社会固有生活组织结构，不一定会因国都的摆移而遭受强烈波动与影响。夏代重要考古遗址的文化发展持久相续现象，正有这方面的因素。

夏代贵族统治集团的择立都邑，除少数出于内外交困或势力消长的原因外，多数恐怕本之经济地理位置的优选和收众固邦的政治考虑。《左传·宣公三年》云：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备。”二里头遗址的南部偏中处，新近探出面积达1万平方米的铸铜遗迹⑤。凡自然资源，特别是矿

① 参见孙淼：《夏商史稿》，文物出版社，1987年，257～259页。
② 《尚书·盘庚下》。
③ 《故文尚书·五子之歌》。
④ 《左传·襄公四年》、《帝王世纪》。
⑤ 郑光：《二里头遗址勘探发掘取得新进展》，《中国文物报》1992年10月18日。

3～4米，相对年代为公元前1900～前1500年，前后历时约400年①。

不言而喻，克服和治理生存环境种种暂时性不利因素，立足故居地的经营，是夏人规度居址时的首要立场。不过，文献记夏代都邑时有迁徙发生，与考古发现现象似相脱节，其中应有原委。夏都迁徙，学者间多有董理，如下②：

禹都阳城（河南登封）。又都平阳（山西临汾；一云晋阳）。又都安邑（山西夏县）。

禹子启居夏邑（河南禹县）。

启子太康居斟寻（河南偃师二里头；一云河南巩县西南50余里处，地近偃师）。

太康侄相居帝丘（河南濮阳）。又居斟灌（山东观城）。

相子少康邑于纶（山东济宁）。又迁原（河南济源县原村）。后归夏邑（偃师太康故都）。

少康子杼迁老丘（河南开封；一云陈留县北40里之老丘故城）。

杼五世孙胤甲居西河（豫西陕东间；一云河南内黄；一云山西夏县东下冯）。

胤甲堂兄弟孔甲田于东阳萯山（河南偃师首阳山一带）。

孔甲三世孙桀居斟寻（河南偃师二里头）。

以上可见，夏都的迁徙，早期十分频繁，几乎每代一徙，后期相对稳定，数代未必一徙。所徙范围，大抵在华山以东，至豫东平原的横长地带内。唯相和少康，比较特殊，曾一度远徙山东境内。据《帝王世纪》云：“帝相一名相安，自太康已来，夏政凌迟，为羿所逼，乃徙都商丘。”《通鉴外纪》亦云：“相为羿所逐，

① 赵芝荃：《二里头遗址与偃师商城》，《考古与文物》1989年2期。
② 参见前引邹衡、郑杰祥二书。又严耕望：《夏代都居与二里头文化》，《大陆杂志》61卷5期，1980年。

现实，商人活动视野开阔，这方面不能不说是重要促发动因之一。

文献称商人“不常厥邑”，《尚书·书序》说商建国前，“自契至于成汤八迁”，建国后自汤至于“盘庚五迁。”通谓前八迁是①：

一、契居蕃（山东滕县）。

二、昭明居砥石（河北元氏县南槐河）。

三、昭明又迁商丘（河南商丘）。

四、相土迁东都（山东泰山下）。

五、相土复居商丘。

六、上甲微迁殷（河南安阳）。

七、殷侯（在夏孔甲时，不详何人）复归商丘。

八、汤居亳（山东曹县）。

这一时期的迁徙活动范围，大抵在冀南及豫北平原，至鲁中部和南部低山丘陵的河谷地带，位于“有夏之居”的东偏北部，其东南方是夏代东夷之淮夷所在。商人迁徙距离有时相当远，如相土时的两次迁居，直线距离足有500里以上，《商颂·长发》称“相土烈烈，海外有截，”从豫东进迫东部滨海地区，开辟新的生物圈的动意是显而易见的。原居地环境的局促，限制了商族的发展，导致这类屡屡的远徙迁居，积极向外开拓新地。

不过，东部地区早在龙山时期，人口增长速度已远居中原之上，由考古发现的遗址规模面积比较中可见一斑。河南安阳后岗城址，总面积达10万平方米左右②。新发现的山东邹平丁公城址，面积达10万平方米以上③。山东章丘城子崖下层城址，面积约20万平方米，其中层的岳石文化即相当夏代的城址，面积约17万平

① 参见王国维：《说自契至于成汤八迁》，《观堂集林》卷十二，中华书局，1959年。又丁山：《商周史料考证》，中华书局，1988年。又赵铁寒：《汤前八迁的新考证》，《大陆杂志》27卷6期，1963年。
② 参见胡厚宣：《殷墟发掘》，学习生活出版社，1955年，72页。
③ 《邹平丁公发现龙山文化城址》，《中国文物报》1992年1月12日。

产资源的获得，是择立都邑的重要着眼点之一。张光直先生即指出，夏都分布区与中原铜锡矿的分布几乎完全吻合，夏代在寻求新矿，保护矿源以及保护矿石或提炼出来的铜锡的安全运输上，都城很可能要扮演重要的角色①。另外，都邑的选择，又是夏代贵族统治集团收众固邦的一项政治措施。《墨子·明鬼下》称有夏未有祸之时，“隹天下之合，下土之葆。”《夏训》有所谓“民惟邦本，本固邦宁”，“万姓仇予，予将畴依。”② 夏政权的得失和夏土的稳固，有赖夏众的人心向背。《夏书》云：“众非元后何戴，后非众无与守邦。”③ 如夏王少康，从东方纶邑还归“有夏之居”，“复禹之绩，祀夏配天，不失旧物”，即是通过“能布其德，而兆其谋，以收夏众”④，终于再度中兴。

能否取得夏土之众的拥持，直接关及夏政权的盛衰，若从生态环境的择取言，夏代正处于人地关系矛盾上升之际，受当时生存条件和生存手段的限制，人们尚不能随意轻弃故居地，另辟“生物圈”，夏代贵族统治集团的都邑迁徙，重视“收夏众”，“固邦土”，是有其深刻的政治地理原因的。

二　商代的国土经略

商代纪年大致在公元前17世纪末至前11世纪初，但在夏代很长时期内，商人已立足于豫、鲁、冀之间，选择近水源宜于农耕的河流两岸或沼泽边缘建立聚居点，随着人们治理和改造自然环境能力的加强，以及已开发地带的有限地域空间所能承受人口持续增殖的压力，居地仍维持在局促地理范围内，就逐渐变得不太

① 张光直：《中国青铜时代》（二集），生活·读书·新知三联书店，1990年，11页。
② 《古文尚书·五子之歌》。
③ 《国语·周语上》引。
④ 《左传·哀公元年》。

奉桀众，以克有（夏），属诸侯于薄，荐章天命，通于四方，而天下诸侯莫不宾服。”《吕氏春秋·用民》直称“汤武非徒能用其民也，又能用非己之民。”汤能奉夏众，又能用异姓国族的“非己之民”，恐怕是其建立商国的成功关键所在。但至中丁到南庚四迁，“比九世乱，于是诸侯莫朝”①，内部的权力之争，国力削弱，异姓国族不附，不得不退缩回东方故地。盘庚迁殷，再度西进，又恢复“先王之大业”，“底绥四方”②。总之，商代都邑的迁徙和辟立，通常是商族整体的集体行动，虽在不算太大的地域范围内搬移，然经营视野十分浩大，商代贵族统治集团以商族为主体，联合四方诸侯，向四外拓展，其立都建国之策，是大不同于夏代贵族统治集团收夏众、固邦土的内向型择都的。

商都经济地理位置的选择，要在重四方自然资源，尤其是铜、锡矿产资源的聚敛，亦胜于夏代。日本天野元之助先生论殷代产业，曾从方志和近代地质调查资料中辑出中原地区古代铜矿产地，河南有六处（安阳、涉县、济源、登封、禹州、鲁山），山东二处（历城、莱芜），山西十一处（黎城、潞安、阳城、翼城、曲沃、绛县、垣曲、夏县、闻喜、平陆、解县），河北四处（沙河、邢台、内丘、完县）；产锡地，河南六处（淇县、武安、汝州、嵩县、永宁、裕州），山东二处（莱芜、峄县），山西六处（阳城、沁源、沁水、交城、平陆、安邑），河北一处（磁州），参以甲骨文中殷王田猎地和行幸地分布所在，指出殷人除自己从事探矿、采矿、冶炼等，以满足矿业需求外，另有相当量来之支配圈外300公里范围内的各方贡献或交易③。后石璋如先生对此四省古代产铜地又有补充，认为殷代铜矿来源，可以不必在长江流域去找，甚至不

① 《史记·殷本纪》。

② 参见杨升南：《“殷人屡迁”辨析》，《甲骨文与殷商史》第二辑，上海古籍出版社，1986年。

③ 天野元之助：《殷代产业に関すゐ若干の问题》，《东方学报》（京都）第23册，1953年。

物，造型和纹饰具有明显的中原文化风格，表明了与中原地区有着畅通的交往关系①。迹象种种，提供了商王朝前后期，都邑矿产来源均远出华北四省的信息。

商都生态环境的选择，已兼顾到土质地力、地貌、气候、水文等多重利用因素，重视总体安排，基本上贯彻了便于生活、便于生产、便于交通、保障安全防范的原则。

偃师商城和郑州商城，同处北纬34°7′，地理和气候条件十分适宜人们生息休养。前者北依邙山，南临洛河，地势平坦，植被在当时尚未受人类活动多大破坏，土壤肥沃，即使在今日仍是有名的粮食高产区。虎牢在其东，函谷在其西，辕辕在其南，北面为黄河要津，自古以来这里就是重要交通孔道。后者北临黄河，西南傍依嵩山余脉，东边毗连豫东平源，土质肥浇，为四方交通辐辏之枢。偃师商城建于二里头夏代都邑遗址的东北附近，一改前代无城垣之类积极防御设施的“居易无固”状态，筑有长方形城垣，城区面积达190万平方米，宫城居城中偏南，地下建有工程浩繁的排水网络系统，城内北部有一般居址、墓葬区、较密集的制陶窑址，以及许多水井②。城区的总体规度，不仅提高了安全保障系数，而且方便了生活。至郑州商城，城区平面略呈长方形，面积达317万平方米，宫室区置于中部及东北部，城内一般居住区有水井设施。墓地和产业作坊区移到城外周围，当时似已注意到城内环境的净化。近又发现南垣和西垣外有未完全建成的外郭城或防护堤③。商代都邑规模的扩大化，环境的有效治理和保护，总

① 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。又李学勤：《新干大洋洲大墓的奇迹》，《文物天地》1991年1期。

② 中国社会科学院考古研究所河南二队：《1984年春偃师尸乡沟商城宫殿遗址发掘简报》；《考古》1985年4期。又刘忠伏：《偃师县商城遗址》，《中国考古学年鉴（1990）》，文物出版社，1991年，244～245页。

③ 参见杨育彬：《郑州商城初探》，河南人民出版社，1985年。又裴明相：《郑州商代王城的布局及其文化内涵》；河南省文物研究所：《郑州商城外夯土墙基的调查与试掘》，《中原文物》1991年1期。

方米①。“建城称地，以城称人”②，人口之众可以想见。相反，中原地区发现的龙山古城，规模面积远逊一筹，河南淮阳平粮台城址才3.4万平方米③，郾城郝家台城址只有1.9万平方米④，登封王城岗城址仅仅为1万多平方米⑤，人口显然要少。东部地区人地关系的矛盾远比中原地区来得严峻，故商人拓地中，与土著部族争夺生物圈的斗争十分激烈。《竹书纪年》记王亥北徙河北易水流域，“宾于有易，有易杀而放之”，为当地部族所不容，被杀被逐，其子上甲微不得不重新回到豫北故地。《竹书纪年》还记夏代不降时，“殷灭皮氏”而占据其地。说明人地关系的矛盾，甚至激发了部族间生死存亡的领地之争。这一状况一直延续到商汤灭夏，建立国业后仍不息。

商代有前后五迁，立过六都，如下：

一、汤居西亳（河南偃师商城；一说郑州商城）。

二、中丁迁隞（河南郑州商城；一说郑州西北石佛乡小双桥商代遗址；一说郑州荥泽敖山；一说陈留浚仪；一说山东洙、泗上游）。

三、河亶甲居相（河南内黄）。

四、祖乙迁邢（河北邢台）。

五、南庚迁奄（山东曲阜；一说河南安阳东南）。

六、盘庚迁殷（河南安阳殷墟）。

成汤立都西亳，是由东徂西推进中原，以克夏征服新地为行动原则，唯策略上恐已吸取了前代单纯争夺别族生物圈而常伤及自身的教训，努力争取四方异姓国族的拥持，以壮大商族的力量。《夏本纪》称“汤修德，诸侯皆归商”。《墨子·非攻下》说：“汤

① 《城子崖遗址又有重大发现，龙山岳石周代城址重见天日》，《中国文物报》1990年7月26日。

② 《尉缭子·兵谈》。

③ 《河南淮阳平粮台龙山文化城址试掘简报》，《文物》1983年3期。

④ 《中国考古学年鉴（1987）》，文物出版社，1988年，178页。

⑤ 《登封王城岗遗址的发掘》，《文物》1983年3期。

必过黄河以南①。

不过，《商颂》有称“商邑翼翼，四方之极”，“古帝命武汤，正域彼四方，方命厥后，奄有九有。”其矿产资源的获得，未必仅限于华北四省。据商代前后期考古学文化分析，前期政治地理结构中，王畿区以偃师商城或郑州商城为中心，直接控制着周围二、三百里方圆范围，其政治疆域，则北土沿太行山东麓向北延伸至河北满城、保定一带，东土及泰山以西和淮北一线，西土达陕西咸阳附近，南土包括江汉平原，并进入长江以南江西、两湖地区。在外层周边地区为商文化波及区②。后期政治疆域，王畿区变化不大，但王都北移至安阳殷墟，北土伸入冀北、晋中、陕东地区；在东土商势力有长足发展，进抵除胶东半岛以外的山东境内及皖、苏、浙地区；西土有所退缩；南土对江汉地区的控制有所削弱，然在江南江西地区的影响范围却大大扩大，可能还绕入湖南长沙地区。（图2）值得注意者，陕西蓝田怀珍坊曾发现了商代前期专门冶炼铜料而非铸造铜器的作坊遗址③。长江以南江西瑞昌铜岭又发现早到二里岗上层期的矿冶遗址，既有露天开采遗迹，又有地下开采系统，还有冶炼区④。附近范围内的湖北大冶铜绿山发现的古矿井遗址，碳十四测定年代数据有四组早到公元前1200年前后⑤，相当商代晚期。接壤的湖北阳新港下古矿井遗址，年代上限可及于商周之际⑥。另外，湖北黄陂袍桐出土有晚商铜爵、觚⑦。江西清江吴城遗址，据说是商代后期方国“耆国”所在，其东约20公里新干大洋洲发现同一时期上层贵族墓葬，出土的大批器

① 石璋如：《殷代的铸铜工艺》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第26本，1955年。

② 参见叶文宪：《商代疆域新论》，《历史地理》第八辑，1990年。又宋新潮：《殷商文化区域研究》，陕西人民出版社，1991年，200～221页。

③ 《陕西蓝田怀珍坊商代遗址试掘简报》，《考古与文物》1981年3期。

④ 《瑞昌铜岭矿冶遗址发掘获重大成果》，《中国文物报》1992年1月19日。

⑤ 《中国考古学中碳十四年代数据集》，文物出版社，1983年，92～96页。

⑥ 《湖北阳新港下古矿井遗址发掘简报》，《考古》1988年1期。

⑦ 《黄陂出土的商代晚期青铜器》，《江汉考古》1986年4期。

业作坊区大体分布在最外围；王陵区座落在洹北开阔高地，与宫室宗庙区隔河相望[①]；这方面当是承郑州商城减小城区环境污染布局特色的变宜。殷都居民的生活和生产用水，主要取之洹水，但贵族还饮用水质清冽的井水，小屯宫室区内曾发现殷代水井。另外，为防治洪涝，相继规建有明渠和石坝[②]。部分生活区内地下排水管道的敷设[③]，利于污水排泄，净化居地清洁卫生。

总之，盘庚迁殷是曾得力于对新地生态环境的权衡优选，在新都建设中贯彻“奠厥居，正厥位”的总体规度原则，着眼于“用永地于新邑”[④]，后王继之，有一系列治理、保护、开发殷都环境的措施，由此使商代后期都邑人地关系矛盾一直维持在最低点。“百姓由宁，殷道复兴”，内部稳定，其力朝外，凭藉殷都交通地理的优势，“用协于厥邑，其在四方”[⑤]，邦畿千里的国土经略得以施展。

这里还有必要重申，从人地依存关系及古代统治者“体国经野”政治意识言，商王都自然不是“孤岛”。《孟子·公孙丑上》云：“王不待大，汤以七十里”，《淮南子·泰族训》云：“汤处亳七十里。”可知王都周围当控制着一定的直属地域。另外商代的“四方”或“四土”，已是基于国土的平面展示，有行政区域地理上的泛属性。甲骨文言“蒿田”，蒿读如《牧誓》“商郊”之郊，为都邑外地[⑥]。甲骨文言“商鄙”、“我东鄙”、“我西鄙”[⑦]，大体皆指

① 郑振香：《殷墟发掘六十年概述》，《考古》1988年10期。
② 中国社会科学院考古研究所：《殷墟发掘报告（1958—1961）》，文物出版社，1987年，102、95、114页。
③ 《殷墟出土的陶水管和石磬》，《考古》1976年1期。
④ 《尚书·盘庚》。
⑤ 《尚书·立政》。
⑥ 参见李学勤：《释“郊”》，《文史》第三十六辑，1992年。
⑦ 分见《合集》29375、《英国》2525、《合集》6057。

体布局的合理安排，安全防范设施的加强，使数万乃至10多万人长期聚居一地成为现实，一方面维持了当时的社会生活秩序，同时也为解决日趋上升的人地依存关系矛盾开辟一新途。

商代中丁以后，统治集团内部为权力纷争不已，有所谓九世之乱，平均每20年都邑一徙，政迹不修，规度失控，环境得不到治理，自然灾害频起，生态恶化，“自祖乙五世，至盘庚元兄阳甲，宫室奢侈，下民邑居垫隘，水泉泻卤，不可以行政化。”[①] 至盘庚时，旧都的生态环境破坏又导致“万民乃不生生”，人地关系矛盾对早先的人文自然体系作出不断的否定，“民用荡析离居，罔有定极”，生物圈的再建已是刻不容缓。盘庚“视民利用迁”，果断作出“生生，今予将试以汝迁，永建乃家”[②] 的明智决策，于安阳殷墟择建新都。

殷墟王都处于北纬36°，平均海拔78米左右，在豫北洹水之滨，是晋、冀、鲁、豫四省交汇的要冲，“左孟门而右漳滏，前带河，后被山。”[③] 据卫星遥感摄影，殷墟位居太行东侧华北平原南部一冲击扇平原上，卫、漳、洹、滏四水穿流而过，土壤湿润，富含腐植质，土地肥沃，冲击扇西侧有丰富的煤炭、铜矿资源和良好的森林植被，地理环境得天独厚[④]。显然，盘庚迁殷是经过充分的具有生态学意义的权衡考虑后选定的。据多年的考古发掘资料表明，殷都系沿洹水而建，经盘庚以来几代商王的经营，范围达30平方公里左右，而其整体布局，早在初期即具规模。都邑中心区在洹水弯道南侧小屯村附近，在西、南两面挖有防御性深濠，与洹水相沟通，形成一面积约70万平方米的长方形封闭式宫室宗庙区。外围密布几十处平民居地。大面积普通墓葬区和手工

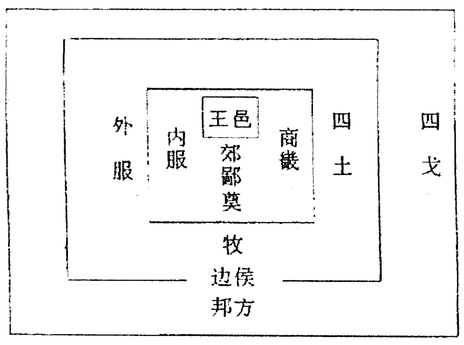
① 《尚书正义·盘庚》孔颖达疏引汉王肃说。
② 《尚书·盘庚》。
③ 《战国策·魏策》。
④ 申斌：《宏观物理测量技术在殷商考古工作中应用初探》，《殷都学刊》1985年2期。

然。《逸周书·度邑解》云：

> 维王剋殷，国君诸侯乃厥献民，徵主九牧之师，见王于殷郊。

不难看出，“国君诸侯”乃来之原商国的内外服倒戈者，“九牧之师”应指原与商国有盟好关系的边地大小族落组织之师。

下面试对商代国土经纬作一图示勾勒：



第二节　居宅和邑聚

人类在适应、控制和改造自然环境的进程中，最富有创造性意义的一项成果，是居宅的发明。人们通过建造居宅，把自身很大一部分社会生活与大自然隔离开来，有效地提高了对付自然界风雨炎寒气候变化和野兽蛇虫侵害的能力。居宅的蔽荫功能，既保障了人身的生存安全，也为消费生活的改善奠定了基础。《说文》云：“宅，人所托尻（居）也”；《玉篇》云：“人之居舍曰宅”。人们的饮食宿息、婚姻家庭、生儿育女、交往言谈、崇尚追求，以至有些生产活动等等，很多是在居宅这一生活场所中展开的，居宅成为人们最基本的物质生活资料。

邑外近郊野地。又有言“我奠”、“南奠”、“西奠”、“北奠”[①]，奠或读如甸，《周礼·天官·甸师》：“效外曰甸”，《说文》：“甸，天子五百里地”，则奠应是邑外远近郊领域的统称，类似后世所说的王畿区。而“四土”或“四方”，当指王畿区外的范围广大的政治疆域地理。诚然，当时尚不可能如后世有明确的国界线，也未必有所谓中央与地方政府间的严格政体统属关系，但在王权可控范围，其“设官分职”是有一定规度的。《尚书·酒诰》即称商国行政制度分为内服与外服，其云：

> 越在外服：侯、甸、男、卫邦伯，越在内服：百僚、庶尹、惟亚、惟服、宗工。

内服当指王畿区的“设官分职”，外服则指畿外四土的王权驾驭力度。显然外服是建立在维持域外大小国族固有地缘性组织基础上的，是王权对诸侯或臣属邦国的册封、认肯、而不是调遣、改变或打破。商王在内、外服的统治支配权上贯彻了明显的强弱消张区别和因势机变策略。

这种策略亦推行于四土边地的弹性伸缩或影响地区，甲骨文有言“东戈”、“南戈”、“西戈”、“北戈”[②]，四戈为四土周边之地[③]。别辞有“戈田牧”[④]，殆指与商有结盟关系的边地侯甸族群。他辞又有“南牧”、“北牧”、“右牧”[⑤]，大体均指边地，此由甲骨文记“在昜牧获羌”、“戍伐右牧，禽启人方”[⑥]，牧与边地羌人、人方屡屡发生交割关系可以知之。别辞又有记商王“商（赏）牧”、“牧称册”[⑦]，则中原大国与其的政治关系应是外服制的变宜扩大。《尔雅·释地》云：“邑外谓之郊，郊外谓之牧”，以视商代，未必尽

① 分见《合集》9767、7884、24、32277。
② 《合集》33208。
③ 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年，321页。
④ 《屯南》4033。
⑤ 分见《合集》28351、《屯南》2320。
⑥ 分见《缀》758、《屯南》2320。
⑦ 分见《合集》5597、7343。

一　史前的居宅

人类初始，不懂得建造居宅住屋，或利用岩荫和天然洞穴作为栖身之所，如史前人住过的北京周口店龙骨山洞穴、河南安阳小南海北楼顶山洞穴、江西万年仙人洞穴、广西桂林甑皮岩洞穴等等，地理分布南北皆见，是比较普遍的事象。也有过在树木之上栖息的，文献每有描述，如《庄子·盗跖》云："古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民"；《韩非子·五蠹》有类似之说："上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇，有圣人作，构木为巢以避群害，……号曰有巢氏"。大概最初只是直接缘树叉栖迟，后来才发展为"构木为巢"，利用树枝搭出了简单的树屋。随着人们社会实践的经验积累和建筑技术水平的提高，以及创造居住条件的工具之不断改进，地穴式、半地穴式、窑洞式、地面式、土台式、干兰式等建筑形式不一的居宅相继出现了，其造型变化也导入了一个由简单到复杂、由低级向高级迂回曲折的渐进过程。

居住条件的变革这一事象，古人早已指出。《礼记·礼运》说："昔者先王，未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。"《墨子·节用中》说："古者人之始生，未有宫室之时，因陵丘堀穴而处焉。"《淮南子·主术训》说："民有掘穴、狭庐所以托身者。"《氾论训》说："古者民泽处复穴，……圣人乃为之筑土构木，以为宫室。"《易·系辞下》说："上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。"《淮南子·修务训》说："舜作室，筑墙茨屋，辟地树谷，令民皆知去岩穴，各有家室。"《吕氏春秋·召类》说："明堂茅茨蒿柱，土阶三等。"《岭外代答》说："结栅以居，上设茅屋，下豢牛豕。"这里不仅对史前居宅从地下上升到地上、从巢居到发明架空于地面的干兰式建筑诸发展进程作有总体勾勒，而且也揭示了史前居宅多样性的事实，但同时又证明，筑土构木、上栋下宇等特色始终是我国建筑造型的主流。

史前居宅形式多样性的形态，是与自然环境的差异紧密相关的。黄河中上游的黄土地貌，具有土层单一、胶结紧密、粒度较细和垂直节理极为发育的结构，经流水侵蚀及其它地貌营力作用，造成了以塬、梁、峁为代表的沟深坡陡、沟壑纵横的景观[①]。这里的原始居民通常在沟壁横向打洞，筑成窑洞式穴居住宅。如甘肃宁县阳坻遗址[②]和宁夏海原菜园村遗址[③]，均发现了4000年前的这类居宅。甘肃镇原常山遗址还发现一种由门道、门洞、住室、顶盖四部分构成的地穴式住宅，门道和门洞是在黄土中挖成，住室呈袋状，打破地表，口小底大，再立柱敷设草泥顶，外观似一扁圆形土丘[④]，乃属于窑洞式穴居住宅的变异。

在长江流域及其以南地区，雨量充沛，地下水位较高，比较流行干兰式居宅[⑤]。人们通常先在湿地上栽桩安柱，再在其上架大小地梁，铺上木板，筑成高出地面的木构房屋[⑥]。浙江河姆渡遗址曾发现了距今约7000年左右的干兰式木构长屋三座。

在华北沿海区和中原地区，居宅的演进基本表现为穴居住宅、地面筑室、土台建屋三个发展阶段。穴居住宅以挖入地下的竖穴土坑作为居住空间，以坑壁作为墙体的一部或全部，顶盖有木架结构，据穴坑的深浅又可分为地穴式和半地穴式两种。从考古发现资料看，半地穴式住宅远比地穴式住宅多得多，更具有普遍性，出现的时代可早到8000年以前。大体说来，半地穴式住宅由圆形向方形转化，似乎更能反映出当时建筑技术经验的提高和深化。圆

① 曹家欣：《第四纪地质》，商务印书馆，1983年，119～123页。
② 庆阳地区博物馆：《甘肃省宁阳阳坻遗址试掘简报》，《考古》1983年10期。
③ 庄电一：《海原县发现新石器时代窟洞式房屋》，《光明日报》1988年6月24日。
④ 张孝光：《陇东镇原常山遗址14号房子的复原》，《考古》1983年5期。
⑤ 安志敏：《"干兰"式建筑的考古研究》，《考古学报》1963年2期。
⑥ 杨鸿勋：《河姆渡遗址早期木构工艺考察》，《建筑考古学论文集》，文物出版社，1987年。

形半地穴式住宅面积一般都在十几平方米以内，方形半地穴式住宅面积往往有几十平方米，像宝鸡北首岭、临潼姜寨、西安半坡遗址等甚至发现有达百平方米上下的方形半地穴式住宅，可称之为5000年前这类住宅的杰作。居住空间容积的增大，木架空间结构的营造工艺水平的提高，墙体有了更大的荷重力，因此人们创造出了穹形顶、攒尖顶、一面坡顶、两面坡顶、四面坡锥体顶等等，屋顶外观颇为多形多姿。

不过，原始居民选择何种形式的半地穴式住宅，固然与当时建筑工艺技术的发展水平紧密相关，恐怕与某一地域的生活习俗和崇尚心理也是分不开的。陕西宝鸡北首岭聚落遗址，发现50座仰韶文化时期的半地穴式住宅，绝大多数呈方形或长方形，只有1座为圆形[①]，仅占2%。时代晚得多的河南汤阴白营聚落遗址，在发现的63座龙山文化时期房址中，地穴式、半地穴式和地面式均有，但只有1座呈长方形，而圆形或椭圆形者占到98.41%[②]。时代不同、地域不同、文化习尚不同，住宅的形式也会因之而异。现实对住宅形式的择取，与住宅的宏观演进，并非同处一个层面，因此一种形式的出现，不一定即是否定或断然扬弃前此的形式。

地面筑室的出现，比半地穴式住宅晚不了多久，两者在建筑工艺上虽有前后发展的承继关系，但始终是古代社会两种主要的住宅形式，并一直互相影响，互相补苴。顾名思义，地面筑室，居住面已上升到地表，内部使用空间不再有赖挖入地下的竖穴，而是运用屋架的造型，扩大居住的空间实体。有关承重的木骨泥墙，倾斜的屋盖，从此奠定了中国后世建筑木框架结构体系的基础[③]。半坡遗址发现一栋面积达160平方米的大房子，平地起筑，具有

① 中国社会科学院考古研究所：《宝鸡北首岭》，文物出版社，1983年。
② 河南省安阳地区文物管理委员会：《汤阴白营河南龙山文化村落遗址发掘报告》，《考古学集刊》第3集，1983年。
③ 杨鸿勋：《仰韶文化居住建筑发展问题的探讨》，《考古学报》1975年1期。

"前堂后室"的内部空间布局。甘肃秦安大地湾仰韶文化遗址，发现240座房址，其中F901一座，占地面积约420平方米，由主室、东西侧室、后室和房前附属建筑五大部分组成，仅主室居住面积就有131平方米。房屋平地起建，布局主次分明，左右对称，座北朝南。沉重的大屋顶是靠室内大柱和周围附壁柱、室外柱以及架设于其上的梁架支承，墙体只起荫闭作用[①]。另一栋大型木结构建筑F405，占地面积约270平方米，基槽坑深2米，再填12层夯土，平铺圆木作础，平地起筑，似为四坡顶两侧重檐式建筑，室外还建有散水檐廊[②]。引人注目的是，这两栋大型建筑，室内地坪坚硬平整，色泽光亮，呈青黑色，据说应用了人造粘土陶粒轻骨料和料礓石烧制的水泥胶结材料[③]。这些大型地面式木构建筑，做工考究，建筑材料新颖，具有"前堂后室"或"明暗套间"的格局，是史前房屋建筑上的杰作。

大概在4000年前后，先民们又发明了土台式建筑。山东日照东海峪遗址发现12座大汶口晚期至龙山早期的房址，都是土台式建筑，台高0.3米左右，用黑灰土和黄粘土分层夯筑而成，然后在台基上挖槽立柱垛墙，室外四周培土敷石，以利散水和保护墙基。房屋基本呈方形，两面坡顶，面积10平方米上下[④]。河南洛阳吉利东杨村遗址发现一座龙山时期土台式建筑，平面则呈椭圆形，直径2.9米，台高0.25米，用两层黄胶土夯填而成，上面又铺以料礓石，周边用草泥培根[⑤]。河南临汝煤山遗址发现一座龙山晚期的大型夯土台基，南北宽约4.5米，东西至少长19米以上，土质纯净，是用紫、褐、黄、灰白色土层层铺垫而成，每层厚3～

① 甘肃省文物工作队：《甘肃秦安大地湾901号房址发掘简报》，《文物》1986年2期。
② 《秦安大地湾405号新石器时代房屋遗址》，《文物》1983年11期。
③ 李最雄：《我国古代建筑史上的奇迹》，《考古》1985年8期。
④ 山东省博物馆、日照县文化馆东海峪发掘小组：《1975年东海峪遗址的发掘》，《考古》1976年6期。
⑤ 洛阳市文物工作队：《河南洛阳吉利东杨村遗址》，《考古》1983年2期。

《吕氏春秋·音初》云："孔甲迷惑，入于民室。"这是以室称一般平民的居宅。

《考工记·匠人》云："夏后氏世室"；《竹书纪年》云："夏后有事于太室"；《谷梁传·文公十三年》云："大室犹世室也。"《穆天子传》云："以观夏后启之所居，乃□于启室。"《史记·龟策列传》云："桀为瓦室。"《晏子春秋·谏下》第十八篇云："夏之衰也，其王桀背弃德行，为琼室玉门。"这是以室通称贵族统治阶级的治事朝堂或居宅。

夏代如此，商代以来亦然。《庄子·知北游》云："汤武之室"。《竹书纪年》云："纣作琼室、立玉门。"殷墟出土青铜盂铭有"寝小室"①。甲骨文有"大室"、"[illegible]（丽）室"、"文室"、"中室"、"南室"、"东室"、"祖丁西室"、"大甲室"、"祖戊室"、"后室"、"后母大室"、"血室"、"兹室"等等，室为居住、治事、祭祀或藏主之所。它辞云："今日王宅新室"（安明133+237+340）、"于新室奏"（安明1823+南明683），新室既是统治者的居宅，又是享飨之所。此外，《礼记·月令》云："寒气总至，民力不堪，其皆入室。"《诗·大雅·绵》咏商代周族的先人在周原"筑室于兹。"知民间仍以室称居宅。

据《释名》云："室、实也，人、物实满其中也。"从建筑学而言，室是居住空间实体。建筑的形体概念，在史前时期有称"个"者。《吕氏春秋·孟春》云："天子居青阳左个"，高诱注："青阳，明堂也，中方外圆，通达四出，各有左右旁，谓之个。"史前遗址恒见"个"的契刻形符，近黄盛璋先生精辟指出，"个"是原始房屋的象形，"人"似屋顶，"|"表立柱②。然自夏商以来，形体概念的"个"已被宫字取代，"个"似乎降为居室的组合单元。

① 胡厚宣：《殷虚发掘》，上海学习生活出版社，1955年，图44。
② 黄盛璋：《"个"形释意》，《中国文物报》1989年5月26日。

墙体、长方弧形门洞，出檐攒尖顶①。这正可看出当时居住生活的等级差异和贫富分化。

二里头夏代晚期都邑遗址，房屋建筑遗迹大致可分三个等级差别。最低一等的是小型半地穴式或地面式长方形居室，如80YLVIF1为半地穴式单间住宅，门道朝南，穴深0.94米，东西长2.9、南北宽2.15米，面积仅6.23平方米，屋内东北角有灶坑，中央有一个圆柱洞②，可知是一座很简陋的窝棚建筑。（图3）又如编号为82秋YLTXF1的小型居室，曾经前后两番建筑使用，先前是一座半地穴式建筑，穴深约1米，面积4×3.3米，门道在东南部，屋内南壁处有一个宽约1米、长2.95、高0.4米的平坦土台，似供睡眠休息之用。再翻建时，穴坑被填平，重新挖槽、立柱、起墙，筑成地面式方形居室，面积3.4×3.5米，稍小于前，室内又加了道隔墙③。这类居室可能属于低层贫困小家庭所使用，在家庭添口的境况下，居住条件益显紧张。

中间一等的是中型地面式或土台式长方形居室。如1973年二里头遗址第三工作区发现的F_1夯土房基，土台高0.8、南北长约8.5、东西宽约4米，面积34平方米。F_2为一座地面式长方形一面坡顶双连室，东室已毁，大小不详，西室东西长9.7、南北宽4.1米，面积39.77平方米④。1980—1981年同区又发现一座土台式东西走向三隔室排屋，通长28米多，进深5.3米，南北两面均有宽约0.9米的檐下廊。三室内部贯通，东室最大，面积约65平方米，三面山墙有门通室外；中室次之，约39平方米；西室稍小，

① 中国社会科学院考古研究所山西工作队、山西省临汾地区文化局：《1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年1期。
② 中国社会科学院考古研究所二里头队：《1980年秋河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1983年3期。
③ 中国社会科学院考古研究所二里头队：《1982年秋偃师二里头遗址九区发掘简报》，《考古》1985年12期。
④ 中国社会科学院考古研究所二里头队：《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975年5期。

10厘米不等①。河南淮阳平粮台发现的一座长宽各185米的龙山晚期方形古城址，城内亦有一座大型夯土高台建筑，台高0.72米，宽5.7米，残长15米多，面积与煤山发现的土台基略约相等，足有85平方米以上。高台上是一栋面阔四间的排屋，还发明了土坯砌墙的建筑新工艺②。

史前居民在各自的社会生活实践中，结合本地的地理环境和自然气候变化，因地制宜，不断改善居住生活条件。《博物志》云："南越巢居，北朔穴居，避寒暑也。"《晏子春秋·谏下》第十四篇追述中原地区居宅形态变迁时指出："其不为橧巢者，以避风也，其不为窟穴者，以避湿也。"当居宅逐渐由地下升到地面，又向土台式演进中，原始先民在自然力量面前所表现出的不屈不挠的积极进取姿态，正是最清楚不过的了。《墨子·辞过》云："穴而处下，润湿伤民，故圣王作为宫室"，可说是对史前居宅演进动因的初步总括。

尽管史前居宅的形式多种多样，各地的建筑工艺技术的发展水平未必同步，且有其不平衡性和反复性，但基本上不存在孤岛式的独立演进模式，特别是在木架结构的建筑体系形成方面，反映出了尤为明显的协调和共性。史前居宅的多元多姿，为夏商居住形态的变迁确立了牢固的基础。

二　夏代的宫室和家室

夏商两代人们泛称房屋居宅建筑为室，贵贱无别。

《管子·轻重戊》云："夏人之王，……民乃知城郭门闾室屋之筑，而天下化之。"《荀子·大略》云："（禹）过十室之邑。"

① 中国社会科学院考古研究所河南二队：《河南临汝煤山遗址发掘报告》，《考古学报》1982年4期。
② 河南省文物研究所、周口地区文化局文物科：《河南淮阳平粮台龙山文化城址试掘简报》，《文物》1983年3期。

《世本·作篇》云："禹作宫室。"《论语·泰伯》云："（禹）卑宫室而尽力乎沟洫。"《越绝书》云："禹穴之时，……治为宫室。"《尔雅》、《说文》均以宫、室互训，正包括了建筑学上形体和空间两大概念。但夏商时之宫，一般都称于统治阶级所居，是贵贱有别的。《淮南子·主术训》云："夏屋宫驾。"《竹书纪年》云："夏桀作倾宫瑶台。"《晏子春秋·谏下》云："殷之衰也，其王纣作为琼宫灵台。"甲骨文有"我宫"、"右宫"、"从宫"、"天邑商公宫"、"天邑商皿宫"等等，宫均指为贵族统治者的享宴、祭祀、治事和居住之所。甲骨文宫字构形作[illegible]、[illegible]、[illegible]等，显然是建筑群的形体组合。夏代以来"治为宫室"，表明上层贵族集团的居所已合居住、祭祀、行政为一体，出现了多连间单元、多隔室空间分割、多社会功能的大型建筑组合群体，建筑向着华贵、奢侈、舒适和宏大壮观的规模发展，代表着当时建筑工艺的最高水准。相反，一般的民居在很长时期内仍大体维护在史前普通居宅的水平，甚至有的还不如。尽管作为血缘关系的家族和相对独立的一夫一妻制个体小家庭已构成了夏商社会的基本组织单位，但其主要的物质生活资料"家室"居宅，至少在现今所见有关考古学遗址中看不出有什么重大改善。宫室和家室的对立，表明着夏商时代贵族统治者和下层平民乃至奴隶的居住形态所呈现的严重两极分化。

居室的两极分化，在夏王朝建立前的颇长一段时期内已经发生。山西襄汾陶寺遗址一些窑洞式住宅，面积一般都不到10平方米，十分简陋，但同时又发现了可能属于较高级居室的刻有几何形图案的白灰墙皮[I]。在已发掘的405座墓葬，有大型墓6座，都有丰富的随葬品，而大量的小型墓却没有任何随葬物，亦无葬具。大型墓中每每出有四至五件"仓形器"，为地面式建筑的造型，高

① 中国社会科学院考古研究所山西工作队、山西省临汾地区文化局：《陶寺遗址1983—1984年[illegible]区居住址发掘的主要收获》，《考古》1986年9期。

的，可见墓主生前地位极高。墓前大殿面阔三间，内部有门走通三室，建在一东西长约 32 米、南北宽约 12 米、高出当时庭院地面约 0.2 米的长方形夯土台上①。（图 4）

这类布局严谨、主次分明、工程浩大而规模壮观的宫室建筑群体，无疑是为最上层贵族统治集团日常生活和施政所在，唯建筑体的性质内涵当有区分。

概言之，一号宫室，类于文献说的“夏后氏世室。”以空间实体论，可称大室；以南面而尊论，可称明堂。据戴震《明堂考》云：“王者而后有明堂，其制盖起于古远，夏曰世室。”《礼记·月令》云：“天子居明堂。”《明堂位》云：“朝诸侯于明堂。”蔡邕《明堂月令章句》以为，“明堂者，天子大庙，所以祭祀、飨功、养老、教学、选士，皆在其中。”阮元《揅经室集》有《明堂说》，认为：“有古之明堂，……古者政教朴略，宫室未兴，一切典礼，皆行於天子之居。”一号宫室座北朝南，以太阳定向，南面为尊。正殿前的大庭，面积达 5000 平方米左右，可聚集万人以上，适合颁政布令。正殿面开八间，进深三间，宜于王者居住、治事、宴飨或举行祀典。南大门之东、西两塾，可供武装卫士守卫之用，起有门卫房作用。这里应是最高统治者生活的禁内和行政的中心。

位于其东北方的二号宫室，正殿后居中的陵墓是这组建筑群的聚焦所在，与正殿、中庭、门塾自北而南呈中轴线摆开，具有后世陵寝制的雏型。墓前的正殿三室并联，类于《尔雅·释宫》所云：“室有东西廂曰庙。”《周礼·夏官·隶仆》郑玄注说：“诗云：‘寝庙绎绎’，相连貌也。”蔡邕《独断》云：“庙以藏主，列昭穆；寝有衣冠、几杖、象生之具。总谓之宫。”二号宫室正殿之中室，似为庙，可能用于供奉墓主及先王神主，举行祭祖之所；东西两

① 中国社会科学院考古研究所二里头队：《河南偃师二里头二号宫殿遗址》，《考古》1983 年 3 期。

约 36 平方米，西山墙亦有一门通室外①。这类居室住的当是以家族组织为单位的普遍平民，多连室或多隔室的出现，似乎又表明在家族组织之下存在着若干个一夫一妻制家庭小单元。

最高一等的是大型宫室建筑，分布在二里头都邑遗址的中部，共发现 30 余块大小不同的夯土建筑基址，形制分方形和长方形两种，大的长度竟约 360 余米，小的长、宽约 20 至 50 米不等。如其中三期一、二号两座基址，是面积相当大的主体宫室，周围有辅助建筑，整体布局虽略显松散，仍不失为有机组合的宏大宫室建筑群体，占地面积足有 8 万平方米②。一号宫室基址是一座大型夯土台基，整体略呈方形，仅东北部凹进一块，东西长约 108、南北宽约 100 米，面积约 1 万平方米③。方向 8°，与当地的太阳纬度一致。由正殿、中庭、门道、塾、廊庑组成一个完整宫室单位。正殿座北朝南，与南部大门和东、西两塾遥相对应，中部是一块约 5000 平方米的庭院，四周环以封闭式的廊庑建筑。正殿建在一座东西 36、南北 25、高 3 米的长方高台上，面阔八间，进深三间，双数开间形式，可能已采用大叉手（人字木）支承檩、椽的建筑法，屋顶似属四坡重檐式④。（见后图 32）在一号宫室东北约 150 米处是二号宫室基址，平面呈长方形，东西约 58 米，南北约 72.8 米，面积约 4000 多平方米。形制略同于一号宫室，方向北偏东 6°，南北线方向亦与当地太阳纬度相符。这是一组由陵墓、墓前大殿、中庭、门塾、东北西三面廊庑、南面复廊组成的封闭式宫室单位。大墓被盗，从残留痕迹看，墓中所殉一狗似放在一个红漆木匣中

① 中国社会科学院考古研究所二里头队：《偃师二里头遗址 1980—1981 年Ⅲ区发掘简报》，《考古》1984 年 7 期。

② 赵芝荃：《二里头遗址与偃师商城》，《考古与文物》1989 年 2 期。又郑光：《二里头遗址勘探发掘取得新进展》，《中国文物报》1992 年 10 月 18 日。

③ 中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》，《考古》1974 年 4 期。

④ 杨鸿勋：《初论二里头宫室的复原问题》，《建筑考古学论文集》，文物出版社，1987 年。

大邑商。（《甲》2416）

武王既克大邑商。（《何尊》）

此商都也称作“天邑商”（《英》2529），或迳称“王邑”（《英》344）、“商邑”（《逐簋》）。但甲骨文中之“大邑”未必尽指王都，如：

方其敦大邑。（《合集》6783）

贞𢀛大邑于唐土。（《英》1105）

唐之地望，或谓在今湖北随县西北之唐城镇，古唐国所在①；或谓在山西南部夏县一带，即唐叔所封大夏之地②；不管怎么说，据它辞“方其出于唐”（《甲》2924），此等大邑时受敌对方国侵扰，可见是王国的边地重镇。

至于小邑，骨臼刻辞有：

戊寅小邑示二屯，岳。（《合集》17574）

小邑大体是分布于各地的小规模邑聚。

在商代，大小邑簇集各地，甲骨文有二邑、三邑、四邑、十邑、廿邑、卅邑等等③。邑以群称，一小地域范围竟多达 30 邑，反映了人口的增衍程度和邑聚的密度，然其邑应该属之中小规模者。甲骨文有云：

……其多兹……十邑……而入执……鬲千……（《合集》28098）

鬲为人鬲，即人数，十邑鬲千，平均一邑为一百鬲（户），则至多算作中下之邑。文献有谓“十室之邑”④、“三十家为邑”⑤、“邑人

① 肖良谅：《商代的都邑邦鄘》，《全国商史学术讨论会论文集》，殷都学刊增刊，1985 年，344 页。

② 彭邦炯：《卜辞“作邑”蠡测》，《甲骨探史录》，生活·读书·新知三联书店，1982 年，277 页。

③ 分见《合集》6057、6066、7866、28098、6798、7073。

④ 《荀子·大略》。

⑤ 《国语·齐语》。

室似为寝，大概是放置祖先衣冠、生活用具和供物之所。这样的一庙二寝制，与后世所谓“前曰庙，后曰寝”的建制，是有渊源关系的。《诗·大雅·崧高》云：“有俶其城，寝庙既成，”毛传：“作城郭及寝庙，定其人神所居。”看来，夏代都邑的规度，有宫室，又有寝庙，也早已注重“定其人神所居”的。

三　商代“邑”区划形态

邑是居民聚居点，大致由原始氏族社会聚落发展而来，文献中或称之为“邑聚”①。《吕氏春秋·恃君》云：“群之可聚也，相与之利也，利之出于君也，君道立也。”从形式上看，人类社会生活基本表现为集群聚居，但所谓“立君利群”的政治内容，却恐怕是邑与原始聚落的重要区别之一。《尚书》原有汤时咎单作《明居》，已佚。《礼记·王制》云：“凡居民，量地以制邑，度地以居民，地邑民居，必参相得也。”《尉缭子·兵谈》云：“量土地肥硗而立邑。”可见邑非自然形成，一般经过有计划的人为规度。《周礼·地官》里宰“掌比其邑之众寡，与其六畜兵器，治其政令”，表明邑是阶级社会产生和国家出现以后的产物。通常说法，古代邑作为一种社会组织，用以计量或标示一定的人与地相结合的社会结构，是一种社会实体，是政治经济和社会的一种单元，可能由一定共同体有计划的按一定需要所构成，有其一定的框架和权利与义务②。这大体是不错的，现在就商代邑的性质类别及其居住生活区的区划形态作一分述。

（一）甲骨金文中的邑

甲骨文中邑的材料约略有 200 多条，金文中亦有一些。邑的规模有大邑与小邑之分。顾名思义，大邑规模必定可观，如商王都即以大邑称之：

① 《史记·西南夷列传》。

② 参见唐嘉弘：《略论殷商的“作邑”及其源流》，《史学月刊》1988 年 1 期。

邑、𨚕邑等，大抵是为方国之都。其中邑龙当为龙方之都，它辞有“贞勿呼妇井伐龙方”（《续》4·26·2）。丙邑为丙国之都，近有学者统计，有铭的丙国铜器约有170余件，时代约自商代武丁至西周早期康昭之世，其立国至少前后有300余年①。邑并为并方之都，甲骨文有“并方”（《乙》7767）。它辞有“贞并、酉伐[illegible]方”（《粹》1535），酉亦称“酉方”（《续》5·28·8），故知并亦同为方国。山西石楼城关公社肖家塌曾出土并国铜戈②，有人认为并国可能就在今山西中部一带③。利邑即《商书》“西伯戡黎”或《路史·国名记》“黎氏故国”所在，《说文》云：“黎，殷诸侯国”，址在今山西长治县西南④。辛邑矛出土于陕西渭南南堡村西周初墓葬，但辛国铜器晚商已见，山西灵石旌介一座商墓，所出一件铜觯的器内底铸有“辛”字“徽识”⑤。

王都或诸国之都，两周以来亦每每以“邑”称之。成王时《卯鼎》称成周洛都为“新邑”。厉王时《散氏盘》有“散邑”、“井邑”。春秋时《曾侯乙编钟》有“楚邑”、“申邑”、“晋邑”之称。《左传·桓公十一年》称郧国伐楚所联合的随、绞、州、蓼四国为“四邑”。《说文》谓“邑，国也”，是切合商周时代实际的。

其三，诸侯或臣属贵显领地称邑。如：

（1）贞𠂤夷[illegible]于唐邑……。（《合集》20231）

（2）贞行以[illegible]师暨𠂤邑。（《合集》8987）

（3）卤小臣其右邑。（《合集》5596）

（4）小臣邑。（𣪘，《三代》13·53·6）

① 参见殷玮璋、曹淑琴：《灵石商墓与丙国铜器》，《考古》1990年7期。
② 杨绍舜：《山西石楼新征集到的几件商代青铜器》，《文物》1976年2期。
③ 彭邦炯：《𠂤器、𠂤氏与并州》，《考古与文物》1981年2期。
④ 王宇信：《西周甲骨探论》，中国社会科学出版社，1984年，116页。
⑤ 戴尊德：《山西灵石县旌介村商代墓和青铜器》，《文物资料丛刊》（3），1980年。

三百户”①、“千室之邑”②，邑的规模大体以人口的众寡为准。凡群称的邑，大概都自有其命名。西周厉王时《𠦂从盨》所云“十又三邑”，分别名之为旆、𢀛、𣪊、𣪘、言、𣪊、旬商儿、雔戈、競、𣪘、才、州、泸。商代群称之邑有云“𣪊、𡆥、鄙三邑”（《合集》7074）、“魁、夜、方、相四邑”（《合集》6063），亦十分难得的记下了群邑之名。

旧说：“凡邑，有宗庙先君之主曰都，无曰邑。”③此乃西周晚期以后出现的“正名”现象，都字的产生比较后起，厉王时《宗周钟》铭有“王敦伐其至，扑伐厥都”，至为四至之至，即方国之都的周围边地。春秋齐灵公时《叔夷镈》记鲍叔之厘邑，又称为厘都。但案之商代却不然，邑为居民聚居点的通称，并不以宗庙先王之主的有无细加区分。商代的邑，据其性质可分为四大类，叙之于下。

其一，商王都称邑，见上文。

其二，方国之都称邑。如：

（1）王族其敦夷方邑旧，左右其[illegible]。（《屯南》2064）

（2）左其敦柳邑。（《合集》36526）

（3）雀克入[illegible]邑。（《合集》7076）

（4）其既入邑龙。（《乙》5241）

（5）……呼……丙邑。（《合集》4475）

（6）令邑并执[illegible]。（《英》608正）

（7）邑[illegible]。（鼎，《三代》2·2·4）

（8）利邑。（周原甲骨文H11：4）

（9）辛邑陕。（矛，《文物资料丛刊》3，203页，图3）

（10）余征三邦方……𢀛[illegible]令邑。（《后》上18·2）

以上夷方邑旧、柳邑、[illegible]邑、邑龙、丙邑、邑并、邑[illegible]、利邑、辛

① 《易·讼九二》。
② 《论语·公冶长》。
③ 《左传·庄公二十八年》。

得多。甲骨文云：

贞帝孜唐邑。（《合集》14208）

甲戌卜，在央贞，右邑今夕弗震。（《合集》36429）

王其步自尚，又去自雨。（《合集》24398）

或记商王卜问上帝会否降灾唐邑，或卜问右邑会否发生内部事态，或记商王巡视尚邑。凡此可见这类邑与王朝间的亲密关系。

其四，邑有王朝下辖者，亦有诸侯臣属邑下领的小邑聚，或方国下辖之邑。

商王朝直接下辖之邑，如：

（1）王其乍[illegible]于旅邑。（《合集》30267）

（2）贞曰：以厥邑。（《合集》8986反）

（3）贞燎于西邑。（《合集》6156）

（4）癸酉卜，贞文邑[illegible]禾。（《合集》33243）

（5）乍邑于麓。

己亥卜，内，贞王侑石在麓北东，乍邑于之。（《合集》13505）

（6）贞呼比莫，取𡆥、𣪘、鄙三邑。（《合集》7074）

（7）云奠河邑。（《英国》2525）

（8）邑云（殷西出土鼎铭，《殷墟青铜器》图七七之15）

商代的王畿，在都邑之外的近郊称东、南、西、北四“鄙”。往外一层的区域称东、南、西、北四“奠”，“奠”即后来称作“甸服”的“甸”，它本是由王田区而起名，连同宗族邑聚及农田区构成了“王畿区”；自“奠”以远就泛称“四土”、“四方”，为王朝宏观控制的全国行政区域①。“四土”的边地又称“四戈”②。以上旅邑、厥邑、西邑、文邑、麓邑、𡆥邑、𣪘邑、鄙邑、云奠河邑、邑云等，应是“王畿区”内的王朝所辖邑。由于邑云见于

① 参见王贵民：《浅谈商都殷墟的地位和性质》，《殷都学刊》1989年2期。
② 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年，321页。

（5）丁亥卜，在陼卫酒，邑[illegible]典册，有奏方豚，今秋王其……。（《合集》28009）

（6）戍邑。（《怀》550）

（7）𢦏望乘邑。（《合集》7071）

（8）乙酉……好邑。（《合集》32761）

（9）[illegible]尚以邑。（《林》1·20·10，《东京》133）

（10）右曰：[illegible]……在邑南……。（《合集》20962）

（11）壬戌卜，子梦见邑执父戊。（《合集》22065）

（12）方来入衣邑，今夕弗震王师。（《合集》36443）

（13）邑𢀛（《合集》13529）

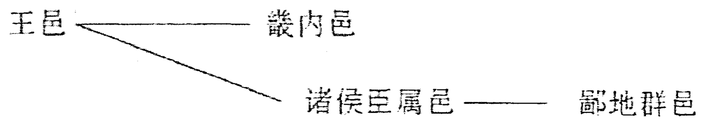
（14）邑𢀛（《合集》7867）

（15）邑析（《合集》21864）

（16）遣邑（《屯南》130）

以上唐邑、[illegible]邑、右邑、小臣邑、邑[illegible]、戍邑、望乘邑、好邑、尚邑、邑南、见邑、衣邑、邑𢀛、邑𢀛、邑析、遣邑等，大抵为商王朝诸侯或臣属之邑。如唐邑，甲骨文有“侯唐”（《库》201）、“唐入十”（《乙》7206），知为诸侯“侯唐”的领邑。[illegible]邑即右邑，甲骨文有“王令[illegible]伯”（《佚》627）、“令郭以[illegible]族尹[illegible]友”（《前》7·1·4），知乃[illegible]伯及其宗族所在邑。邑[illegible]，乃陼卫的属邑，卫指卫服官，《尚书·酒诰》言殷商王朝的统治网络有“越在外服：侯、甸、男、卫邦伯。”戍邑，它辞云：“方其至于戍师”（《屯南》728），戍亦指武官，知王朝武官也有领邑领地。望乘邑，望乘是商王武丁时著名军事将领。好邑、尚邑、见邑、衣邑，商王朝贵妇中有妇好、妇尚、妇衣、妇衣①，殷代铜器有“亚衣父癸”觯（《三代》14·48·4），故此等邑或系贵妇之封邑，也可能是其出生族氏之邑。其它一些邑，要亦大体为王朝要员之领邑。一般说来，诸侯或贵显臣属之邑，与商王朝关系远较方国邑密切

① 分见《合集》10136、7103反，《甲》2815，《京津》2013。



商代的方国，也有其“经济生物圈”或政治势力范围圈，甲骨文中说的“危方奠（甸）”即是[1]。其鄙甸也各自分布着大大小小的邑聚，甲骨文中有所揭示：

（1）贞勿令师般取□□于彭龙。（《摭续》147）

（2）……令师般取卅邑于彭龙。（《合集》7073）

（3）……令师般□□□□彭龙。（《合集》14775）

这是一事三卜之例，残辞互补，记商王武丁命令师般夺取彭龙的30个邑。彭龙可能即《国语·郑语》说的“大彭、豕韦为商伯”的大彭国，后“商灭之矣”，位于殷东南，约当今之江苏徐州铜山县一带。30个邑应是其国下辖邑聚，说明当时的方国至少形成了二级行政网络。西周初《宜侯矢簋》记宜侯受国封土，其下亦领有“邑卅又五。”春秋中叶《黹镈》记齐侯赐鲍叔“民人都鄙”，鄙地有“邑二百又九十又九邑。”商代方国所在邑的周围鄙甸，分布着众多的小邑聚，与商王朝诸侯臣属邑外鄙地分布的群邑，在领属关系上有共通点。甲骨文有云：

□巳卜，其刖四邦告卢□，惟邑子示。（《屯南》2510）

“邑子”在此疑指商敌邦卢国的小族邑之长，原受统于卢方伯，或因刖卢方伯而受其累。这间接揭示了方国所持有的大邑与鄙甸群体小邑聚的二级行政统治网络。

以上区分了商代存在的四类不同性质的邑。然无论王邑、方国邑、诸侯臣属邑，抑或各自统属的群体小族邑，一般总由居住区、墓地、道路以及周围农田、牧场、山林川泽之类，构成其有机社会生活实体。文献说的“邑外谓之郊，郊外谓之牧，牧外谓之野，野外谓之林，林外谓之坰”[1]，是对邑的整体框架作的规范化表述，毕竟反映了邑的人地依存关系要质。至于《史记·五帝本纪》所谓“一年而所居成聚，二年成邑，三年成都”，《路史·后纪十一》所谓“一徙成邑，再徙成都，三徙成国”，纯以人口发展因素作为区别不同性质邑的标志，对商代是并不见得适用的。

商代的邑通常立有社，甲骨文云：

己亥卜，内，贞王侑石在麓北东，乍邑于之。（《合集》13505）

《淮南子·齐俗训》云：“殷人之礼，其社用石。”“王侑石”是商王在筑邑时的祭社之举。后世邑亦立社，如《战国策·秦策》：“赌之二社之地”，高诱注：“邑皆有社，……二社即二邑。”社是土地崇拜的产物，商代祭社立邑，正是重视邑与周围土地相依相存关系的认识使然。

商代邑一般是有城垣环濠之类的防御性设施。殷墟早期甲骨文有云：

惟立众人……。

……立邑堵商。（《殷缀》30）

堵似为城字之初形。《说文》：“堵，城垣也。”《诗·大雅·韩奕》：“实墉实壑”，毛传：“高其城、深其壑也。”立邑堵商，堵用为动词，意谓选定邑的地理位置而筑其商城。这表明，当初是曾有过召集众人以筑商城的动意的。它辞有云：

于右邑塾，有雨。（《合集》30174）

塾为门塾，是大门门道两旁的建筑[2]。《尔雅·释宫》：“门侧之堂谓之塾。”右邑塾可能指右邑城垣的门塾建筑。城门门塾的防御建

① 《合集》27999。

殷墟西区族墓地出土铜器，甲骨文有“贞刍于云”（《合集》11407），故推测殷墟王邑范围内宫室宗庙区附近部分地点，当时似另置以族氏组织为主体的小邑聚。

商王朝的臣属诸侯所领有的下属邑聚大抵分布在“四土”范围内。甲骨文云：

（1）呼比臣沚有𢀛州邑。（《合集》707）

（2）沚𢦚告曰：土方征于我东鄙，𢦏二邑。（《合集》6057）

（3）……告曰：舌方征于我……三邑。（《合集》6066）

（4）𠂤告曰：……魁、夜、方、相四邑。（《合集》6063）

（5）大方伐……𢀛廿邑。（《合集》6798）

（6）甲寅卜，方弗𢦚邑。（《合集》20495）

（7）其𠂤邑有戎。（《甲释》212）

（2）辞的“鄙”似可理解为臣属诸侯邑外的农野。“鄙”地的“邑”恒以群称，规模不会太大，且最易受到敌对方国的侵扰，在发生这种非常情况之际，它们往往成为商王朝臣属诸侯邑的军事前冲，在臣属诸侯邑的统领之下，多少发挥着捍卫王朝“四土”的作用。但由于这些邑的人地结合关系明显，常呈现为以族聚居的自然形态，当是从原始聚落直接发展而来，经商代大小统治阶级的政治规度，从而构成了当时社会最基层实体，成为社会经济的一个组织单元。法国季梅博物馆藏有殷墟出土一甲，辞云：

甲寅卜，贞令左子暨邑子暨师般受禽□。十一月。（《法》CFS16）

疑“邑子”即为这类族邑之族尹兼贱官，相当于《周礼》“掌比其邑之众寡”的“里宰”，“左子”是臣属诸侯专设于其领地具体负责群邑事宜的宗子或中级官吏，他们的直属上级是王朝的臣僚贵显，如师般、沚𢦚、𠂤之类的人物。这些臣僚贵显受统于商王，率其群邑而须为王朝尽一定的军事、经济等义务。由以上可见商王朝的行政统治网络如下示：

① 《尔雅·释地》。

② 裴锡圭：《释殷墟卜辞中与建筑有关的两个词——“门塾”与“𠂤”》，《出土文献研究续集》，文物出版社，1989年。

筑设施，龙山文化时期就已出现，河南淮阳平粮台古城，南门门道两边依城墙用土坯各垒砌一座10余平方米的门卫房，房门对峙，中间隔宽1.7米的城门道[1]。这对了解商代邑的城垣建设及有关城门塾建制是个启示。不过当时多数群邑恐怕是没有城垣的，否则甲骨文中也不至于屡见因战争而一下被侵夺几十个邑的事象发生。

由于商代邑性质类别不同，其平面规度和构成内涵当有较大差异，其居住生活区的区划形态，则是差异的集中反映所在。

（二）王邑

商代王邑今已发现三座，为偃师商城、郑州商城、安阳殷墟，前面曾就其地理位置、总体布局安排、环境的治理和保护诸“人工生态”措施等，作过粗线勾勒。由于建都时间不同，都城建制、内部框架结构和平面区划形态，存在着若干差异，多少反映出都邑主要生活内涵和社会功能的演进系列。

偃师商城，据说是成汤灭夏立都西亳所在，具有内城外郭的平面规划配置。外郭略呈长方形，南北长1700余米，东西宽1200余米，面积约190万平方米。已发现7座城门可供居民出入，北垣1座，东、西垣各3座，南垣不详，城门之间均有大道相通，纵横交错，形成棋盘式城区交通网络。城门还设有“马道”，与主干大道联通，一旦发生紧急情况，士兵可顺马道直登城头。城外又有10多米宽的护城濠。内城包括一座宫城和左右两座拱卫小城，均位于大城南半部。宫城呈正方形，边长200余米，四周筑有2米厚的夯土高墙，里面居中建有一座长宽各数十米的大型主体宫室，座北朝南；四座面积与之相仿的自成一体的封闭式建筑，亦分别由正殿、中庭、庑室、门道等几部分组成，二二分置左右两侧，中间一条平坦大道直通宫城南门之外，道路两旁另有数座小型附属夯土基建筑。主体宫室背后还有几座中小型宫室。宫

① 《河南淮阳平粮台龙山文化城址试掘简报》，《文物》1983年3期。

米[1]。唯后来或因工程浩大，放弃而未建成。

上层统治集团的宫室区，座落在郑州商城内北部中央迤至东北部一带，占地面积近38万平方米，为城区总面积的11.99%，由20多座夯土基址建筑组成，土台一般高1～2米，面积小者百余平方米，大者达2000多平方米。至少可分成三组宫室群体：一组约有7座基址，其中一座南北长约34米，东西宽约10余米，以35×37厘米的方形石头为柱础，还出有铜簪、玉簪等贵族头饰品。一组约有3座基址，最大的一座东西长65米以上，南北宽13.6米，面积884平方米，可能为一座面阔九间的重檐带回廊式宫室。一组也是由若干基址组成，内一座南北长38.4米，东西宽31.2米，面积达1198平方米，也是采用基上挖槽置础石，再立木柱的建筑法，为一座带宽回廊的重檐高台式大型宫室[2]。近年又于宫室区附近发现一道北偏东走向的夯土墙，宽6.8米左右，残高2米，已探明长度110米[3]，似为宫墙。又有大型人工砌蓄水池和水井。

值得注意者，宫室区东北百余米处紧靠北垣内侧的斜坡上，有一处以立石堆、狗坑、祭房、烧坑组成的祭地[4]，共有6块大石，中心一块最高，四周又放5块[5]，可能类于前面所述“立邑祭社”遗迹。如果将目光扩大到郑州商城周围地区，近年在其西北20公里石佛乡小双桥村一带，新发现一处面积约15万平方米的同一时期建筑遗址，出有一件重达6公斤的华美青铜建筑构件，据说是

① 陈嘉祥：《郑州商城外发现商代夯土墙》，《中国考古学年鉴（1987）》，182～183页。又《郑州商代遗址》，《中国考古学年鉴（1988）》，187～188页。又河南省文物研究所：《郑州商城外夯土墙基的调查与试掘》，《中原文物》1991年1期。

② 河南省博物馆、郑州市博物馆：《郑州商代城址试掘简报》，《文物》1977年1期。河南省文物研究所：《郑州商代城内宫殿遗址区第一次发掘报告》，《文物》1983年4期。杨育彬：《郑州商城初探》，河南人民出版社，1985年。

③ 陈嘉祥：《郑州黄委会食堂商代遗址》，《中国考古学年鉴（1987）》，184页。

④ 裴明相：《商代前期国都的结构和布局》，《中国古都研究》第三辑，1987年；同：《郑州商代王城的布局及其文化内涵》，《中原文物》1991年1期。

⑤ 参见郝本性：《试论郑州出土商代人头骨饮器》，《华夏考古》1992年2期。

台[1]。可见，工官、小奴隶主或上层平民，据其所在族氏或家族的大小、社会技能、经济实力，以及与商王室关系的远近，在王邑的居住位置、居住条件和安全保障系数方面，有相应的安排和优下之分，至于各片的聚居点内部，居住的等级差异也是十分明显的。

这一分片系、分等级的居住体系，后为商代后期都邑安阳殷墟所继承，并更趋系统规范化。殷墟王邑早期范围，东西宽约3000米，南北长约4000米，面积约1200万平方米，但其间呈现为大小不一的聚居点与农田生态参差间隔的半城半乡框架结合型特色。到晚期，范围扩大到3000万平方米，聚居点增多，规模益大，内部人口大大增长。从都邑总体平面规度看，宫室区在中部偏东南位置的今小屯村一带高畅地，背托洹河弯道，副以人工挖掘深濠围起，构成安全防御屏障，里面占地面积约70万平方米，超过郑州商城宫室区面积近一倍，占殷墟遗址总面积早晚期的5.83～2.33%。在其周围2～3公里范围内，分布着许多聚居点、工业作坊区、农田、大小族墓地和道路。王陵区在宫室区西北方，隔洹水相望。宫室区东南方洹南后岗一带，又辟有高级权贵墓葬区。（图7）

殷墟王邑宫室区内曾揭出53座夯土基址，分甲、乙、丙三组。甲组15座，门向大多朝东或朝西，配置有左右对称的特点。乙组21座，重要基址多向南，组合有序，混然一体，由南而北要经过6座建筑，5道大门，前后走距约200米，直抵最北面的一座土质纯净的方形高台。丙组17座，组合配置据说可概为“大五、小五、南五、二路”八字，“大五”指主体布局面貌，即中心为一座20×17米的土台，外围四隅各配置以一座方基；“小五”指中心土台上有5座呈囂布列的小型基址；“南五”指中心土台南面有一座基址

① 河南省文物研究所：《郑州市商代制陶遗址发掘简报》，《华夏考古》1991年4期。

城外四周又有10余座建筑。两座拱卫小城，亦呈正方形，边长近200米，里面遍布排房式建筑，据说是作为储藏粮食军需的仓库或驻军营房之用[1]。（图5）显然，偃师商城具有明显的政治功能和军事攻防功能，当与灭夏后建国初的不稳定政治背景有关。

从城区平面区划看，宏大而有机组合的宫室建筑群体，包括两座拱卫小城，几乎占据了大城南半部，面积约占全城的7.11%。大城北半部曾出土坩埚碎块，在西二门内侧还发现灰坑和一般墓葬地。北半部又发现普通居址和水井群，以及为数众多的窖穴灰坑，有的居室为平地起建式中型双室建筑，有的是为小型长方形单室建筑，附近有较密集的窑址和墓葬群[2]。可见，都城居民维持了较严密的分片分等级的居住体系。以商王为首的贵族统治集团均集中居住在城区南部居中的宫城一带，持有雄厚的武装力量和经济财产。城区北部广地则为平民居住区，居址通与小型墓地相属，自成体系，显示了以族为纽带的生活共同体特征，其成员或又组成各自的家室，但这些族共同体每每直接服务于官方手工业作坊，隶属性十分明显。若以城南多政治色彩和城北多经济功能言，此城规划实已开后世“前朝后市”的先河。

郑州商城是商代前期另一座王邑。（图6）城址平面呈长方形，北垣长1690米，西垣1870米，东、南垣均为1700米，城区面积约317万平方米，四垣共发现11个缺口，可能与城门有关。考古发掘表明，这座城当初似曾有内城外郭的营筑构想。西垣和南垣外5～600米处发现部分“外郭”夯土墙，分别长约700和1100

① 参见赵芝荃、徐殿魁：《偃师尸乡沟商城的发现与研究》，《中国古都研究》第3辑，浙江人民出版社，1987年。《偃师尸乡沟商代早期城址》，《中国考古学会第五次年会论文集》，文物出版社，1988年。刘忠伏：《偃师商城遗址》，《中国考古学年鉴（1991）》，221～222页。

② 刘忠伏：《偃师县商城遗址》，《中国考古学年鉴（1990）》，文物出版社，1991年。

门枕木前端的饰件，另外还出有特磬、石圭等礼器[1]。这里当属王邑总体规度的有机组成部分，可能属之商王室的寝庙或行宫所在。《墨子·明鬼下》云：“昔者虞夏商周三代之圣王，其始建国营都日，必择国之正坛，置以为宗庙，必择木之脩茂者，立以为菆位（社）”。郑州商城正包容有诸如此类的祭政内涵，都邑的平面规划，要在“定其人神所居”，与夏代二里头都邑有其共同点，但经营视野无疑更大。

郑州商城宫室区在北部，城区南部为广地，官方铸铜、制陶和制骨等主要经济坊址置于城外南北近地，另有不影响城区环境净化的制骨作坊置于宫室区附近，这样的经济布局与偃师商城大为不同，表明当时社会的稳定和统治的强固，已没有必要把这些经济要素直置于城内安全保障地带。

一般的民居分布在郑州商城内城根和城外工业作坊区，各自与小面积墓地相属，大致维持了以族氏或家族为单位的分片聚居形态。应指出的是，城内的民室，尽管居住条件不如城外民室，是些长方形或正方形半地穴式小住所，但却有人畜奠基现象，如有一座面积不足5平方米，地坪下奠有一俯身屈肢人架和一人头，北壁下埋祭一猪[2]。住宅的主人，社会地位当为小奴隶主或上层自由民之流。城外作坊区的工官及其族氏家室的住所，一般要优于城内民室，如城北郊铸铜遗址，发现6座双连室地面式建筑，分东西两排排列，每排3座，自南而北横列，各房间距6～10米，门南向，每座面积25平方米上下，室内筑有供睡眠的土床。但工奴的住所，条件很差，如城西北郊制陶作坊窑址周围，在1500平方米范围内，发现17座半地穴式长方形窝棚，均为单间，面积仅5平方米左右，门向不一，室内有炊食或取暖火池，个别的筑有床

① 《郑州发现商代前期宫殿遗址》，《中国文物报》1990年11月22日，又见《光明日报》1990年11月26日。

② 河南省博物馆、郑州市博物馆：《郑州商代城遗址发掘报告》，《文物资料丛刊》（1），1977年。

指单门，以有别于双开门。

宫室建筑的形制和布列位置不同，性质功能当有所分。如甲组基址，有的铜础立柱，至为庄重华贵，似属商王室最高统治者居住、享飨和治事之所；有的当为附属官署；有的屋内有灶，似为近亲或僚属住所。乙组基址以最北的方土高台为核心所在，附近密布祭祀坑，可能为宗庙建筑群①。丙组基址大多有台无础，一些台上另有玉璧、人牲、兽牲、柴灰、燎牲、谷物、陶器、空坑等8种不同祭祀遗迹，应属祭坛一类建筑②。甲骨文有"内𠂤土"、"外𠂤土"③，是内祭、外祭的祀天地神祇人鬼场所，疑即指这类祭坛。一些墓上或附近相关建筑，很可能是甲骨文所谓宗、升、旦、家之类的藏主致祭寝庙。总之，宫室的规度，融政、祭、生活为一体，充分围绕"定其人神所居"而展开，借重神权以强化王权的政治思想，在宫室的建制和布局中得到相应贯彻和体现，其形制的奢靡庄重与浩大气势，代表着商代后期首屈一指的国家级建筑层次。

与偃师商城和郑州商城两座商代前期王邑的显著不同，是殷墟王邑并未遵循"筑城以卫君，造郭以守民"的都邑经营模式，这恐怕与商代中后期王畿区的稳固和国力的鼎盛有直接关系。但分片系的等级居住体系却得到全面深化，王邑内的聚居点，规模远胜前代，一般都持有各自的居宅、农田囿苑、作坊、墓地、宗庙、族众、隶仆等，有其相对的独立性，并以与商王室之间内在的社会政治关系和自具的经济实力，占据都邑一席之地。殷墟西区族墓地出有"邑云"铜鼎，揭示了这类聚居点大抵属于以族氏为单

① 石璋如：《河南安阳小屯殷代的三组基址》，《大陆杂志》21卷1、2期，1960年。陈志达：《安阳小屯殷代宫殿宗庙遗址探讨》，《文物资料丛刊》(10)，1987年。

② 石璋如：《小屯殷代丙组基址及其有关现象》，《中央研究院历史语言研究所集刊外编》第4种下册，1961年；《殷代的坛祀遗迹》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第51本3分，1980年。

③ 《安明》2331。

及商代王邑。

山西垣曲发现一座商代前期城址①，平面呈平行四边形，东南西北四垣分别长390、350、395、335米，总面积约为12.5万平方米。西垣偏北有缺口一个。西垣和南垣外6～9米发现有平行的"外郭墙"，西垣外15～20米处又有一道长440米，宽6～10米，深7.5米的城壕。南垣内侧掘有一道平行的排水沟，已知长度74米。宫室区位于城内中部偏东，由6座夯土台基建筑组成，最大的一座呈长方形，长约50多米，宽20米，面积有1000多平方米；其西南的一座呈曲尺形，已揭出的南面部分，东西长22，南北宽5～6米，西端向北折。城内东南隅和西南隅均发现较密集的灰坑、一般居址和墓地。西南隅又为制陶坊址所在，除发现陶窑外，又发现一座半地穴式圆角方形房址，长宽4×4米，地面用胶泥抹平，屋内有圆形灶坑，有中心柱及四周有柱洞，似为一座四面坡锥尖顶住宅。此城区划颇有规度，形制虽小，仍大体维持了等级分片居住制格局，方国权贵居于城中显要位置，平民家室分居周围一带，其局部二道城垣之设别具特色。

山西夏县东下冯商代城址，北部不明，目前仅知南垣总长440米，西垣南段残存140米，东垣南段残存52米，外侧有城濠。据城区西南隅发现40～50座圆形建筑基址看②，该城的区划规度布局与桓曲商代前期城址有类似之处。山西潞城县近又发现一座商周时期古城，周长3000余米，有两道城垣，亦与桓曲古城有相似点。据其"外郭城"有5个烽火台看③，军事防御性能甚突出，联系商代后期甲骨文中大量与西北方面方国交战的材料，该城可能

① 见《中国考古学年鉴(1986)》，94～95页；《中国考古学年鉴(1987)》，113～114页；《中国考古学年鉴(1989)》，125～126页；《中国考古学年鉴(1990)》，171～172页。

② 中国社会科学院考古研究所、中国历史博物馆、山西省考古研究所：《夏县东下冯》，文物出版社，1988年，148～153页。

③ 《潞城发现商周古城遗址》，《中国文物报》1991年11月17日。

居中，东西两侧各分列两座长方形基址；"二路"指两座狭长形基址相夹峙，可能为长廊式建筑①。这三组基址自北而南簇集一地，既有区别，又形成有机联系整体。

在丙组基址西南约200米处，又发现房基10余座，面积都不大，其中两座长方形基址，东西平列，间距约5米，门向均东开，同属一组，靠东面一座，其下压着著名的"妇好墓"②。

近年又于乙组基址东南约80多米处新发现一组大型宫室建筑基址群，占地面积约5000平方米，由3座长方形基址组成，呈匚形配列，缺口东向，面对洹水，3座基址长度为50～60米不等，进深均7.5米左右，主殿座北朝南，面积达450平方米，中间的庭院面积达2100平方米，形成一自成一体的半封闭式宫室建筑群体③。

殷墟王邑的宫室建筑群体，组合复杂，主次有别，主体建筑居中，附属建筑前后左右对称照应。宫室大多为土台式，有长形、方形、凸形、凹形、曲尺形、圆埠形等等。在空间结构上，有单层排屋，也有双层楼屋。这与殷墟甲骨文中名类繁多的建筑称名是相应的，如除前文列举的各类宫、室专称外，又有南宣、官(馆)、宗、升、旦、家、祊、亥、庭、寝、宦、宾、门、户、西仓等建筑名类。官(馆)有西官、公官、戍官；庭有盂庭、召庭、大庭、小庭之分；寝有王寝、大寝、新寝、东寝、西寝等；宾有文宾、大宾、小宾；门有庭门塾、乙门、丁门、丁宗门、宗门、南门、入出门、𢦏门、屋门、亩门、尹门、亦门、设门、庸门、三门等细分；门又或称户，如丁宗户、宗户、庭西户、三户之类，殆

① 石璋如：《殷墟最近之重要发现附论小屯地层》，《田野考古报告》第2册，1947年；《小屯第一本·殷虚建筑遗存》，中央研究院历史语言研究所，1959年；《殷代的夯土、版筑、与一般建筑》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第41本1分，1969年。

② 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1976年安阳小屯西北地发掘简报》，《考古》1987年4期。又《殷虚妇好墓》，文物出版社，1980年，1、6页。

③ 郑振香：《安阳殷墟大型宫殿基址的发掘》，《文物天地》1990年3期。

元的"小邑"实体，由此形成了邑中有邑的"卫星城"式众星拱月格局。《左传·定公四年》有"殷民七族，陶氏、施氏(旌旗之工)、繁氏(马缨之工)、锜氏(釜工)、樊氏(簸箕之工)、饥氏、终葵氏(锥工)"，或许可以说明各"小邑"族氏生活共同体在王邑经济功能方面所起的作用。

殷墟王邑内小邑的居宅，大致可分三个等次。第一等是地面式住宅，套间居多，面积30平方米上下，室内地坪颇讲究，有灶坑，有用人奠基现象，房屋周围埋有小孩陶棺葬，如苗圃北地铸铜作坊附近曾发现7座，当属族氏贵族、工官或上层自由平民包括其家族的住所。第二等是半地穴式住宅，单间居多，面积15平方米上下，屋内有烧灶，当属中下层族众家室或由奴隶松弛了隶属身份的劳动者所居。第三类是深入地下的穴居，小仅容身，阴暗潮湿，居住者当是地位卑贱的工奴或奴仆①。

由此可见，承夏代都邑规度注重"定其人神所居"，商代王邑也是始终以宫室区、寝庙、王陵区或上层贵族墓地构成邑内主体框架，唯邑制的确立每以时势、世态、实用着眼，从而决定城郭的营建与否。其总体区划安排，则保持了分片系的族氏等级聚居体系，但随着王邑政治功能的强化，经济功能的上升，以及人口的日益增多，由内城外郭式、一城制至后期又出现了邑中有邑格局。

(三) 方国邑

甲骨文记商代方国约50多个，方伯名40个，有的一度服属商王朝，有的则世为敌国，然均与商王朝发生着各种性状关系。考古发现的商代方国邑，基本分布在商王朝四土及外层周边地区，有的有城郭之筑，有的没有，但无不以宫室区和等次化居宅以及有关生活设施配置，构成邑内主要框架内涵，唯建筑的规模格局不

① 参见中国社会科学院考古研究所：《殷墟发掘报告(1958～1961)》，文物出版社，1987年，14～20、24～26、107～108页。

隔[①]。可以想见，成组的城址已形成方国林立的表象，大城当为方国邑所在，附近小城是为下属所辖小邑。据邑的规模大小和邑内居宅优劣差异，显然乃基于“立君利群”的政治安排，其以血缘或血亲关系为纽带的族氏组织，大致保持了等级分群分片居住的形态。

陕西境内的方国邑，城墙有土石结构者，既不同于北方的石城，也不同于中原地区的夯土城，如清涧李家崖发现的晚商城址，依地势起伏而筑其城，平面呈不规整长方形，南北临河，利用其百米崖壁为天然屏障，仅在东西两面筑城墙，城墙用一层石块，一层夯土，层层起筑，某些段面则一边用石块筑坡面，一边为层层夯土筑成。该城或以为是鬼方所在邑。东西长 495 米，南北宽 122～213 米，占地面积约 6.7 万平方米。邑内东、西两侧为墓地。主体建筑位于城中部，是一组外有围墙的庭院建筑，院内房子布局呈品字形，规模宏伟，面积达 1000 平方米，当属权贵宫室建筑。城内又分布着中小型夯土围墙房子和半地穴式住宅[②]。方国内部的阶级分化和等级区别可见一斑。

湖北黄陂盘龙城[③]，商代前期某方国邑，总体区划形态有异于上述诸城。（图 8）仅依盘龙湖叉起伏多变的地形构筑起宫城，形制近方形，南北长约 290、东西宽约 260 米，占地面积约 7.5 万平方米，四垣中部各有一门，外环壕沟。宫城内东北部是人工堆筑

① 徐光翼：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社，1986 年，82～93 页。

② 张映文、吕智荣：《陕西清涧县李家崖古城址发掘简报》，《考古与文物》1988 年 1 期。又戴应新、吕智荣：《清涧县李家崖青铜时代墓葬》，《中国考古学年鉴（1987）》，文物出版社，1988 年，259 页。

③ 见《1963 年湖北黄陂盘龙城商代遗址的发掘》，《文物》1976 年 1 期。《盘龙城 1974 年度田野考古纪要》；《从盘龙城商代宫殿遗址谈中国宫廷建筑发展的几个问题》，同见《文物》1976 年 2 期。《中国考古学年鉴（1985）》，184～185 页；《中国考古学年鉴（1986）》，164 页；《中国考古学年鉴（1987）》，201～202 页；《中国考古学年鉴（1990）》，272～273 页。王劲、陈贤一：《试论商代盘龙城早期城市的形态与特征》，《湖北省考古学会论文选集》（一），1987 年，70～77 页。

58

族氏分片居住体系和方国经济功能所在。城区中部三星堆一带发现房屋基址 10 余座，（图 10）可分甲、乙两组，甲组 11 座，乙组 4 座，有穿斗式或抬梁式榫卯结构厅堂，面积达 76 平方米，又有面积 20～30 多平方米的带屏风式隔墙的地面木构建筑，还有面积在 10 余平方米的圆形、方形、长方形木骨泥墙小型建筑，室内施白膏泥地坪[①]。成组和分等次的房屋，已超出一般居宅的功能，当为方国上层贵族集团的宫室建筑群体。

商代方国中心所在邑，有的并无城垣。如北距广汉三星堆古城约 40 公里的成都十二桥遗址，是成都平原上又一方国贵族统治集团宫室建筑群体所在，面积约 1.5 万平方米。出土陶纺轮上文字，与所谓“巴蜀文字”不同，与殷墟甲骨文字系统相接近，还有甲骨占卜之俗，这里与中原地区应早有交往。宫室群是由形制不一的大中小型房屋组合而成，（图 11）主体建筑为一座面积达 1248 平方米的大型干兰式房屋，带有廊庑，基础以设地梁打槽栽桩，榫卯起架，木板铺地，编竹夹墙，茅茨敷顶[②]，工程复杂宏大，堪称当地建筑史上的精华。其北羊子山上又有大型祭台，台高 10 米以上，共三级，边长 103 米见方，土坯砌墙，内填土层层夯实，用土量约 7 万立方米[③]。若以一人一日起土 1 立方米计，需 7 万工日，以 1 千人劳作，要化 70 天筑成，且尚未计作土坯、运土、夯筑等所需工量。这支方国自有相当的政治和经济实力。

长江以南江西清江吴城商代中晚期遗址，或说是“耑”国都邑所在[④]，亦未曾“筑城以卫君，造郭以守民”，仅以居宅、大面

① 四川省文物管理委员会、四川省博物馆、广汉县文化馆：《广汉三星堆遗址》，《考古学报》1987 年 2 期。陈显丹：《论广汉三星堆遗址性质》，《四川文物》1988 年 4 期。

② 四川省文物管理委员会、四川省文物考古研究所、成都市博物馆：《成都十二桥商代建筑遗址第一期发掘简报》，《文物》1987 年 12 期。

③ 四川省文物管理委员会：《成都羊子山土台遗址清理报告》，《考古学报》1957 年 4 期。

④ 李学勤：《新干大洋洲大墓的奇迹》，《文物天地》1991 年 1 期。

60

为某一方国邑所在。

与桓曲古城二道城制相接近的，还有内蒙敖汉旗城子山古城，时代为夏家店下层文化时期，约当夏商之际[①]。该城建于当地最高山上，形制近方形，东西长 85，南北宽 80 米，东、西两垣南端各有一门，南垣内侧有形似“马面”的石砌建筑。东、南垣外亦有同于桓曲古城的“外郭墙”。不过区划布局自具特色，方城中央部位聚集着12 座直径 7～9 米的石砌圆形房址；而在“郭城”之间则分布着30 座石砌“方院”，面积 160～450 平方米不等，每座“方院”内又均有 1～2 座石砌圆形房址，直径 5～9 米。“方院”一般为三五座连在一起，各有门串通。“方院”周围是些小型圆形房址，直径均为 5 米，共 37 座。在附近几个山头、山坡上，还分布着八九处同一时期的小型遗址，形成众星拱月格局。该城的居宅分布呈金字塔式等次递降形态，又保持了明显的有机联系，说明邑内基本社会组织单元是家族组织，若干家族组织以其血缘关系的固有纽带，组成族氏生活共同体，共同体内贵族家族集团居于邑内中心位置，握有高度的统治权威，一般家族及其家室成员，按其等次高低或实力大小，居于邑内相应位置。

值得注意者，这类夏家店下层文化时期的石筑山城，在内蒙发现颇多，仅分布于赤峰英金河、阴河流域者就达 43 座，一般建于靠近河道的险峻山岗阳坡上，城墙随山势建造，城区平面不规整，有方形、圆形、椭圆形、三角形等，有的筑有二道城，有的在临陡壁深壑一面不再另筑城墙。面积小者数千平方米，大者达 10 万平方米，城内石筑房屋基址也达 600 座以上，但多数城址的面积为 1～2 万平方米。这些城址通以成组出现，同组城址相距甚近，必有一、二座较大者，但组与组间则保持了相当远的距离间

① 《敖汉旗发现一处夏家店下层文化城址》，《中国文物报》1988 年 2 月 26 日。

57

高地，上建 3 座平行排列、面朝正南的土台式宫室建筑。中间一座台高 0.2 米，面积 39.8×12.3 约 490 平方米，面阔四间，为一四阿重檐带回廊式建筑。（图 9）南面 13 米处是一座不分室土台式建筑，面积 27.5×4.5 约为 124 平方米。两侧还有配殿。构成前堂后寝格局。宫前西侧地势低洼，原先可能是池沼景观。该宫城主要为保卫方国上层权贵宫室群体而筑，一般民室在此禁地内并无一席之地。但宫城周围 104 万平方米范围内，结合人地依存关系，作有全面规度。城东面湖岛被辟为上层贵族墓地，城南岗地为主要官方手工业作坊区，城西城北地带，分布着许多居民聚居点。各聚居点以其居宅、作坊、农田、墓地，构成相对独立的社会经济生活实体，同时又紧紧隶属于方国上层贵族统治集团，其大小实力和等级地位也有一定的差异，如宫城外东北的一处，居宅最为密集，墓葬中小型兼具，作坊内涵也甚丰，成为该方国邑中强有力的一支居民生活共同体。另外，各聚居点的居宅，既有小型土台式地面建筑，又有面积仅几平方米的圆形或方形穴居，显然居民生活共同体内阶级分化严重，也是维持了分级居住格局。

目前所知最大的方国之邑，应数四川广汉三星堆商代早期偏晚古城，据说是蜀国早期都邑所在，平面呈长方形，面积约 220 万平方米，略高于中原偃师商城。其东垣残长 1000 米，南垣 1800 米，西垣残长 600 米，北界临河，城内中轴线上分布着三星堆、月亮湾、真武宫、西泉饮四处台地，以及 1929 年发现的玉石器祭坑和 1986 年发现的两个大型祭祀坑[①]。显见城区规度重在“定其人神所居”，与中原王邑有明显的一致性。城内城外分布的居民聚居点，主要以居宅、玉石器作坊、制陶窑址和墓地为框架内涵，表明了

① 陈德安、罗亚平：《蜀国早期都城初露端倪》，《中国文物报》1989 年 9 月 15 日。《广汉县三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987 年 10 期。《广汉三星堆二号祭祀坑》，《文物》1988 年 5 期。赵殿增：《近年巴蜀文化考古综述》，《四川文物·广汉三星堆遗址研究专辑》，1989 年。孙智彬：《三星堆遗址性质补证》，同上。

59

可庆幸者，山东滕州前掌大商代遗址的发现，提供了考察东部方国邑内涵的机会。该遗址既有居住遗迹，又有规度严整的大型贵族族氏墓地，附近二三公里范围内分布着同期许多遗迹，这里虽无城垣发现，但文化表象显示，可能是某一方国邑所在。尤其是墓地总体规划形态，构成了都邑布局和邑内社会生活实体居住分布的缩影。墓地中心位置以3座中字型大墓呈南北中轴线排列，在其东、西两侧，分别布列两座甲字型大墓，其他一些中、小型墓葬，错落在大墓之间，等次俨然。内一座中字型大墓，腰坑中殉人一，作跪状，二层台周围殉有多人，棺椁上放着两套车轭和零星马骨，虽经多次盗掘，仍出土大量铜、玉、釉陶、石、骨、蚌、贝、松绿石等随葬器物，还有十分罕见的彩绘牌饰，墓上又有享堂或庙寝之类建筑①。墓主生前当为方国君主。两侧的甲字型墓可能是其配偶或臣属墓葬。大小有序的墓葬是现实世界的再现，表明了方国内部的等级秩序和阶级之分，至少间接揭示了方国邑内尊者居中，其下附之的居住区划形态。

商代方国之邑，区划规度多形多姿，规模也有大小之别，但有两大共同表征，一是方国上层统治集团日常生活和发号施令的宫室，多以形制不一的建筑群体相组合，与贵族墓地及其祀神祭祖之所一起，各各占据了邑中显要位置；二是邑内的基层社会组织，是为许多个族氏共同体，以聚居形式分片分等级布列于邑内相应去处，各族氏组织的经济生活虽未必一致，却均有自己的公共墓地，由于其内部的阶级分化，居室的两分现象也十分明显。至于有城与无城，并不构成确定方国邑性质的决定性因素。

（四）诸侯臣属邑和其他邑聚

从考古遗址上直接确定商王朝的诸侯臣属邑，有时相当困难。异姓方国，也可能接受商王册封，以大邦商的“方伯”名义，成

① 胡秉华：《滕州市前掌大商代遗址》，《中国文物报》1989年3月10日。中国社会科学院考古研究所山东队：《滕州前掌大商代墓葬》《考古学报》1992年3期。

代中期遗址。这里地近商国中心统治区范围，面积约10万平方米，以居宅、祭所、作坊、土田、墓地、族众、隶仆包括卫士等，构成邑内主要生活内涵。据历年发掘，在2000多平方米区域内，已发现房址16座，灶21个，水井6口，灰坑234个，墓葬166座①。该遗址早先为一般居址，约在中商时期沦为墓地，后遭水淹，至殷墟早期又辟为商的诸侯邑。墓葬出有铜钺5件，内有1件铁刃铜钺，还发现两秉分别长48和39厘米长的大玉戈。遗址北约18公里磁河南岸的藁城前西关，是一处殷墟中期重要遗址，两者有其连续性，后者出带有“守”字徽识的铜鼎、壶、爵，字亦见于殷墟第1001号王陵和武官大墓所出铜器上，此外小屯YH266墓陶罍文字有“妇妬守”②。可见，该诸侯邑与商王朝有长期至密的政治过从关系，其上层贵族成员有为商王重臣或贵妇。

从台西遗址经济状况看，出土遗物反映的玉石、蚌、牙、竹木、漆器、纺织、制陶、冶铸、黄金、酿酒等工业生产相当发达，成为与农业生产相分立的经济单元。邑内的居民成分，大体为族氏共同体，但据公共墓地发现情况分析，有12座殉人，约占总墓数7.2%，有54座殉狗，占32.5%；凡同殉人狗墓，大多伴出铜、漆、玉器等大量随葬品，棺椁有朱漆黑彩者；但多数墓只有一二件陶器，甚或一无所有；是知邑内有权势极重的少数高层权贵，有一批中层贵族，更多的是中下层平民，包括手工业者以及地位卑下的奴隶。

台西遗址的居址大多呈长方形，可分三类。最低一类是半地穴式简陋居室，面积4平方米上下，通为单室带灶坑，有的室内还挖有供储藏用的小窖穴，出有陶鬲、残石器之类，似为下层平

① 河北省文物研究所：《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年。《中国考古学年鉴（1984）》，78～79页；《中国考古学年鉴（1985）》，109页；《中国考古学年鉴（1986）》，87～89页。

② 石家庄地区文化局文物普查组：《河北省石家庄地区的考古新发现》，《文物资料丛刊》（1），1977年。

积窑区、铸铜坊址、墓地构成邑内主体框架。从出土陶文看，与甲骨文属同一系统，出土铜器、石范等，既有中原商文化因素，又有地方土著独特风格。在遗址中部一带，发现一段长39米、宽1.2米左右的路面，由卵石、陶片羼杂筑成，上复一层三合土硬面，路面两侧残存对称有序的立柱洞，属一长廊式通道，与西北建筑基址和红土台座台地相连，很可能是宗庙祭祀建筑群及祭社地①。遗址西北坡地，是当时龙窑和其他类型制陶窑址所在②。遗址南部有平民聚居地，与墓地相属，居宅是些半地穴式长方形棚屋，面积仅4～7平方米，室内有灶台，有的居宅间距5米左右③。近在遗址东约20公里的新干大洋洲，发现同一时期的大型墓葬，出土青铜器480余件，内青铜钺有大小6秉，又有玉器1072件，陶器356件，墓中至少用了1位幼儿、1位未成年孩童和1位青年殉葬，墓主非方国君主莫属④。很可能这里即“耑”国的王陵所在。

商代东土的方国君主，好营筑巨大陵墓，用大量人牲殉葬，以贵重马车作祭，极近殷人之风。如山东益都苏埠屯“亚醜”国墓地，先后发现大型墓两座，中型墓四座，小型墓四座，车马坑一座。其中一座四墓道大墓，墓室面积达157平方米，殉人达48个之多；另一座大墓的墓室四角各有人头一个，并放一戈一盾，像是充任禁卫的⑤。唯其都邑所在尚未得知。

① 李家和、李玉林：《清江县吴城商代遗址》，《中国考古学年鉴（1987）》，168～169页。裘学峰：《清江县吴城遗址考古新发现》，《人民日报》1987年7月23日。

② 李玉林：《吴城商代龙窑》，《文物》1989年1期。

③ 《江西清江吴城商代遗址发掘简报》，《文物》1975年7期。《江西清江吴城商代遗址第四次发掘的主要收获》，《文物资料丛刊》（2），1978年。《吴城遗址第六次发掘的主要收获》，《江西历史文物》1987年2期。

④ 江西省文物考古研究所、江西省新干县博物馆：《江西新干大洋洲商墓发掘简报》；韩康信：《新干商墓出土人牙鉴定》，同见《文物》1991年10期。

⑤ 山东省博物馆：《山东益都苏埠屯第一号奴隶殉葬墓》，《文物》1972年8期。殷之彝：《山东益都苏埠屯墓地和“亚醜”铜器》，《考古学报》1977年2期。罗勋章、夏名采：《青州市苏埠屯商代墓》，《中国考古学年鉴（1987）》，文物出版社，1988年，171～172页。

为一方藩屏。地处西北方的姬姓周国，其王昌即曾接受商王纣所赐“弓矢斧钺，使得征伐，为西伯”①。商国四土范围或更远的周边地区发现的贵族墓葬，每伴出青铜钺礼器，墓主生前不是方国君主，就是当地地位极高的贵族和军事首领，礼钺常有得自商王的直接授与，成为大邦商国承认其握有某方军事统率权的象征物②。但从政治地域意义言，毕竟不能划归商国版图，至多属于商的与国。

所谓诸侯臣属邑，一般布列在王畿区及周近地区，其邑贵显人物也可能接受商王赐与的礼钺，或出任为王朝重臣，与王朝之间有着实质性的政治经济从属关系和社会人际交往关系。如殷墟妇好墓出有青铜礼钺四件，甲骨文中有“好邑”，邑的性质当为这位王妇的出生族氏之邑或其领邑，无疑可定为诸侯臣属邑一类。再如河南信阳罗山蟒张天湖晚商以降墓地，22座商代墓自北而南集中排列在长不过百米，宽不过30米的狭长山坡上，其中10座中型井椁式贵族墓分布在墓地的中轴线上，维持着“父蹬子肩”的族氏或家族埋葬习俗，北端墓较早，南端墓较晚，其他一些小型土坑墓大致穿插在左右周围。有9座墓共出带“息”字徽识铜器26件，2座中型井椁墓还分别出青铜礼钺1件③。这里当为晚商息邑的公共墓地，墓地总体规度再现了息邑的等级秩序和族氏生活实体居住形态的缩影。值得注意者，1座出五套觚爵及青铜礼钺的高级权贵墓内，还有一件带“尹”字的铜撮箕，表明墓主生前身分似兼为商王朝“多尹”之一。甲骨文中有“妇息”，系商王武丁王妇，当也出自息邑。凡此可以推知息邑也为商国诸侯臣属邑。

目前能考察诸侯臣属邑区划形态的实例，有河北藁城台西商

① 《史记·殷本纪》。

② 杨锡璋、杨宝成：《商代的青铜钺》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社，1986年。

③ 河南省信阳地区文管会、河南省罗山县文化馆：《罗山天湖商周墓地》，《考古学报》1986年2期。

由此可见，本处诸侯臣属邑，区划规度与商代分片分等级的居住常式紧相一致，贵族宅落房屋成群，配以小型化祀神祭鬼之所，聚集于邑内中心位置，要在“定其人神所居”，明显近于商代王邑宫室群体格局模式的一种缩小型。周围紧紧依附的民居，以及公共墓地中贵族墓和平民墓并存，说明邑中基本社会组织，仍维持了族氏生活共同体，唯因贫富的分化和阶级的对立，原族尹家室早已上升为邑内主宰，并相应成为商王朝地方一级行政单位。

河南商丘地区柘城孟庄商代前期遗址①，也是商国中心统治区内一处重要诸侯臣属邑所在。平面呈长方形，南北宽280，东西长110米，占地面积约3万平方米。邑内包括大型夯土台基、平民生活区、制陶工场、冶铸作坊、墓地等，出土大量制陶、制骨和冶铸生产工具，许多农业生产工具，还有渔猎工具和大量渔猎食物残余，表明本邑以内向型经济为主体，邑组织结构和邑的区划规度安排，大致是在这一经济背景下展开。

遗址的东南部发现两处夯土台基址和异常密集的灰坑；北部也有一座大型夯土台基址，台基已残，估计面积达336平方米，用一青年女性奠基。推知邑内贵族统治集团组织内部，似分为若干个级次，分居邑中不同位置。紧邻北部夯土台基之南，是邑内的制陶工场和墓地，在150平方米范围内，发现陶窑1座，窑前圆形半地穴式房址1座，堆放燃料的土坑或其他窖穴16个，墓葬7座。房址面积约8平方米，有灶坑，可能是制陶工头或技工家室所居。周围墓葬，大多无随葬品，但有一墓，埋着一位约35岁的女性，身上洒红硃砂，填土中有许多有意打碎后放入的陶器，她生前身分可能是这处制陶工场的工头或技工。另外在一些废窖穴内弃置有身首分离的成人骨骸，以及一些被捆缚活埋者，

① 中国社会科学院考古研究所河南一队、商丘地区文物管理委员会：《河南柘城孟庄商代遗址》，《考古学报》1982年1期。

民或隶仆所居。中间一类是地面式双室房屋，面积8平方米以上，居住空间略有增大，常采用墙体支承梁架构筑法，双室的布置，一般是一室内有灶坑和炊事小灶，并列的另一室内有储物窖穴，可能属于中层以上平民家庭所居。这两类居室都分布在邑内次要位置，而占据中心位置者，则是一组大型宅落，无疑属于上层贵显人物居住和治事之所。

这组大型宅落，占地面积达1400平方米以上，由7座大小形制不一的房屋（即编号为F1～6、F12）组合而成，均为地面式硬山顶或平顶建筑，房屋之间有狭道相通。东西向和南北向房屋有机搭配，形成三片庭院，中心主体建筑为曲尺形，其南部构成东、西两片三合院，东院约200平方米，西院约100平方米；其北部构成一片四合院，北院面积约100平方米。7座房屋中的4座是双连室，有的还带明暗套间，面积25～49平方米不等；2座为单室，面积分别为6.8和11平方米，室内有土台、壁龛、风窗之类，座落在这组宅落的东北和西南两侧，门道均东向，成为西、东两院的两个配房；中央的1座曲尺形主体建筑，面分6间，面积近150平方米，墙体高3.38米，有风窗，曾用一青年女性人头奠基。整个宅落组合有序，主次分明，有大小庭院、水井、储藏窖，甚至包括垃圾坑的卫生配套设施，房屋的性质用途也有细分。主体建筑居中一间，门向南开，门道前有凸出的门楼式建筑，室内有土台，其屋梁、门道、檐下悬挂人头4个，这里很可能是邑内权贵处理要务之处，旁边的5间侧室偏室，似为居住、宴燕之所。北院西侧1座南北向建筑，西墙两端对称埋入水牛角1个，又用一具幼儿瓮棺奠基，屋前有4坑，3坑分别埋牛、羊、猪三牲，1坑埋3具被捆缚的成年男性，屋内柱上和檐下挂4个30岁左右男性人头，显示出神圣的宗教色彩，故有可能是祀所。分布在三片庭院的其他一些双室建筑，可能是贵族家支成员所居。至于两座单室配房，据位置所在，可能为近侍或卫士之所。在大型宅落的最北部，还有酿酒作坊。

活支柱主要有赖于各族体组织。邑的结构规模不同，区划规度也是有其差异的。

商代还有为数众多的小型邑聚，居民组织系属同一族体或家族，贫富不均现象也不明显，各地均有分布。甲骨文中王朝、方国或诸侯臣属邑下领群邑，当指这类小邑聚。

河南内乡黄龙庙岗商代遗址，在650平方米范围内，发现房基7座，灰坑18个，房基普遍呈圆形，分半地穴式和平地起建两种，室内均有灶，有的灰坑尚存有谷物遗痕①。北京昌平张营商代遗址，在250平方米范围内，发现葫芦形带灶坑的6平方米上下的半地穴式居宅，出有石制、铜制诸农、渔、猎生产工具②。湖南岳阳对门山商代遗址，发掘面积256平方米，距居址5～30米处发现陶窑7座，料坑4个，附近200米处又有一片墓地，有多人合葬墓③。可见，这类小邑聚有其自给自足的群体经济生产手段，保持着各自固有的居住方式和生活习俗，包括葬俗，显然邑中居民组织是以血统亲属关系为纽带而结合成的族体或家族，当然也不排除外来的收养者。

山东平阴朱家桥晚商“邑聚”遗址，在230平方米范围内，密集分布着21座半地穴式小型居址，大者面积不足12平方米，小者7平方米，构筑均甚简单，地基未经夯打，室内有灶坑，若干陶制生活器皿，以及蚌镰、网坠、骨镞、铜镞、纺轮、石杵等生产工具。房址附近有一些贮藏窖穴。居住区西面是公共墓地，都是些小型土坑墓，除个别随葬一二件陶器外，一般均无随葬品④。河北邢台曹演庄、河南孟县西后津两处商代“邑聚”遗址，各发

① 杨宝成：《内乡县黄龙庙岗商代遗址及战国秦汉墓葬》，《中国考古学年鉴（1989）》，文物出版社，1990年，179～180页。

② 王武钰、郁金城：《昌平县张营商代遗址》，《中国考古学年鉴（1990）》，文物出版社，1991年，151～152页。

③ 何钦法：《岳阳县对门山商代遗址》，《中国考古学年鉴（1989）》，210～211页。

④ 中国科学院考古研究所山东发掘队：《山东平阴朱家桥殷代遗址》，《考古》1961年2期。

当是毫无人身自由的工奴或奴隶。不过这批人虽有高低之分，却都同埋一地，可见与这片窑场一样，均隶属邑内贵族统治集团。

平民居住区位于遗址南部，在250平方米发掘范围内，发现房址7座及一些房基柱洞残迹，铸铜作坊1座，窖穴和灰坑若干个。房址分二类，一类是有夯土台基的泥墙架梁式两面坡顶房屋，为数不多，其中1座台基面积近70平方米，三室并联，各开门户，均朝南，中室最大，有18平方米多，室内有供炊事的长方形灶坑，东、西室分别为6.5和7.5平方米，均无灶，西室放有石钺、陶瓮、钵等，三室共一灶，组成一有机结合的生活实体，可能属之由几个子辈小家庭合成的一个父系大家庭，他们应是邑内上层平民阶层。另一类是为数较多的无夯土台基房屋，似为中下层平民个体家庭的居室。在邑内仍保持了聚族而居的形式，尽管族组织体内部贫富分化如何鲜明。

应指出，孟庄遗址族组织聚居点内分布的窖穴，有的同出农、渔、制骨生产工具，有的农、铸铜生产工具、卜骨同出，有的单出农业生产工具，说明族内经济生活主体是农业，辅以渔猎生产，个别务农家庭，间也从事一些如制骨之类的小手工业生产。紧挨上述第一类居室之北，发现冶铸铜器作坊一座，这种投资大、技术环节多、知识密集型的青铜工业，当通由族内上层平民大家庭主持。从冶铸作坊附近出土的器、爵内模看，都属贵族用品，而第一类居室根本不出这类用器，故其产品当直接归邑内贵显阶层所有。

从上述台西和孟庄两处商代遗址可见，商国的诸侯臣属邑，居民主体是族氏组织，居住形式实行分片分级的聚族居住制，但经济形态有所不同。台西遗址反映的是贵族家支直接统领本族平民和奴隶，从事邑内农业和其他手工业生产。孟庄遗址恐不止一个族氏组织，贵族统治阶层又分若干级次，直接或间接治理邑内各片族组织体，族体内部的贫富两分现象也十分明显，邑内经济生

式住宅，在朝东的主室门道内南侧，即发现埋着一个用作奠基的大口陶罐①。陕西西安半坡仰韶聚落遗址，一座具有“前堂后室”内部空间格局的大房子，面积有160平方米，房址西部居住面下，埋着一个带盖粗陶罐，南壁下埋着一个人头和一个碎陶罐②，也属于房屋奠基时举行祭祀的遗迹。这座房子座落在聚落中心，是众多房子中最大的一座，既是氏族酋首的住所，又是议事和进行宗教活动的场所。值得注意者，两处房子门道均东向，东西轴线与正东西方向一致，当采用了太阳测向的方法。“日出东方，而入于西极，万物莫不比方”，③人们最先认识的方位，即是本之于太阳周日视运动而确定的东和西。《考古记·匠人》云：“为规，识日出之景，与日入之景，……以正朝夕。”所谓“朝夕”，即东西方向，测定方法很简单，只需在平地立一标竿，联接日出和日没的影端或上下午同长影端，就为正东西。两处房子以太阳定向，用陶器或人头奠基，很可能源出原始日神信仰的祭仪。

龙山文化时期，建筑营造仪式趋繁，愈显酷烈，又有行之于当时出现的城垣营筑场合。如山东寿光县边线王城，在城墙东北角西侧的基槽填土中，发现奠基人骨架和猪、狗等多种兽类的完整骨架④。但房屋建筑的营造仪式尤为流行。山东邹平丁公城址，城内房基分半地穴式和地面建筑两类，前者面积较小，一般不超过10平方米，后者较大，有的近50平方米；后者有用小孩或成人奠基现象⑤。

河南安阳后岗和汤阴白营两处龙山时期聚落遗址，许多房址

① 甘肃省文物工作队、临夏回族自治州文化局、东乡族自治县文化馆：《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》第4集，1984年。

② 中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆：《西安半坡》，文物出版社，1963年，18页。

③ 《庄子外篇·田子方》。

④ 吴汝祚：《初探龙山文化的社会性质》，《文物研究》1989年第5辑。张学海：《寿光县边线王龙山文化城堡遗址》，《中国考古学年鉴（1985）》，157页。

⑤ 《邹平丁公发现龙山文化城址》，《中国文物报》1991年1月12日。

70

侧和南侧，或居住面下，序方位比较明显。河南永城王油坊龙山文化聚落遗址也有类似现象，在一座房址的东西向墙体内埋入儿童3具，头朝东，方向与墙体一致；另一座方形房址，门朝南开，居住面东北部填土中瘗埋3具成年男性骨架，额部皆被砍去，头北脚南而列，南墙近西南角外侧还埋置儿童1个，头对东方①。这表明，史前建筑仪式中，核心内容是正其位、奠其居、安其宅，一方面是受信仰观念的支配，另一方面在于顺应合乎实际生活的自然规则条件。住房的主要功能是荫闭性，将人的本身生活与自然界相对隔离开来，室内的采光取暖避风雨功效如何，与住房的座向直接相关，故房屋的正位十分重要。当时的正位一般均采取太阳定向。河南杞县鹿台岗遗址发现一组龙山时期建筑，外室呈方形，其内为一直径5米的圆室，圆室有两条垂直相交、与太阳经纬方向一致的十字形纯硬黄土带。附近还有一组祭坛，中间是一个直径1米半的大圆土墩，10个直径半米的小圆土墩均匀环绕周围②。似与原始“十日”崇拜和揆度日影以定建筑座向的祭祀有关。古代有“作大事必顺天时，为朝夕必放于日月”③之说。东西方向确定，垂直平分其夹角，太阳纬度的南北方向亦得。鹿台岗遗址考古发现正揭示了这方面的意义，也表明了先民长期生活实践所及的认识高度。一系列现象，足以看出，龙山时期建筑仪式中的正位和奠基，其实是寓太阳定向祭测并举的实质性内容于其中的。

不过，若细察龙山建筑仪式中的考古遗迹，除正位、奠基外，立房柱亦有仪式，白营遗址房基柱子洞下埋放蚌壳，即是其例。另外还有安宅仪式。在多神信仰的原始时代，人们心目中的诸神权能不尽相同。如“山川之神，则水旱疠疫之灾于是乎禁之；日月

① 中国社会科学院考古研究所河南二队、河南商丘地区文物管理委员会：《河南永城王油坊遗址发掘报告》，《考古学集刊》1987年5集。

② 《杞县鹿台岗新石器时代至东周遗址》，《中国考古学年鉴（1991）》，218页。

③ 《礼记·礼器》。

72

现3座房址，也仅是些面积不足10平方米的半地穴式棚屋①。在这些邑聚中，族体或家族组织的血缘纽带仍起着内聚作用，人们长期共居一地，平等相处，靠群体间的协作从事生产活动，无上下悬殊差别，生活贫困落后，但个体家庭虽是一个生活单元，有时也能单独进行某些生产活动，唯经济能力毕竟不能从族体家族组织中独立分离出去。

商代邑聚规模均甚小，以小型居宅、周围土田生物圈、公共墓地、或有一些小型手工作坊、邑人等构成邑聚生活内涵，区划简单，大致保持了由来已久的格局，邑聚人口数量有多有少，决定了邑聚相应的小中有别之异，但安全防御性能均极差，最易遭受外敌侵害，故恐怕每每不得不依附周近强大军事政治势力。

第三节　建筑营造仪式

建筑营造仪式，指人们在营建居室或城郭的前后过程中，进行的一些仪式，是人们固有信仰观念与生活行为规则相结合的产物，它的出现，已可追溯到公元前4500年前，其后在一定社会条件下，积习相沿，演成以野蛮残忍戕害杀戮人身为特征的恶俗。

一　史前建筑仪式

建筑仪式多种多样，最古老最流行的应数奠基仪式，始见于仰韶文化时期，是在建房之前，在居住面的地下或基址中，或者在房柱的基洞下，埋置器物人畜，先行祭奠一番。

甘肃东乡林家仰韶晚期聚落遗址，一座东西向吕字形半地穴

① 河北省文物管理委员会：《邢台曹演庄遗址发掘报告》，《考古学报》1958年4期。河南省文物研究所、新乡地区文管会、孟县文化馆：《河南孟县西后津遗址发掘简报》，《中原文物》1984年4期。

69

的居住面下、墙基下、泥墙中或柱洞下，都发现了用幼童、兽类、大蚌壳及其他物品进行有关营筑仪式的遗迹。后冈发现39座房址，有15座有这类遗迹，占38.5%，共埋置幼童26人，少者1人，多者4人，也有一些房址纯用河蚌奠基，但较多的是几种祭品兼举。比较典型的，如第25号房址，中部房基下有五层迭压的河蚌，东墙基内瘗埋幼童1个；第28号房址，居住面填土中埋入1把蚌镰，东墙内侧斜立1件穿孔蚌，东墙外房基填土中瘗埋幼童1个；第8号房址，3个大河蚌环散水面埋置，西墙外有一个祭坑，畜、蚌并用，北墙外有4块大红烧土块与1块石块，整齐埋放一起。凡建房仪式中用的人牲，在房外或散水面下者，一般头向均朝房屋，在墙基或泥墙中者，骨架与墙平行①。白营发现龙山晚期房址46座，内10座曾进行过各类建房仪式，占21.7%，共埋置幼童12人，少者1人，多者2人。但所用祭品与后冈略有不同，一是用人牲则不再用其他物品，反之亦然，只有极个别例外。如第26号房址西侧和西南侧瘗埋幼童2个。41号房址有羊坑1个。例外的如36号房址，房基填土中埋幼童1个，室内柱洞下埋有蚌壳。第18号房址，居住面填土中埋蚌矛头1个，石箭头1个，还有陶鬲、鼎、罐、盆等。数种祭品兼用，仅此两例而已。二是用蚌量很多，有的房址门道、墙基、居住面填土中，所埋蚌壳通由5～6个摞成，个别的有达20至40个②。

这两处聚落遗址中进行过建房仪式的房址，都呈圆形，面积均只有10平方米上下，并无特殊之处，与丁公城址仅较大房子用人奠基不同，可见已属于地区性成俗。另外，两处聚落内进行过建房仪式的房址，门道均朝南开，所埋幼童，后岗遗址以见诸房屋东墙处为多，白营遗址则大多置于房基墙外西侧，个别的在东

① 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1979年安阳后岗遗址发掘报告》，《考古学报》1985年1期。

② 河南省安阳地区文物管理委员会：《汤阴白营河南龙山文化村落遗址发掘报告》，《考古学集刊》1983年3集。

71

正位、奠基、立房柱、安宅、落成等几种，见于营造房屋的前前后后，在近代西南民俗中有若干类似点。但史前建筑仪式尽管包罗内容甚多，却并未形成仪式的前后系列化，通常是取其中一二项行之而已，尤其是正位、奠基最为流行。仪式不同，所祭神格当有区分，虽无不以残酷害及人兽的行为方式为突出特征，主人的目的无非是想再造一个良好的居住条件和祈求日后生活的平安。

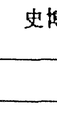
二　夏商建筑仪式

夏商时代的建筑仪式，上承史前而另具特色，因阶级的严重对立和王权政治的强化，用人畜现象远较史前酷烈，仪式开始贯穿于营建房屋或城郭的前后过程中，繁复而系统，并呈建筑仪礼等级化的趋势。

夏王朝建立前夕，建筑仪式舍生活生产用具而大量用人牲亦已出现。河南登封王城岗古城遗址，城内中部和西南部的贵族所居建筑物的夯土台基下，发现不少圆形奠基坑，坑中瘗埋人骨架，少者两具，多者达7具。如一号奠基坑，残存20层夯土，从坑底上数第3层置1孩童，第4层埋1成年男性，第5层埋1成年男性和1青年女性，第6层埋1青年女性和两个孩童，共7人，大多头东脚西，个别的头南脚北①。似奠基人牲的埋置，准之于一定的方向为序，且已不限于孩童，更多的是用成年男女。

但中原地区或边远地区的一般居室，建筑仪式仍在相当长时期内保持了用孩童奠基的俗尚，唯个体数往往超过史前。如辽宁朝阳热电厂夏家店下层文化遗址，发现11座面积均在10余平方

① 《登封王城岗遗址的发掘》，《文物》1983年3期。河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部：《登封王城岗与阳城》，文物出版社，1992年，38～42页。

的方法由来已久，殷人已能运用自如，甲骨文中有一字作  ①，象手持立臬于土上，日影投之地上，本义是揆日度影以定方位②。周人灭殷后，还曾一度利用过殷人的这门传统技术，《尚书·召诰》记周人营城洛邑，“乃以庶殷攻位于洛汭”，讲的即是让殷遗民揆日度影正厥位，依位攻筑。成王时《新邑鼎》铭记“王来奠新邑”，系同时事。城邑或宫室的正位、奠基等建筑仪式，已被古代统治者利用其内在的信仰观念，用作强化自己权威的借力。

建筑仪式用犬牲，始见于东方，山东寿光边线王龙山时期古城城墙填土中即发现用犬牲奠基，至商代与用人牲同为盛行。甲骨文云：

庚戌卜，宁于四方，其五犬。（《南明》487）

己亥卜，贞方帝一豕四犬二羊。（《甲》3432）

犬牲大抵用于祭四方自然神祇的场合。宁四方用五犬，似四方而外，又包括中的位置，合为五方，每方各用一犬。“方帝”用四犬，似东南西北各用一犬，有序四方以正方位的意义。辞中的“方”当寓意于正位。它辞云：

方，惟牛。（《安明》1786）

许进雄先生谓“象手持才，才疑为座标之形”③。总之，商代建筑仪式的正位，必藉标竿测度日影为之准则，主要祭牲是犬，又兼用牛羊豕等。考古发现还可补充许多这方面的事象。

河南偃师商代前期王邑，城内五号宫室基址至少埋置了11条犬牲，可分三种场合（图12）：一种是台基中部发现的1个犬坑（G11），可能是奠基仪式的遗存。第二种是正殿南侧柱基槽附近呈东西一线排开的3个犬坑（G8～10），可能是正位仪式的遗存。第三种是顺沿正殿基址南部边缘布列的7个犬坑（G1～7），坑与坑

① 《合集》30365。

② 宋镇豪：《释昏昼》，《甲骨文与殷商史》第3辑，上海古籍出版社，1991年。

③ 许进雄：《明义士收藏甲骨释文篇》，加拿大多伦多皇家安大略博物馆，1977年，133页。

星辰之神，则雪霜风雨之不时于是乎禜之。”① 住房的正位在于顺应自然规则，以创造较好的居住条件，奠基中的序方位也有同样意义，故所祭神格很可能是天神，尤其是日神。但像居住面填土中埋置蚌镰、蚌矛头、石箭头或人畜陶器等，无非是生产工具、武器、生活用品或血牲之类，则似为祭地神以驱疠安宅，类于《尔雅·释天》所云：“祭地曰瘗埋”。又如白营遗址第11号房址，在门西侧墙上发现一件刃朝外放的石凿，显然与正位、奠基均无直接关系，倒是起有驱鬼除邪以求安宅的“镇物”性质。除此之外，建房还有落成仪式，后岗房址的室外发现有放着畜、蚌的祭坑，或有意埋祭的土块石块堆，当属此类遗迹。再如河南济源苗店遗址发现一座龙山时期房址，南距门道0.72米处有一长方形祭坑，坑内中部有一猪头骨，南向，正对门道，周围有零星肢骨、陶罐、圈足盘、瓮等残片②，看来也属于建房落成仪式的遗迹。

近代西南地区民间的建房之俗，石璋如先生曾作过描述③，对认识史前建筑仪式甚有启示，转录于下：

> 现在昆明的乡间，对于建筑房子，从起首到完成，举行着搁盘定向、破土、发马、竖柱上梁、安龙奠土等一套隆重的典礼。搁盘定向是建筑房子的初步；破土是开始动工；发马是请鲁班师父；竖柱上梁时较为隆重，亲戚朋友皆送礼物；而最重要的是最后的安龙奠土一幕。安龙是把房顶上所留的一片瓦补起来，而奠土则甚重要，请和尚或道士念经三日，杀一只白鸭与一头黑羊，把鸭头与羊角钉在大门的头上，把四只羊蹄钉在墙的四角，然后大宴宾客。

史前建筑仪式有个由简趋繁的演变过程，大体说来，主要有

① 《左传·昭公元年》。

② 中国历史博物馆考古部、河南省新乡地区文管会、河南省济源县文物保管所：《河南济源苗店遗址发掘简报》，《考古与文物》1990年6期。

③ 石璋如：《小屯后五次发掘的重要发现》，《六同别录》上册，1945年。

米上下的半地穴式或地面式房址，其中一座的房基下，有用于奠基的幼童尸骨一堆，头盖骨、下腭骨不在一处①。偃师二里头夏代晚期都邑遗址，1987年曾发掘清理房基8座，均为小型地面式或半地穴式建筑，多呈方形或长方形，有的室内地坪下有成排的墓葬，墙根下有幼儿墓②。据其与房屋建筑的有机联系看，很可能是有关营建仪式中用的人牲群。

二里头夏都遗址发现的贵族统治集团的大型宫室建筑群体，组合有序，左右对称，主体建筑居北部中央，南北中轴线与当地太阳纬度方向一致，是经过全面规度经营的，在建筑过程中曾大量用成人来奠基，兼用少量兽类，鲜用孩童，与一般居室的建筑仪式有所不同，显示了礼俗的等级制。如一号宫室的台基上有许多灰坑和墓坑，有的里面有人骨架和兽类，填土纯净，经过夯打。其中一坑，死者两手贴紧骶骨，左右上肢骨脱位，显然是被捆绑强行作祭牲的③。夏代宫室建筑仪式，以正位、奠基为核心，还贯彻了南面为尊和王权驭下的政治思想。

商代建筑仪式用人兽作祭品相当普遍，王邑、方国邑、诸侯臣属邑、一般邑聚均有所发现，除上层贵族统治集团的宫室外，就连一般中上层平民的居室，甚至一些官方手工业坊址，营建过程中往往用人兽致祭，成为有商一代的流行恶俗。《尚书·盘庚》记“盘庚既迁，奠厥攸居，乃正厥位”，建设殷都新王邑的头一件大事就是奠居正位。奠是用人兽奠基，正位是测定建筑物方位，以太阳定座向。《诗·鄘风·定》云：“定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室。”旧注谓“揆之以日”，是“树八尺之臬，而度日出入之景，以定东西，又参日中之景，以正南北”④。测度日影

① 《朝阳热电厂夏家店下层文化遗址》，《中国考古学年鉴（1988）》，138页。

② 《偃师县二里头遗址》，《中国考古学年鉴（1988）》，185页。

③ 中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》，《考古》1974年4期。

④ 朱熹：《诗集传》。

可能用于安宅。

商代中上层贵显的宅落，营造过程中仪式较复杂，大多用成人致祭，兼用孩童、牲畜和其他器物。河南柘城孟庄诸侯臣属邑遗址，贵显阶级的宅落曾用青年女性奠基①。藁城台西遗址发现诸侯臣属大型宅落，北院一座南北向房址，西墙基槽内埋一陶罐，内有幼童尸骨一具；西墙南北两端对称埋置水牛角各一，两点间直线方向约北偏东14度，接近太阳南北纬度方向，从埋置位置看，有“正其位”意义，从物类形态看，又寓“镇物安宅”性质。在墙基沟槽两侧还发现用云母粉划的笔直线条，转折处棱角规整，显然经过认真测度定位。房前还有4个祭坑，3坑分埋牛、羊、猪三牲，1坑埋捆缚成年男性3具，似属落成仪式遗存②。该房建筑过程中，至少有过正位、奠基、安宅、落成等四套仪式，前后一系，其礼规整有序。

殷墟王邑高级权贵的建筑群体营造仪式，最为繁复，或因建筑物的性质不同，礼仪规格也有所不同。如1976年小屯妇好墓侧发现的一座南北向长方形房址，可能属寝庙享堂一类建筑，至少用了3具孩童正位奠基，特别是西墙边的两具，一南一北，间距约4.5米，在南者头向北，在北者头向南，相互呼应③，十分类似上述藁城台西一房在西墙南北对称埋置水牛角的礼俗类型。1989年小屯村东发掘一座𠂤字形大型宫室基址，主殿座北朝南，面积约450平方米，殿前中部有3个向南的门道，门道约宽2米，门道两侧各有一排柱础石。在中、西门道之间埋有东西排列两个大陶罐，东边一个紧邻柱础石，西边一个陶罐内放着1件带“武父乙”铭文的封口盉的铜礼器。这很可能与正位奠居或置础、安门仪式相关。在西门道的西侧，又发现两个东西排列的祭坑，每坑

① 《河南柘城孟庄商代遗址》，《考古学报》1982年1期。
② 《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年，17～20页。
③ 《1976年安阳小屯西北地发掘简报》，《考古》1987年4期。

间有踏阶残存，每坑1犬，有的蜷屈，有的侧卧，头皆南向，意示守卫，可能是安宅仪式的遗存①。是知商初宫室建筑过程中用犬牲，不限于用于正位仪式场合，举行奠基或安宅仪式时亦用之。

郑州商城营筑过程中，也曾大量用犬牲致祭。北城墙内发现8个犬坑，共瘗埋犬92条，多者23条，少者6条，排列方向大体呈北偏东，接近太阳的南北纬度方向。西城墙内发现一个方形犬坑，坑内四角共埋4犬，也显出序四方的意义②。至于殷墟王邑建筑仪式用犬牲，更为盛行，见后述。真可谓是商代特有现象。

大凡说来，商代建筑营造礼俗的等级差异，随着王权政治的强化和统治阶级内部关系的调整，已逐渐制度化，成为“经国家，定社稷，序人民”的所谓“礼以体政”的重要方面。

商代的一般贵族和中上层平民，居室的营造仪式，以用孩童为多，兼用成人或畜兽。1955年郑州商城发现两座房址，一座居住面下用两个孩童和1条犬奠基，另一座正位奠居时埋入3个孩童和3个成人，骨架与房基方向一致③。70年代中在郑州商城内城根发掘一座小型居室，面积仅5平方米左右，居住面下埋了一俯身屈肢人架和1个人头，北壁下埋1猪④。殷墟苗圃北地发现一座房址的奠基坑内，有两个孩童的头骨，东西并列，头顶朝南，还有1根肋骨和1枚牙齿⑤。1976年小屯北地发现一座房址，室内柱洞下有1幼童，站置于柱洞中⑥，似立柱仪式的遗迹。另外1975年小屯村北发现一座殷王室手工作坊，室内有一祭坑，埋一肢解人骨，头骨放在一铜器盖上，面朝东方，是房子建成后所祭人牲⑦，

① 参见《考古》1988年2期129页图一，偃师商城五号宫室发掘平面图。第3种犬坑似应有8坑，G1与G2间距过大，中间似少1坑，8坑左右相对称。
② 《郑州商代城遗址发掘报告》，《文物资料丛刊》(1)，1977年。
③ 《八个月来的郑州文物工作概况》，《文物参考资料》1955年9期。
④ 《郑州商代城遗址发掘报告》，《文物资料丛刊》(1)，1977年。
⑤ 《殷墟发掘报告（1958～1961）》，19页。
⑥ 《考古学报》1985年1期，84页。
⑦ 《1975年安阳殷墟的新发现》，《考古》1976年4期。

19个，用人牲2，犬98，牛40，羊107。值得注意者，这一仪式中用犬数，约占全部仪式中的用犬总数的77%，用牛牲也仅见于这种仪式。以“乙七”基址为例，置础时祭埋了20犬10牛，牛坑与犬坑的组合呈东西一线排列，特别是牛坑序方位与前引甲骨文“方𠂤惟牛”意义相合，可见置础是严格按事先的设计和已确定的方位进行的。

第三种安门，一般在大门的内外左右，瘗埋成人和犬。有5座举行过这一仪式，共挖坑30个，用人牲50，犬4。所埋人牲，或持戈，或执刀，有佩贝或带头饰者，身分都是武士。通常是门外埋4人，其中居前1人，左手执盾，右手持戈，面朝门而北向跪，旁边带犬，似为领队人；居后3人呈左中右，皆手持武器，面南而跪。门内所埋武士，列左右两侧，执刀，相向而跪，带犬①。长短兵器交加，人犬相守，门卫森严，当是门卫制度的再现，故安门仪式，恐出人鬼相扰观念，有厌胜安宅意义。

第四种落成，房屋建成后，在屋前场地举行庆典，仪礼最为隆重盛大。共发现128坑，分为北、中、南三组。北组47坑，埋车5辆，马14匹，犬1条，羊10头，人牲198具。中组80坑，埋马1，犬5，羊3，人牲378，以及铜礼器、兵器等一批。南组1坑，出4犬9人和铜石陶漆玉器等②。

总计乙组宗庙建筑仪礼，前后挖坑189，用车5，马15，牛40，羊120，犬127，人牲641，以及众多器物，从这些数字与现象，足见商代最高级别的建筑仪礼，是何等威严可怖。

商代最高级别的建筑仪礼，除上述考古发现的重要几种外，由甲骨文得知，出于当时信仰观念和前兆迷信的支配，统治者在营

① 石璋如：《小屯殷代的跪葬》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第36本上册，1965年。
② 石璋如、高去寻：《小屯·殷虚墓葬之一：北组墓葬》、《同之二：中组墓葬》、《同之三：南组墓葬·附北组墓补遗》，中央研究院历史语言研究所，1970、1972、1973年。今案，此三组葬坑未必尽为落成仪礼之遗存，其中当有别类祭祀遗存。

各埋砍头人骨3具，人头置于坑内，头朝东方，还埋有砸碎的陶盆、罍、尊等生活用器及骨镞10余枚①，似与安宅厌胜仪式有关。

“国之大事，唯祀与戎”。殷墟王邑内最系统、最具典型性的建筑仪礼，集中见诸祀神祭鬼的宗庙建筑群体的前后营造过程中。前述著名的乙组21座基址组合体，是殷王室一处规模大极的宗庙建筑群所在，东边的一部已被洹水毁去，建筑步骤可分挖基坑、置础、安门、布内四个程序②，按其程序，大致举行过奠基、置础、安门、落成等四种仪礼③。

第一种奠基，在基坑挖成未填土夯筑之前，于坑底挖小坑，瘗埋孩童或犬。乙组基址中有17座举行过这种仪式，共用孩童4，犬15。应指出，乙组基址重心在最北部中央的黄土台基，是用土质纯净的泥土筑起，石璋如先生曾形容为“司令台”，它的形制近方形，南北线顺太阳子午线而定，以它为中轴的整个宗庙群体也保持了与当地地界的太阳纬度相一致的方向，就是说黄土台起了极重要的定位正方向的作用。甲骨文有“于𠂤”④，字象以土堆垒标位，可能即指这类具有正方位性状的土台。正方位乃本之揆日测度日影，与原始太阳崇拜的祭礼也有渊源关系，文献所谓“厎日，礼也”⑤，犹寓这层意义。因此奠基仪式中，基坑的挖成，当还包括了《尚书·盘庚》说的“奠厥攸居，乃正厥位”的实质内容。

第二种置础，当基址填土夯打到一定高度，进行置础竖柱之先，又要挖破基址，埋入人畜。有3座举行过这种仪式，共挖坑

① 郑振香：《安阳殷墟大型宫殿基址的发掘》，《文物天地》1990年3期。王立早：《殷墟发掘一处大型宫殿基址》，《中国文物报》1990年2月22日。
② 石璋如：《殷代的夯土、版筑、与一般建筑》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第41本1分，1969年。
③ 参见胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》（上篇），《文物》1974年7期。
④ 《安明》962。
⑤ 《左传·桓公十七年》。

"作息时间表"进行生存斗争的同时，自觉将"日作、夜息"作为约定俗成的社会行为准则。人们"明而动，晦而休，无日以息"①，作息时间的社会化，和人们最初对日常生活事象的先后次序所作的分段记时，无不反映着当时作息起居习俗的基本内涵。

人们最先的记时，大概只是把白天和黑夜作为一天中计量时间的基本单位，后来出于对日夜交替现象的观察，又有更小时间单位的测定，《管子·庙合》云："日有旦暮，夜有昏晨"，旦暮昏晨恰恰代表了日夜交替界限的小时间段。这种原始时间概念的产生是相当早的，旦字很早就见于大汶口文化时期的陶文，字象山上的云气承托着初出山的太阳②，似寓记时和序方位的意义。到殷商时代记时已十分系统化和制度化，甲骨文所见的记时制是一种尚在完善之中的不均匀分段记时制，其记时情况如下页表③。

武丁时大致是把一天分为十二个时间段，祖庚祖甲时材料缺如，不很清楚，廩辛以后记时趋于细密，一天分为16个时间段，白天自旦至分10段，夜间自昏至夙分6段。各段时间称名，除一批出自日月运行观察知识者外，像耤、郭兮、瘖、杗、住、大食、小食、大采、小采、夙、等，均来之日常生活用语，涉及到当时的生产实践、居住生活习俗和宗教活动等方面。

耤即农的初形，本意指用蜃器披除杂草，《淮南子·氾论训》云："摩蜃而耨"，它反映了当时的农耕生产状况。用农字作时称来记某一固定时间，一方面说明"民之大事在农"④，同时又揭示了"日出而作"的作息习俗。

郭兮又单称郭，它辞云："昃至郭不雨"（《掇》1·394）。《说文》云："郭，度也，民所度居也，"它本是反映筑室而居生活状况的用语。从建筑学看，郭是多室组合的形体概念。早在仰韶

① 《国语·鲁语下》。
② 于省吾：《关于古文字研究的若干问题》，《文物》1973年2期。
③ 别详拙作：《试论殷代的记时制度》，《全国商史学术讨论会论文集》，1985年。
④ 《国语·周语上》。

文化晚期，住宅已出现了明暗套间，甘肃东乡林家聚落遗址发现一座半地穴或吕字形住宅（F16），双室相连，各设一灶，主室又隔出小套间，用来贮藏物品①。龙山文化时期，连间和套间的组合式建筑普遍出现，郑州大河村遗址发现四室并连的地面式建筑（F6—9），其中一间又隔成内外套间，四室最小的一间面积仅1.04平方米，是个储藏室②。婚姻家庭和家族人口的增添，使人们不断为改善居住条件而作出努力，仓房、壁龛、窖穴、畜闲等辅助性生活设施，构成了居室格局的有机组成部分。偃师二里头夏末都邑遗址发现的多室排屋和大型廊庑式宫室建筑群，商代组合复杂的宫室和一般贵族的宅落，以及甲骨文名目繁多的室名、公馆和西仓之类，反映着一时代不同阶级和等级的"度居"情况。用表示房屋组合形体概念的郭字来表示日落前某一特定时间，正是对"日入而息"作息习俗的广泛社会事象一次有意识的再确认。

瘖字是表示下半夜至天明前的时间专词，本意指室内一人在床上呵呼虚吸的睡眠状。原始时期无所谓床第家具设备，只在住屋中央设一灶炕，人们夜间则围炉而卧。为避免潮湿或寒气，人们很早就相当注意地坪的铺筑，所谓白灰面、烧土面等等，相继发明。安徽肥西古埂遗址一座5000多年前的地面式房址，屋内有长4米，宽1.5米，高0.42米的红烧土台睡坑③。陕西临潼姜寨一期房屋遗迹，每每有高出居住面的土台，具有土床的实效。河南安阳后冈龙山时期房屋，有的地坪用排列紧密的木条铺成④。河南郾城郝家台龙山期古城还发现用木板铺地的房址⑤。辽宁旅顺于家村遗址发现的4000年前后的房址，地坪铺有排列整齐的木

① 《考古学集刊》1984年第4集。
② 《考古学报》1979年3期。
③ 《考古》1985年7期。
④ 《考古学报》1985年1期。
⑤ 《河南新发掘一处龙山文化遗址》，《人民日报》1986年12月18日。

造过程中常卜以决疑，如："王其乍𠂤于旅邑"①。𠂤是人工夯筑的土台或军事要塞。又有称王𠂤、宅𠂤、下𠂤、孟𠂤等，指不同地望、不同性质的土台和堡垒，此辞是建台前相地之宜的占卜。又如："高乍不若"②，高可能是高台或居宅，卜宅以求营造顺利。开工前又有择令工官之卜，如："贞其令多尹乍王寇。"③安门或安宅亦有占卜，如："丁未卜，其工丁宗门。"④建筑落成后又有迁宅之卜，如："丁未卜，贞今日王宅新室。贞勿宅，三月。"⑤唯有关相地之宜、卜宅、择令工官、迁宅等王朝建筑仪礼的具体内容，已难周知。

要而述之，夏商建筑仪式以规范化、系统化为要征，贯穿于营造的全过程，成为一种带有社会普遍意义的等级制礼俗。最具代表性的，是晚商王朝的建筑仪礼，包括有相地之宜、卜宅、择令工官、正位、奠基、置础、安宅（安门）、落成、迁宅等前后一系列的高规格繁礼，用活人、活畜量之多空前绝后，社会财富聚敛规模和王权政治的强化，可谓最鲜明不过。

第四节　作息起居习俗

中原地区筑室而居的定居生活的确立，作息习俗即大致同时形成。史传尧时有壤父五十人，"日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食"⑥。舜时有善卷，"冬日衣皮毛，夏日衣葛绨，春耕种，形足以劳动，秋收敛，身足以休养，日出而作，日入而息"⑦。农耕生产方式与定居息息相关的关系，使人们在按照大自然安排的

① 《后》下4·8。
② 《前》8·13·1。
③ 《续》6·17·1。
④ 《屯南》737。
⑤ 《安明》133—237+340。
⑥ 《逸士传》。
⑦ 《庄子·让王》。

武丁时	祖庚祖甲时	历组	文武丁时	假定时间
旦	旦	旦	旦	4～5
昧爽 大采	昧爽	昧爽	昧爽 大采	5～7
食日 (人位)	食日 (人位)	食日 (人位)	食日 (人位)	7～11
中日			中日	11～13
昃	昃	昃	昃	13～14
郭兮			郭兮	14～15
小食			小食	15～16
小采	晦	晦	晦 小采	16～17
𢦏	𢦏	𢦏	𢦏	17
𢦏			𢦏	18
杗	杗	杗	杗	19
杗			杗	19～21
住			住	21～23
夕	夕	夕	夕	23～1
𣪊			𣪊	1～3
夙	夙	夙	夙	3～4

棍①。陕西绥德小官道龙山遗址房屋，有用当地产页岩石板铺设地坪和屋顶②。这些房屋装修设施的发明，不仅起了一定的防潮作用，也提高了居住空间实体的卫生整洁和生活舒适程度。

与此同时，美的追求已使原始先民对居室的装饰发生了兴趣。姜寨仰韶遗址的地面或房址，每每有用手指或其它尖细工具按压及剔刺的各种几何装饰图案，如以圆窝、方窝、线条等为母题组成三角、平行线或长方形图案③。华县泉护村龙山时期房址，白灰面地坪，又配以涂朱红色的墙壁，十分显目④。绥德小官道以及山西石楼岔沟龙山时期房址⑤，有的白灰面墙体壁根绘有一圈红色线条。陶寺遗址出有几何形图案的白灰墙皮⑥。辽宁牛河梁红山文化建筑遗迹，出有彩绘壁饰，有绘赭红间黄白色交错三角纹几何图案，有绘赭红色勾连纹图案⑦。到了商代，贵族阶层的居室，内部装饰更趋华美，文献称商代宫室“宫墙文画，琱琢刻镂，锦绣被堂，金玉珍玮”⑧。甲骨文有“文室”、“丽室”之称。《竹书纪年》谓“纣作琼室，立玉门”。殷墟甲十一基址用铜础立柱架梁；西北冈王陵区 1001 号大墓出有白色大理石立体雕像的柱旁装饰建筑构件⑨，可见设想当时宫室内部的装潢艺术也一定很富丽堂皇的。甚至连殷墟的王室手工业作坊，白灰面墙壁也绘有红色花纹和黑色圆点组成的图案⑩。盘龙城商代方国贵族墓葬，棺椁雕花，阴线涂朱，阳面涂黑，色彩斑烂⑪；洛阳东郊商代地方贵族的

① 《考古学集刊》1981 年第 1 集。
② 《考古与文物》1983 年 5 期。
③ 《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》上册，文物出版社，1988 年，40 页。
④ 《新中国的考古收获》，1961 年。
⑤ 《考古学报》1985 年 2 期。
⑥ 《考古》1986 年 9 期。
⑦ 《文物》1986 年 8 期。
⑧ 《说苑·反质》。
⑨ 《商周考古》，文物出版社，1979 年，70、121 页。
⑩ 《考古》1976 年 4 期。
⑪ 《文物》1976 年 2 期。

墓内，曾发现红、黄、黑、白四色布质画幔①；可能即是居室装饰艺术的再现。居室的美观与舒适，已成为商代贵族阶级消费生活奢侈的缩影。

床笫茵席的坐卧之具，大概是在进入阶级社会之后才有。《天问》叙夏代商族王亥事迹云：

有扈（易）牧竖，云何而逢？击床先出，其何所从？

闻一多云：“盖谓方亥与有易女行淫，有易之人入而击其床，亥被杀，女则先自逸出也。”②《初学记》卷 25 云：“夏禹为茵蒋席。”《荀子·礼论》云：“越席床第几筵，所以养体也。”《说文》谓：“第，床簀也”，亦即所谓床板；又谓“筵，竹席也。”《史记·礼书》“越席”，《集解》云：“越席，结括草以为席也。”《释名》训席“可卷可释。”从史传记载看，似夏代已发明了床榻之类的木制家具，以及可以卷起放开的草席竹席之类的坐卧用品。

甲骨文有宿字作（粹 1199），为编席之形，意为一人卧于室内席上。又有字（《乙》3472），像一人跪坐席上之形，大概为宿字异体。可见商代已确实以席为坐卧用品。而从记时专词瘳字的构形可知，当时床榻的睡卧家具也已逐渐推广开来。居室的防潮、室内装饰到床席的发明，人们的居息条件之改善由此可见一斑。

时称杕是黄昏后的上灯时分，其本义即是人持燃木照明。最初时期居室的照明可能受启于火的使用，史前房址中的地灶、壁灶和灶台，既为熟食或取暖，又起有照明的作用，故备受重视，为保存火种，人们或于大灶之旁另设小灶，或置陶罐，以专存火种。人们还相应发明了排烟设施，用来洁净室内空气。一般是将灶设在近门道处，以利于空气对流，但如陕西绥德小官道龙山时期的先民，已在灶坑边用草泥加石垒成烟道，直通室外，故房屋内见

① 《考古学报》1955 年第 9 册。
② 《天问疏证》，生活·读书·新知三联书店，1980 年，86 页。

不到任何烟熏痕迹①。灶在古代生活中意义重大，也就受到人们的敬重，如汤阴白营②、安阳后冈③ 等地龙山时期的先民，每于灶台的外围绘蓝色圈。陕西武功浒西庄庙底沟二期的先民，有在灶址周围涂红彩圈，外侧涂黑彩圈④。绥德小官道遗址一座亚铃形半地穴式住宅（AF4），后室中央绘了一个椭圆形图饰，底涂枣红色，再涂黑色，黑中泛红，边沿有手抹凸棱一周，做成一个象征性而非实用的地灶，显然出于人们对灶神的崇拜。

居室白天的光照尚容易解决。陕西武功游凤仰韶文化遗址出土陶屋，屋盖开有天窗⑤；半坡遗址亦出有窗缘残块⑥。藁城台西商代遗址的房址，已发现有三角形风窗和木棂窗牖之设，有的窗槛宽达 1.9 米，高 1 米⑦。如此则采光通风均利，但夜间照明还得有赖于火。大概在 4000 年前人们想出了专门的火光照明设备，宁夏海原菜园遗址的窑洞式房址，有的窑壁密布许多壁灯遗迹，据测试是当时先民用含树脂高且耐燃的木条插入壁孔，以火照明的残存，这与《庄子·逍遥游》所云：“尧让天下于许由，日月出矣而爝火不息，不亦难乎，”可相对照⑧。爝火即小火烛光。人们在生活实践中，先后想出了各种适用于不同场所的照明法，有固定式的，有可移式的，有光度亮而大的，也有照明度偏小的。《周礼·天官·宫人》云：“凡寝中之事埽除执烛；”《仪礼·燕礼》云：“宵则庶子执烛于阼阶上、司宫执烛于东阶上；”《礼记·檀弓》云：“童子隅坐而执烛；”凡此大抵是指居室内外照明的可移式小烛。《燕礼》又云：“甸人执大烛于庭，阍人为大烛于门外；”《周礼·

① 《考古与文物》1983 年 5 期。
② 《考古学集刊》1983 年第 3 集。
③ 《考古学报》1985 年第 1 期。
④ 中国社会科学院考古研究所：《武功发掘报告》，文物出版社，1988 年，18 页。
⑤ 《考古》1975 年 2 期。
⑥ 杨鸿勋：《仰韶文化居住建筑发展问题的探讨》，《考古学报》1975 年 1 期。
⑦ 《藁城台西商代遗址》，21、24、26 页。
⑧ 陈斌：《灯具的鼻祖——四千年前窑洞的壁灯》，《文物天地》1989 年 2 期。

秋官·司烜氏》云：“凡邦之大事，共墳烛庭燎，”郑注：“墳，大也，树于门外曰大烛，于门内曰庭燎，皆所以照众为明。”这是指公共场所或庭院照明的大烛，火大光亮，不比小烛可人执移动，故往往固定一处。甲骨文杕象人跪坐持烛，当系小烛爝火，用此照明意义的用语记时，反映了当时的记时制与人们的社会生活有着密切的关系。

时称住是指夜间人定息止之时，写作（《合集》27522），象一人侧身而立，另一人跪而伺之，中间一点即《说文》“丨而识之”的丨，意在定上下等级之分，与主为古今字。这是个象意兼声字，从丨亦声，为住字初形，后世住从一人，此从二人形，乃繁简之省。《吕氏春秋·审分》云：“凡人主必审分，”《韩非子·扬权》云：“审名以定位，”字人形一立一跪，主人与侍者的身分俨然可见。

殷墟大墓墓底人牲和建筑仪式瘗埋武士，每呈跪姿，最常见的是竖跪姿，上身直挺，双腿跪曲，股部下坐，双脚置股两侧或一侧，足面着地，手臂下垂足旁，或一手搭在另一臂上，或按膝部。石璋如先生称此为跪坐，是日常生活事象的再现①。此外，殷墟出土玉石人物雕像不下几十余个，大都出自贵族墓葬。这些人像，除个别的衣饰华丽、穿戴讲究，可能为贵族形象者外，大部分赤条条无所衣饰，或仅仅在赤体上刻些模拟文身的线条，显得呆滞沉闷，缺乏生气，似全神贯注等候主人差遣状②，很可能是一般侍者下人的形象。人像基本都作坐式，双手或抚膝、抱膝和按地，或曲臂手支颌下，腿部跪曲，坐姿各异。李济先生曾将殷墟玉石人坐像归为跪坐、蹲居和箕踞三类。关于跪坐，他引朱子语为释：“跪有危义，故两膝著地，伸腰及股而势危者为跪；两膝著

① 石璋如：《小屯殷代的跪葬》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 36 本上册，1965 年。
② 陈志达：《殷代王室玉器与玉石人物雕像》，《文物》1982 年 12 期；杨泓：《中国古文物中所见人体造型艺术》，《文物》1987 年 1 期。

地，以尻著蹠而稍安者为坐。”《释名》亦云：“跪，危也，两膝隐地，体危俛也。”跪而不坐，即《史记索隐·范雎传》所谓“长跪”。蹲居是虚坐，股不著地，屈膝下蹲。箕踞是屈膝坐，《礼记·曲礼》云：“坐毋箕”，孔颖达疏云：“箕谓舒展两足，状如箕舌也”；《汉书·陆贾传》“尉佗魋结箕踞见贾”，颜师古注：“箕踞谓伸其两脚而坐，亦曰箕踞其形似箕。”李济先生认为，蹲居和箕踞出于东方夷人的习惯，可能也是夏人的习惯，而跪坐则是殷人固有的起居法，并演成一种供奉祖先、祭祀神祇，以及待人接客的礼节①。

殷代的跪葬和玉石人坐像雕刻表明，跪坐确是当时最常见的起居仪节，特别是下人伺候主子时，尤得保持这种毕恭毕敬姿态。记时专称住字的约定俗成，说明这种跪坐式不仅流行于殷代上层社会阶层，而且当下层阶级服伺主子时也必须遵循的。

时称大食和小食，一在上午，一在下午，反映了殷人一日两餐的生活方式，上午一餐称大食，似人们较注重上午的进食，可能是为适应食后的力作，而下午一餐后时近日暮，“日入而息”，小食即可。在生产所获物质生活资料不太丰富的古代，人们已能相应合理调节饮食方式。云梦秦简《日书》和马王堆帛书《阴阳五行》记时有“蚤（早）食”、“莫食”、“下铺”之称，则流行至今的三餐制当是秦汉以来事。

上古时期人们的进食每每是围炉而食，但史前中原地区人们就食时未必就是采用蹲居、箕踞或跪坐式。西安半坡仰韶遗址一号房址的灶炕周围发现八块圆形扁平体卵石，表面有光滑的使用痕迹，背面却无，当系座石②。铜川李家沟遗址一座住宅，灶坑边

① 李济：《跪坐、蹲居和箕踞》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第24本，1953年。

② 中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆：《西安半坡》，文物出版社，1963年，147页。

也有三块鹅卵石座①。绥德小官道龙山遗址一座住宅，灶坑边发现座石一块②。甘肃永靖马家湾遗址发现的五座住宅，都是灶居室中央，旁边有座石，长宽在20～30厘米左右，作长方形③。这表明当时可能有围炉坐于石块而就食，这类石块久用不弃，具有小凳的性质，置之居宅，大概可视为最原始的一种家具吧。当然人们也会同时采用其他坐式，顺乎姿势自然而不致吃力体累而已。辽宁东山嘴遗址出土的4000年前陶塑人像，皆作盘膝正坐式，右腿搭在左腿上，脚心方向均顺其自然，有的下身底部满饰席纹④，可能人们就食时也是采用这种流行的坐式，盘坐席上而食。前引文献“夏禹为茵蒋席”，似夏人坐食以踞、盘、蹲为常。殷人就餐时大都是跪坐，甲骨文飨字作  ，象两人围食器跪坐对食。陕西绥德墕头村出土商代铜钺，有铭飨字作  ⑤，两人跪坐对食，其中一人伸手取皿中食物，形象十分生动。

大、小食的时间专词实乃出自习以为常的生活用语，至于商末王纣“大聚乐戏于沙丘，以酒为池，悬肉为林，使男女倮相逐其间，为长夜之饮”⑥，这已越出两餐制的常规，自当别论。

大采、小采、夙几个时称，来之敬祈日月的礼俗。《国语·鲁语下》有“大采朝日”、“少（小）采夕月”。夙字则象一人跪而祈月之形，《说文》“夙，早敬也。”不过敬祈日月未必天天进行，可能恒行于一岁或某月某个比较固定的日子，有人们所认识的天象标准为之依据，久之而成为常礼俗信。

时称  字象埋骨于坎，殷人事鬼，可能属于一种“二次葬”的宗教葬仪。这个时称只见于武丁时，后来即废除，乃一代

① 《考古》1962年6期。
② 《考古与文物》1983年5期。
③ 《考古》1975年2期。
④ 《文物》1984年11期。
⑤ 《文物》1975年2期，85页图九。
⑥ 《史记·殷本纪》。

习俗损益所使然。

甲骨文提供的殷商记时制，向我们展示了当时的作息习俗，如果结合其他资料进行历史的综合考察，那么这份遗产在社会生活史上的价值也就益显可贵，一幅3000多年前作息起居的生活画卷，形象而生动地再现人们眼前。

第二章　人　口

夏商时期的人口问题，不外乎可纳为人口数量和人口质量两大彼此影响的不同范畴。由于缺乏准确可靠的夏商人口数字记载，此问题长期以来一直难于展开深入讨论。但是随着当代考古学的进展和出土文字资料的充实，在方法论上借重于多种学科的理论实践手段和研究成果，廓清夏商人口问题的迷雾已渐具条件。本章试对存在于上古社会的人口清查统计之特色，以及夏商人口分布移动、王都、基层地缘组织、方国的人口规模、人口总数、不同性别年龄组社会成员构成状况、经济抚养比、人口平均寿命、人口死亡率和增长率等关涉人口总体量方面诸问题，作一探索。

第一节　早期人口清查统计

人口问题是一个复杂的社会现象。上古时代人口数量的增减，尤为直接地影响着社会的发展进程，特别是具有战斗力和劳动能力的人口规模，对当时的国家、方国和基层地缘组织的经济生活和政治生活，往往具有至关重要的意义。这就使得在很早以前，统治阶级就重视社会人口的清查统计。

《左传·哀公元年》记载了一则流传于春秋时期的夏代史影，谓夏的后相失国，其子少康逃奔有虞，有虞的酋长“虞思于是妻之以二姚（按即姚姓二女），而邑诸纶，有田一成，有众一旅，……以收夏众。”杜预注云：“方十里为成，五百人为旅。”收众的成功

这一早期的人口思想在上古社会有其较普遍的意义。《论语·子路》记叶公问政，孔子的答辞是“近者悦，远者来”，把境外人民的归附投奔，作为国家大治的一项重要标准。《管子·霸言》谓“得天下之众者王，得其半者霸。”《管子·牧民》又谓“国多财则远者来，地辟举则民留处”，《形势解》则谓“民利之则来，害之则去”，指出人口流动得失的根本原因所在，即要把他国的民众招徕过来，必须有其政绩。《孟子·尽心下》指出，“诸侯之宝三：土地、人民、政事”，《离娄上》认为，“桀纣之失天下也，失其民也”。《荀子·致士》以为，“无人则土不守”，“国家失政，则士民去之”；《富国》认为招徕流民、增加人口的最好办法，在于“使民夏不宛暍，冬不冻寒，急不伤力，缓不后时，事成功立，上下俱富，而百姓皆爱其上，人归之如流水。”人口的得失，甚至到春秋战国时代尚且时时为统治阶级积虑操心，这就不难理解甲骨文为什么会有那么多事关“丧众”或“不丧众”的贞问。单纯人力数量的增多与减少，在古代一定的生产力发展水平的条件下，理所当然成为统治者必须关注的问题。

有一片甲骨文云：

以人八千，在驭。

其丧驭众。（《粹》119）

两辞同卜一事，贞问在驭地8000众人丧失流散与否。8000的人口数，当不是虚言，而是实指。这则有关晚商人口流动的史料，有可能对当时的人口流动变化作一定性分析，8000人是驭地实际人口数，所谓丧驭众，并不是由于出生和死亡而引起驭地人口数的自然增减变动，而是涉及人口在空间上的移动，是人口从一个地区流向另一个地区，与文献所谓“国家失政，则士民去之”的意义是一致的。可见当时的人口迁移变动，主要出于社会原因和政治原因，也可能出于居地生态环境恶化的自然原因，人口的流量有时很大，不见得仅仅属之少数人的去和留，整族人的流动他走也时会发生，虽不致于造成社会人口总数的变动，但多少会改变

局部地区的自然人口分布，其后果通常直接影响到商王朝的国力和社会财富规模。8000人的数字当有实际人口清查统计作依据。商代言人口数，一般都十分详核，有时数目虽大，却皆能落实到十位数或个位数，如甲骨文云：

八日辛亥允𢦏，伐二千六百五十六人，……（《合集》7771，一期）

……其多兹……十邑……而入执……鬲千……（《合集》28098，三期）

……小臣墙从伐，擒危美……廿人四，而千五百七十……（《合集》36481，五期）

以上是发生在晚商不同时期的三次战争记录，对所俘所伐敌方人员具体数目作有详细清查统计，其中三期祭辛康丁时的一次战争，夺得十邑鬲千，鬲为人鬲，即具有劳动生产力或战斗力的丁壮人数单位，一鬲可能代表一家，则平均一邑百家，大抵属于中下等之邑，邑内包括老弱妇孺在内的人口总数当在300～500人。试想如果没有统一的现场督察和较严密的清查登记，怎能做出上述各类细致的统计数。

大凡甲骨文所记人数，在许多场合不管其数目如何，少者数人数十人，多者成百上千以至数万人，都能提供较明确的数字。例如：

……不其以三十人。（《东京》1007）

……五十人，王受……（《怀特》1406）

……受惟众百，王弗悔。（《合集》26906）

丙辰卜，求延立人三百。（《京》973）

贞乎……人九百……（《库》156）

不其降𢦚千牛千人。（《合集》1027）

辛巳卜，争，贞登妇好三千，登旅一万，乎伐□方。（《英国》150）

……一万人……般……（《合集》8715）

与否，直接关系到了夏代国家盛衰存亡的大事。此“有众一旅”，似指族落组织可出兵员数，如连老弱妇孺在内，以五口之家或三口之家可出一人计，则少康在纶邑的人口总数，大概应有1500～2500人。这则史传似乎表明，早在夏代，统治者已经有过人口统计之举。

商代甲骨文中记商王关心“丧众”或“不丧众”的事屡见不鲜。众的社会身分和地位，大体如有的学者所分析的，有广狭两指，广义的众是指众多的人，大概可用来指除奴隶等贱民以外的各个阶层的人，狭义的众是指广义的众里面数量最多的那部分人，即为商王服生产劳役的下层平民[①]。例如甲骨文有云：

贞我其丧众人。（《佚》487）

贞禽其丧众。（《合集》58）

贞𢦏其丧众。（《京》2332）

贞𠂤不丧众。（《合集》62）

贞𠂤不丧众。（《南南》2·103）

贞并亡灾，不丧众。（《后》下35·1）

贞戊其丧人。（《林》2·18·20）

……于滴……丧人。（《合集》1082）

其丧工。（《乙》7955，《合集》97）

辞中的禽、𢦏、𠂤、𠂤、并、戊、滴等，大抵是族名兼地名。丧众人、丧众、丧人，是指人口的流动迁徙散失；丧工是指具有劳动技能者的丧失流散。言我其丧众人，可能是关涉商王都人口得失大事。言并地无灾不丧众，已直接视不丧众为没有灾难的幸事。这种贞问王都或下属各地是否会丧众的卜辞，说明当时的统治者已意识到，具有战斗力或劳动生产能力的人口得失，是决定国力强盛和社会财富规模的一个重要标识。

① 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》第17辑，中华书局，1983年，14～17页。

行核登人数，以免遗漏，为农事力役作准备。第三辞称册有举册、持册之义，谓照人口登记旧册简选武士，以出征敦伐外敌。第四辞的道为导之本字，有导引之义①。导王登众，说明清查统计族众人口为最高统治者商王所重视，列为例行的政务视察要制。以上资料表明，殷商时期的人口清查统计，已渐趋定期化和制度化，当时可能是以自然政区或固有族氏组织体为单位进行人口清查统计的，统计对象主要为具有劳动生产能力或战斗力的人口，突出了纯人力的可任因素，故所统计对象也可能代表一家庭单元，人口的清查、登记或核实，除了有在战争进行前的非常时际，一般是在耕种前或农作收获季节前举行。

关于上古时代的人口清查统计，文献中有比较系统的记载《周礼·秋官》谓专门负责民数的官员为司民，"掌登万民之数，自生齿以上，皆书于版，辨其国中与其都鄙及其郊野，异其男女，岁登下其死生。"郑注："登，上也；男八月、女七月而生齿；版，今户籍也；下，犹去也；每岁更著生去死。"《地官》之闾师，"掌国中及四郊之人民、六畜之数，以任其力，以待其政令，以时征其赋。"这与甲骨文"降𠂤千牛千人"，登人征战，登人农事力役，有很多类似之处。

由此可见，《周礼》所反映的这种就自然政区或地缘组织进行的社会人口清查登记，是以人口数量、人口性别、人口年龄以及人口生死存亡变量作为统计核登内容，重视单纯人力的可任因素，并不在乎人口的演变发展规律，也不像后世直接把户籍数作为统计造册量单位，具有早期人口清查统计的特色，与殷商的人口统计制有其共通点，因此是可以追溯到殷商时代的。

① 严一萍：《释道》，《中国文字》第7册，1962年。

……乎……二万……（《续存》下·485）

上举九事，或记仆役人众，数目几十至百人；或聚族简选武士，人员300和900不等；或对牲畜和饲养者登记造册，多达千人；或按地区召集兵员征伐，甲骨文有"好邑"，"登妇好三千"是从妇好领邑照登记人员征集3000人，另又从旅地聚集人员10000人。数目即使大至数万，犹言之凿凿。从妇好领邑和旅地人口，以及前举驭地8000人和十邑鬲千等甲骨文人口资料，可知商代统治阶级对于基层地缘组织的人口清查统计当确已进行过。

这种人口的清查统计，在古代称之为登，又称作徵。《史记·周本纪》载武王灭商后对周公讲了一段话："维天建殷，其登名民三百六十夫，不显亦不宾灭，以至今。"又见《逸周书·度邑》，其文云："维天建殷，厥徵天民名三百六十夫，弗顾亦不宾灭，用戾于今。"登字作徵，义同，谓按人口登记册徵核之。据甲骨文知登确为殷人用语。名民三百六十夫，当指原殷商时代有名的三百六十个族氏及其族尹①。如此众多的殷商遗族，不显不灭而存在于周初，且为周统治者时刻悬系在心，数目极为详核，看来当徵之于原殷商王朝族氏组织人口登记旧册。另据甲骨文云：

贞登人乎涿……田。（《英国》837）

贞我登人，迄在黍不𠂤，受有年。（《合集》795）

……卜，宾，贞牧称册，……登人敦……（《合集》7343）

……道王登众，受……（《屯南》149）

第一辞可能是核登丁壮以便进行涿地的农田劳动。第二辞的𠂤，意谓按人口清查统计进行登记造册，可能指在耕种前召集族众进行人口登记，也可能指在收获季节到来之前按人口造册再

① 参见徐中舒：《殷商史中的几个问题》，《四川大学学报》1979年2期。

千人。

这段文字有三点值得注意。其一，叙殷因于夏之间损益时，特别指出"书策不存，无以考之"，似乎在其他方面有一定的史影依据。其二，谓夏商时代方国林立，在先秦文献中亦有类似之说，如《左传·哀公七年》云："禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国"；《战国策·齐策四》云："古大禹之时，诸侯万国"；《吕氏春秋·用民》云："当禹之时，天下万国，至于汤而三千余国，今无存者矣"；《逸周书·世俘解》云，武王伐商，"憨国九十有九国，……凡服国六百五十有二"。除夏代未必会有万国外，众多族落小国纷立各地，确为夏商社会实际状态。其三，尽管民口落实到百、十、个位数，且夏初和商末周初的这末三位数都为923，不免荒唐之甚，但从其注重不同时期的民数得失，又按单纯人口而不是以户计数，却是具有早期人口清查的特色的。故此说有一定参考价值，不能贸然否弃。

按照此说，从总体上推算，夏代直至商初诸侯方国规模均甚小，平均人口仅1300多人；后众国相兼及人口蕃殖，到商末周初平均人口数增加到了近8000人。商初成汤时有3000余国，则总人口数约为400万左右。

唯夏代人口不可能达到1355万以上，须知直到西汉初全国总人口也才不过1500万～1800万①。夏代人口也不可能超过商初的400万，夏王朝统治区和活动范围远比商代小得多。《逸周书·度邑解》云："自雒汭延于伊汭，居易无固，其有夏之居；我南望过于三涂，我北望过于岳鄙，顾瞻过于有河，宛瞻延于伊雒，无远天室。"所述夏中心统治区的地望，大致只在今中岳嵩山和伊、洛、颍、汝四水的豫西地区。晋西南和陕东地区，是夏王朝的重要统治区，豫东和鲁西的黄河以南地区，是其活动所及范围②。商代不

① 参见葛剑雄：《西汉人口地理》，人民出版社，1986年，83页。
② 邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社，1980年，220～251页。

第二节　夏商人口总数估测

一　文献所见夏商人口数

夏代和商代人口数，一直是历史上之谜，文献中有一二说法，也是无一得实。这里且录两种主要说法，以备一览。

一种见于《尚书大传·虞传》，其云：

古八家而为邻，三邻而为朋，三朋而为里，五里而为邑，十邑而为都，十都而为师，州十有二师焉。——郑注：州凡四十三万二千家，此盖虞夏之数也。

如按一家五口计，则上说虞夏全国人口总数有216万。但是像邻、朋、里、邑、都、师、州这类如此整齐规范的行政区划和社会组织结构，在夏代并不存在，甚至在商代金文和甲骨文中，都还没有出现邻、里字样；朋字只用来称贝；都字最早见于西周金文，商代称王都为大邑或大邑商；师是军队之称；州是族名兼地名。再者，以个体家庭人数作为人口统计单位，也不符合早期人口调查的特点。显然这一种说法是出于后人附会，根本靠不住。

另一种说法见《后汉书·郡国志一》刘昭补注引《帝王世纪》，其云：

及禹平水土，还为九州，……民口千三百五十五万三千九百二十三人。至于涂山之会，诸侯承唐虞之盛，执玉帛亦有万国。……及夏之衰，弃稷弗务，有穷之乱，少康中兴，乃复禹迹。孔甲之至桀行暴，诸侯相兼。逮汤受命，其能存者三千余国，方于涂山，十损其七；民离毒政，将亦如之。殷因于夏，六百余载，其间损益，书策不存，无以考之。又遭纣乱，至周克商，制五等之封，凡千七百七十三国，又减汤时千三百矣；民众之损，将亦如之。及周公相成王，致治刑错，民口千三百七十一万四千九百二十三人，多禹十六万一

3000平方米居住区看，有大中小型房屋45座，分为两大群，周围挖有大濠沟，沟外北侧是两片公共墓地①。

宝鸡北首岭聚落遗址，居住区内房屋分三大群，环绕一块面积约6000平方米的中心广场而建，西部和东南部的两群，各有一座80余平方米的大房子和近20座中小型房屋，北部今为断崖所毁，尚存22座中小型房屋。居住区外有三片公共墓地②。

临潼姜寨聚落遗址，两条环形大濠沟圈起的居住区，面积约18000多平方米，约112座房屋，分作五大群，分布在一块约4000平方米的中心广场四周，每群各有一座53～128平方米不等的大房子，以及20余座中小型房屋，中型房屋面积20～40平方米，每群一至两座，其余是小型房屋，一般面积在15平方米以下。濠沟外今存三片公共墓地（估计原当有五片）③。

这些聚落的房屋布局组合有序，呈平面向心结构，公共墓地的分布与房屋群数相对应，体现出当时居民关系中的血缘纽带作用，暗示着氏族共同体内部的组织规模和人口结构状况。有的学者指出，姜寨聚落是由五个氏族组成的一个胞族的居地，每个氏族之下又有若干母系家族和多个对偶家庭④。大房子似为氏族酋长及其家族成员所居，可住15人左右，中型房屋为母系家族成员所居，可住6～10人，小型房屋属之对偶家庭，可住2～4人，如此，则每个氏族大致有80～90人，整个姜寨聚落的人口总数应有400～450人。半坡聚落内有两个氏族，北首岭聚落内有三个氏族，氏族规模基本同于姜寨，故前者人口总数当有160～180人，后者

① 中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆：《西安半坡——原始氏族公社聚落遗址》，文物出版社，1963年。又参见茹士安：《略谈半坡遗址同时期存在房屋的数字问题》，《史前研究》1983年创刊号。

② 中国社会科学院考古研究所：《宝鸡北首岭》，文物出版社，1983年。

③ 陕西省西安半坡博物馆、陕西省考古研究所、临潼县博物馆：《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1988年，上册。

④ 巩启明、严文明：《从姜寨早期村落布局探讨其居民的社会组织结构》，《考古与文物》1981年1期。

的社会变革事态的产物。

一般说来，城邑的规模大小，与人口数量的多寡是相适应的。有学者据《战国策·赵策》所述："古者四海之内分为万国，城虽大，无过三百丈者，人虽众，无过三千家者"，指出依古代一尺合0.23米计算，城垣300丈的边长折合今690米，则城邑面积有476100平方米，城邑人口3000家，其密度指数大体保持在每户占地160平方米左右①。案之前述姜寨遗址设防区面积约18000平方米，有大小房屋112座，平均密度指数正为每座占地160余平方米。内蒙赤峰新店一座夏家店下层文化时期石城，相当夏商之际，面积约10000平方米，城内有石砌建筑基址50座，平均每座占地166平方米。同地另一座迟家营子石城，面积100000平方米，据说原有600座以上石砌建筑基址，现尚存216座，密度指数也保持在每座160平方米左右②。可见，每户160平方米的城邑人口平均密度指数，符合中国上古时代实际情况，并在相当长时期内得以保持，基于此，下面来看一批距今4000年前后至夏商之际古城遗址的居民人口数量，如表。（见下页）

表中列出了27座龙山中晚期或夏商之际的古城遗址，根据"以城称人"的合理密度指数，对其城区面积"度地以居民"的人口数量分加推算，其中300人以下的城邑有5座，500～900人的城邑有5座，1000～1700人左右的有9座，3000人左右的有4座，4000～4500人左右的1座，5000人以上的有3座。显然，当时城邑有大中小之分，一批小邑，其居民占地的密度指数，当远比大中邑要低，如表中20号西山根石城，测算为60户，实质城内有房址72个单元，相应的人口密度指数应为139M²/户；又如22号机房营子石城，测算为25户，实质有房址40座，应为100M²/户；

① 林沄：《关于中国早期国家形成的几个问题》，《吉林大学社会科学学报》1986年6期。

② 徐光翼：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社，1986年。

同，其领土辽阔，是"奄有九有"、"邦畿千里"①的大国，《淮南子·泰族训》称商国"左东海，右流沙，前交趾，后幽都"。学者指出，这里所言商的疆域四至，东到海边，南抵五岭，西达甘肃、内蒙，北至河北北部及辽宁部分地区②。据我们不完全统计，至今全国已发现的商代遗址或遗迹，至少有520处以上，遍及河南、河北、山西、陕西、安徽、山东、江苏、浙江、湖北、江西、湖南、四川、内蒙、辽宁等省，与文献所言可相映证。夏代在大大小于商代领土范围内，竟是"诸侯万国"，超出商代两倍以上，总人口也多出两倍多，不能不说是虚张附会之言。

《淮南子·修务训》另有一说："（禹）治平水土，定千八百国"，可能比较切实些，以平均一国人口1300余人计之，则夏初总人口数约略在240万左右。这比商初400万的人口总数，少160万左右。夏代纪年大致在公元前22～21世纪之交，至公元前17世纪末，在不到500年时间内，人口净增约66.67%，其中当然也包括了商初领土扩大而带来的人口增加。

以上仅仅就文献线索所作的粗估。由于近代甲骨文的出土，以及夏商考古学上的重大进展，目前已有可能对夏商人口状况作出进一步的深入考察。

二　夏商人口总数的新考察

距今约7000～5000年左右，华北中原地区人口增长处于蓬勃发展阶段，出现了许多数百人聚居一起的大型氏族共同体村落，逐渐改变了原先地广人稀的自然生态环境。

如西安半坡聚落遗址，总面积约5万平方米，从已发掘的

① 《诗·商颂·玄鸟》。

② 张秉权：《卜辞中所见殷商政治统一的力量及其达到的范围》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第50本1分，1979年，219～220页。又彭邦炯：《商史探微》，重庆出版社，1988年，174～179页。

当有240～270人。这表明，各聚落共同体的经常性人口和基本社会组织规模，有发展上的不一致性。

距今4000年前后，人口在百人以上的聚落屡见不鲜。河南淅川下王岗聚落遗址，面积约6000平方米，一排长屋东西29间，横贯遗址中部，东端又向南拐出3间，平面呈曲尺形，其中以双室或3室为一单元的房屋有17套，每套面积14～39平方米不等，单室房屋有3套，面积19平方米上下。约三分之一的单元房内有灶，有一房一灶、一房二灶，最多的为一房六灶。17套单元房的门向均朝南开，长屋西侧又有圆形房址一座①。其西北10余公里处另一淅川黄楝树聚落遗址，发现25座房屋，内7座为双连间，18座为单间，面积大的20～35平方米，小的10平方米②。这些聚落的居民共同体，都是由数十个父系家庭或家族，组成一个较大的父系氏族，人口都超过100人。汤阴白营聚落遗址，面积33000多平方米，仅在不到2000平方米的很小范围内，就发现房址63座，其中前期有17座，后期有46座③。可以看出后期个体家庭数比前期增加了1.7倍多，估计整个聚落的经常性人口当在千人以上。

与此同时，足以容纳百家乃至千家的城邑开始耸立于中原大地。《尉缭子·兵谈》云："量土地肥硗而立邑，建城称地，以城称人。"④《礼记·王制》云："凡居民，量地以制邑，度地以居民，地邑民居，必参相得也。"《管子·八观》云："国城大而田野浅狭者，其野不足以养其民，城域大而人民寡者，其民不足以守其城。"城邑出现的直接动因是当时人口密度指数的规模俗成和氏族部落间频繁的战争掠夺行为，因此可以看作是解决人地关系矛盾和新

① 河南省文物研究所、长江流域规划办公室考古队河南分队：《淅川下王岗》，文物出版社，1989年，165～183页。

② 杨育彬：《河南考古》，中州古籍出版社，1985年，57页。

③ 河南省安阳地区文物管理委员会：《汤阴白营河南龙山文化村落遗址发掘报告》，《考古学集刊》1983年第3集。

④ 《银雀山汉墓竹简（壹）》之《尉缭子》作："……垓而立邑建城，以城称地，以地称……"（文物出版社，1985年，释文注释77页）。

（续）

编次	古城今址	考古学文化年代	平面形态	城制	面积（M²）	户数（密度指数160M²/户）	人口总数（按一家5口计）	资料来源
10	内蒙凉城老虎山	龙山			遗址总面积13万取三之一	250	1250	中国考古学年鉴(1984)，P. 87。
11	内蒙包头阿善	龙山	因地势曲折		遗址总面积5万取三之一	110	550	考古 1984—2。
12	内蒙赤峰迟家营子	夏家店下层(夏商)		北垣有二道墙，两墙间有壕沟。	约10万	600	3000	中国考古学研究，文物版，P. 82～93。
13	内蒙敖汉大甸子	同上		城外有壕沟。	约6万	310	1550	同上。
14	内蒙赤峰三座店	同上			约3.8万	230	1150	同上。
15	内蒙赤峰当铺地	同上			约3.5万	210	1050	同上。
16	内蒙赤峰尹家店	同上			约3.3万	200	1000	同上。
17	内蒙赤峰新店西台家营子	同上			约2.5万	150	750	同上。
18	内蒙赤峰东八家	同上			约2.2万	130	650	同上。
19	内蒙赤峰新店	同上	三角形	城内石砌建筑基址60座。	约1万	60	300	同上。

再如4号王城岗古城，尽管城区居民不会很多，但城外同期遗迹丰富，至少城邑下统居民不会是个小数，这在上表是反映不出的。统观之，当时1000～1700人左右的中等城邑比较多，若均衡27座古城的人口数，大致为1500人上下，这与前述《帝王世纪》所记夏商之际族落方国平均人口1300余人的数值比较接近。前云夏初"千八百国"，总人口约240万，如按新考1500人的平均数值计之，则为270万，夏初总人口大体在此两数之间。商初三千余国，人口总数也应在400～450万人之间，比夏初约净增了48.15～87.5%。

商代早期晚后以降，周边方国势力炽盛，人口有逾前代，考古学资料有所揭示，比较明确的方国邑可举出6座上，除山西夏县东下冯商代城址总体规模不详外，其余5座大致可就其邑内居民人数作一估测。

四川广汉三星堆商代早期偏晚古城，一说是蜀国早期都邑所在，东南西三面均有人工夯筑城墙，局部用土坯垒砌，北面以天然河道作屏蔽。城区东西长1200～1800米，南北宽1400米，城墙基槽宽40余米，城区总面积约220万平方米，以160M²/户的密度指数推算，可"便地居民"14000家，以平均一家五口计，总人口数则有70000人左右。

湖北黄陂盘龙城商代前期方国邑，早在二里头时期即相当中原夏代晚期，这里已形成一个人口稠密区，当时的范围，东西宽约310米，南北长约650米，面积约20万平方米，至商代，范围扩至东西1130米，南北约920米，面积达104万平方米。在中部偏南又构筑一城，东西宽约260米，南北长约290米，面积75400平方米，城外有环壕。纯以城区面积推算，可居480家，人口仅2400人，但此城性质属宫城，城内又有大片池沼景观，所居人口当不会太多，密集的居民住地均分布在城外，城址面积仅为遗址

上 资料出处均见上章第二节之（三），此不另注。

（续）

编次	古城今址	考古学文化年代	平面形态	城制	面积（M²）	户数（密度指数160M²/户）	人口总数（按一家5口计）	资料来源
1	河南淮阳平粮台	龙山	正方形	长宽各185米。	3.4万	210	1050	文物 1983 3。
2	河南安阳后岗	龙山		西、南两面发现残夯土墙70余米。	遗址总面积10万取三之	180	900	殷墟发掘，1955，P. 72。
3	河南鄢城郝家台	龙山	近长方形	东西宽约130米，南北长约147米。	1.9万	110	550	中国考古学年鉴(1987)，P. 178。
4	河南登封王城岗	龙山	东西并联两城	西垣长约92米，西城南垣长82.4米。	1万	60	300	文物 1983 3
5	河南辉县孟庄	龙山	正方形	边长均约400米，外有城壕。	约16万	1000～	5000～	中国文物报 1992.12.6。 光明日报 1992.12.4。
6	山东章丘城子崖（下层）	龙山	圆角近方形	东西宽430米，南北最长处530米。	约20万	1200	6000	中国文物报 1990.7.26。
7	山东邹平丁公	龙山	长方形	东西宽约310米，南北长约350米，城外有壕沟。	约19万	620	3100	中国文物报 1991.1.12。
8	山东寿光边线王村	龙山	圆角梯形	东边长175米，西边长200米，中部宽225米，内城外郭。	4.4万	270	1350	中国考古学年鉴(1985)，P. 157。 同上(1987)，P. 171。
9	山东章丘城子崖（中层）	岳石文化（夏）	长方形	东垣450米，南垣390米。	约17万	1000	5000	中国文物报 1990.7.26；参城子崖，1934。

诸侯名约40个。又有与其名相系的妇妣名184个（见下章三节），其中至少有半数以上的系取族落名或自有领地名，可加于上二类。统合之，地方族落或基层地缘组织总数有700个上下。

殷商王朝每向各地进行可任人力的人口清查统计，如“登人于庞”（《英国》151）、“登人于皿”（《契》90）、“在北工登人”（《粹》1217）等。或照登记人口征集兵员，登人之数，据《合集》、《怀特》、《英国》等书著录甲骨文资料统计，登人3000者有44例，登人5000者有13例，登人万以上者有3例。此外又有登某地射、箙某地射、令射、告射等，大抵为简选武士，言人数300的有27例。可见各地的可任人力数以300和3000为常见，当然这些兵员武士未必尽出单个居民共同体，很可能是地方基层组织的群体小邑聚可出人员数之合。前举甲骨文“十邑鬲千”，丁壮千人即分别来自十邑之汇集。另据殷墟墓葬发掘资料，1971～1972年后岗发现的49座平民墓，内11座随葬兵器①，比率为4.45：1。殷墟西区墓地，在943座墓中有174座出兵器②，比率为5.42：1。两数之约为4.94：1，意味着约略每5人中出兵员1人。甲骨文中登人300和3000为最多，则各地方族落组织或基层地缘组织内包括老弱妇孺的总人口数当分别为1500人和15000人左右，均之衡之，晚商地方组织的平均人口数约为8200人上下，与前举甲骨文“以人八千在驭”的人口资料相合，可见这一推测不谓无据。

值得注意者，西周早期不少地域组织的人口规模仍犹维持在8000多人的水准。大盂鼎铭记周王赏赐盂土地人民，谓“锡汝邦司四伯，人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫，锡夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫，逑毕迁自厥土。”宜侯矢簋铭记周王封宜

① 中国科学院考古研究所安阳工作队：《1971年安阳后岗发掘简报》；又：《1972年安阳后岗发掘简报》；见《考古》1972年3、5期。

② 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969～1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。

史料应该说是可信的。

总之，粗估夏商时期人口总数，夏初约略为240～270万人，商初约为400～450万人，至晚商大致增至780万人左右。《竹书纪年》称夏代“用岁四百七十一年”，又称商代“用岁四百九十六年。”我们暂且按950年的夏商总积年数，依据人口学复利公式，平均年增长率＝$\sqrt[\text{年数}]{\text{期末人口}/\text{期初人口}}-1$[1]，计算得夏商时期人口平均年增长率仅为0.10～0.12%，可见这一历史时期的人口增长速度是比较缓慢的。即就中国鸦片战争前近2000年的封建社会中，人口年平均增长率也才约为每年递增0.1%[2]，与夏商人口增长情况几乎相同，这是值得注意的现象。

第三节　夏商王邑人口分析

一　王邑人口规模

夏商王朝都邑屡迁，夏代自禹都阳城，至桀居斟寻，其间前后立过十余邑；商代自汤都西亳，至盘庚迁殷，前后有过六都。都邑城址所在，今已发现四处，王邑人口规模，约略可据之以一考。

传说夏王桀淫虐暴戾，在王邑内“作倾宫瑶台，殚百姓之财”[3]，宫中有“女乐三万人，晨谗闻于衢”[4]，还“以虎入市，而观其（民）惊”[5]。《吕氏春秋·顺民》记商初汤王祷桑林，祝辞有云：“余一人有罪，无及万夫，万夫有罪，在余一人。”如按一夫代表一家5口计，则商初王邑人口总数恐怕超过5万以上了。商

① 见《人口学辞典》，人民出版社，1986年，227页。
② 宇可：《试论中国封建社会的人口问题》，《中国史研究》1980年1期。
③ 《文选·东京赋》注引《汲冢古文》。
④ 《太平御览》卷八二引《管子》。
⑤ 《太平御览》卷八二引《帝王世纪》。

总面积的7.25%，故总人口数远非这点。若取遗址总面积三之一推算，可有2200家，人口11000人。

山西桓曲商代前期一座平面呈平行四边形的城址，为商代西北方某一方国邑所在，城垣周长1470米，面积约125000平方米，可有800家，总人口在4000人左右。

陕西清涧李家崖晚商城址，或说是鬼方之邑，平面为不规整长方形，南北以峭崖河道为障，东西筑有土石结构城墙。东西长495米，南北宽122～213米，面积约67000平方米，可有420家，总人口2100人左右。

山西潞城发现一座商周时期古城，有两层城垣，周长3000余米，面积大概有56万平方米，可有3500家，总人口17500人。

以上5城，凡位近中原商王朝统治区者，规模一般都不大，城邑人口仅数千人而已，但远距商王朝的方国邑，人口皆在万人乃至数万人以上，雄踞一方而自成中心。《尚书·无逸》记周公言文王“不遑暇食，用咸和万民”，知晚商时远在陕西的小邦周，人口也在万人以上。这些方国，当还控制着周围一定区域的土地人口。合5城人口平均计之，各方国持有的人口总数约为2.1万人上下，明显高于前代族落方国的人口平均值，恐怕除了人口的增长因素外，诸国的相兼并吞，当更是造成方国人口大增的重要原因所在。

甲骨文中有方国51个，方伯名40个[1]，若按上述一方国2.1万人的平均值推算，则晚商方国总人口数约略有190万人左右。

考察晚商人口总数，最主要一项是当时分布于各地的族落组织或殷商王朝基层地缘组织的总体人口数量，甲、金文和考古学资料提供的许多极重要线索，可藉以对此难题作出比较切合当时实际的宏观分析估测。

甲、金文中有族落地名或地缘组织名约550个，称“侯”的

① 参见岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中译本），台北鼎文书局，1975年，381～418、431页。

侯，“锡在宜王人口口又七里，锡奠（佣）七伯，厥卢（旅）〔千〕又五十夫，锡宜庶人六百又〔十〕六夫。”顾颉刚先生指出，两器称“夫”者都在1700左右，一夫代表全家，即一家以主要劳动力之一夫计算，并证以《周官·载师》：“凡民无职事者出夫家之征”，郑注：“一夫百亩之税，一家力役之征也。”[1] 李学勤先生亦明确指出，人鬲即人数[2]，“夫”以成年男丁为单位，自然包括了他们的家眷老小[3]。如按一夫家5口计，1700夫当有8500人左右，这与上述殷商晚期8200余人的地方族落或地缘组织平均人口规模数，正前后相系。

甲、金文中地方族落组织或基层地缘组织总数700个左右，按8200余人的平均人口规模数计之，这部分的总人口数约略有575万人左右。再合上述方国人口190万和下节所估商王都人口数万人，则晚商人口总数约略近780万人[4]。较之商初400～450万人的人口总数，大概净增率为73.33～95%。

《逸周书·世俘》述武王伐商，“憝国九十有九国，馘俘亿有十（七）万七千七百七十有九，俘人三亿万有二百三十，凡服国六百五十有二。”这则史料的几个数字值得注意，一是或灭或降国族数为751个，与甲、金文中方国、方伯、诸侯包括地方族落或基层地缘组织名共约791个，比较接近。二是被杀被俘者为四亿八万七千余人，按《尚书·洛诰》：“公其以予亿万年”，传云：“十万为亿”，是人数为48.7万多人，约为上估780万的晚商全国总人口的1/16，国家倾覆、战争惨酷和民人遭殃可以想见。这则

① 顾颉刚：《奄和蒲姑的南迁》，《文史》第31辑，中华书局，1989年，15～16页。
② 李学勤：《大盂鼎新论》，《郑州大学学报》1985年3期。
③ 李学勤：《宜侯矢簋与吴国》，《文物》1985年7期。
④ 张秉权先生在《甲骨文中所见的数》一文中推测过，假定殷代有500个可出兵地方，每地平均出兵3000，则全国壮丁人数有150万，再加上老弱妇孺，当时全国总人口数可能有750万人左右。（见《中央研究院历史语言研究所集刊》第46本3本，1975年。此说又收入《甲骨文与甲骨学》，台北国立编译馆中华学术著作编审委员会，1988年，514～515页。）

有6200户以上，总人口数当有31000人以上。

商代王邑遗址，已发现偃师商城、郑州商城和安阳殷墟三座[①]。

偃师商城据说是商代前期汤都西亳所在。城址平面呈不规整纵长方形，南北长1710米，东西宽1240米，城区面积约190万平方米，已发现7个城门可供当时居民出入，北垣1门，东、西垣各3门，南垣不详，城门间有大道相通，纵横交错，形成棋盘式城区道路网络。正方形的宫城居于城区南部偏中，占地4.5万平方米，左右各有2座方形拱卫小城。宫室建筑群体、拱卫小城以及一些附属建筑设施，几乎占去整个城区的南半部，约为总面积的7.37%。城北有一般居址、作坊和墓地。估计城区可有11000户左右，人口55000上下。

郑州商城亦为商代前期王邑，或主张是汤时亳都，也有说是中丁所立隞都。城址平面呈长方形，周长近7公里，面积约317万平方米，为偃师商城的1.67倍。近又于南垣、西垣外发现未完全建成的外郭墙，可窥见当初规度此王邑之浩大用心。宫室区在城区中部偏北东一带，范围约45万平方米，亦远过偃师商城之上，为城区总面积的约14.2%。城外周围分布有许多聚居点，作坊主要置于南北城郊。若纯以城区面积推算，可有16000户左右，总人口数或有8万之多了。

安阳殷墟为盘庚迁殷所在。早期范围东西宽约3千米，南北长约4千米，面积大致有1200万平方米，但其间空白地段较多。到乙辛时期，范围扩大到3000万平方米，空白地段有减少。由于殷都当初的规度着意于"用永地于新邑"[②]，生物圈的确定也就十分广大，居民聚居点与农田生态结合框架极为突出，尽管位于中部偏东南的宫室区面积一超前期王邑，达70万平方米，也才仅占

① 下引资料见第一章第二节之三，不再另注。

② 《尚书·盘庚》。

末王纣的朝歌别邑，据说有"宫中九市，车行酒，马行炙"[①]。著名人物师望尚父，传说早先是"朝歌之废屠"[②]，其在朝歌市肆操鸾刀卖肉，而被周文王昌求贤访识，《天问》："师望在肆昌何识，鼓刀扬声后何喜"，讲的就是这回事。可以想象得到，夏商两代的王邑，已极一时之繁华，不仅规模可观，经济发达程度远逾各地大小众邑之上，而且居民纭纷，人口众多。

《左传·哀公元年》有云，夏王少康居纶邑（今山东济宁县境），"有田一成，有众一旅。"杜注："方十里为成，五百人为旅。"按古尺0.23米计，方十里为3450米，当指包括纶邑郊野直接统治地周长[illegible]《春秋繁露·爵国》[illegible]域邑圃田之计应"法三分而除其一"，则扣除土田、作坊、墓地等占地因素，纶邑本体的周长大概可取三之一，即1150米，城区面积大约有8万平方米以上，500人相当500家丁壮数，人口密度指数大致为160M[illegible]户，与上节所论一致。以一家5口计，人口数应有2500人。但这仅是少康承前王失国，处在颠沛流离而暂时依附岳丈有虞氏时所持有的人口数，不足以构成夏代王邑人口规模的典型。原文又谓少康"能布其德，而兆其谋，以收夏众"，终于"复禹之绩，祀夏配天。"《竹书纪年》有称"少康自纶归于夏邑"，收众复国得以实现，其时的夏邑人口显然已大非昔比，就决不会是仅仅有500家的丁壮人口数了。

河南偃师二里头遗址，为夏代后期王邑所在。该遗址南北长约2000米，东西宽约1500米，总面积300万平方米以上。中部及西北部是宫室区，占地近20万平方米，约为总面积的6.67%。周围是一般居住区、作坊、土田和墓地，其间有道路沟通[③]。若据上述古代城邑人口合理密度指数，取遗址总面积三之一计之，可

① 《太平御览》卷八三引《帝王世纪》。

② 《战国策·秦策》。

③ 赵芝荃：《二里头遗址与偃师商城》，《考古与文物》1989年2期。又郑光：《二里头遗址勘探发掘取得新进展》，《中国文物报》1992年10月18日。

共得二期墓132座，三期墓228座，四期墓275座，三期墓数比二期增出0.73倍，四期又比三期增出0.21倍，这大致反映了殷墟王邑周近人口总体增长的变化率。以二期7万人口计，则三期相当文丁以前王邑总人口约略增至12万人以上，四期乙辛时大概达到14.6万人以上。

以上分析估测了夏商王邑人口规模的几个基本数据，偃师二里头夏代后期王邑人口为3.1万，偃师商城商代早期王邑为5.5万人口，郑州商代前期王邑为8万人口，商代后期殷墟王邑为14.6万人口，四城平均总人口约数为7.8万人，大大高于晚商方国2.1万的平均人口数，无疑构成当时人口最集中的去处，四地大致时代相次，各以超出前一王邑3～4万人为常数，说明人口的自然增长不是决定夏商王邑人口规模的根本性因素，王邑人口的增加主要来之人口迁移的机械变动。《管子·牧民》说："国多财则远者来。"《荀言》说："得天下之众者王。"夏商王邑的人口总体量当接受了来之各地区的人口流动，与国力强盛有直接关系，表明了王邑人口类型属于开放人口，王邑内居民已不再以原始时期的血统亲属关系为内聚力，人口规模基本是植立在人口从某一族落集团转入更强地域政治集团的人口社会变动范畴的大场景下的，当然人口流入的单位量，外观仍保持了族氏组织的形式，这与当时社会组织结构形态还是密切相关的。

二　王邑人口自然构成

在人口学研究工作中，通常将人口按其自然标识划分为各个组成部分，由此形成的人口构成，专名为人口自然构成，主要包括人口年龄构成和人口性别构成。人口年龄构成指各年龄组人口在全体人口中所占比重，可任劳动人口和被抚养人口的比例等，都取决于人口年龄构成。人口性别构成指男女性人口所占比例，对

早晚期总范围面积的5.83%和2.33%。"视民利用迁"和"永建乃家"的营都安排，最终使这座王都形成了邑中有小邑的众星拱月格局。《尚书·盘庚》记迁殷时，百姓众人曾有"曷震动万民以迁"的发问，可知当初人口至少有万人以上。

截至1991年以前发表的考古资料，殷墟历年发现或发掘的殷墓，累计总数已达6277座以上，据其有关墓葬分期，可大体看出人口增长情况。1958～1961年在殷墟近20处墓地共发掘墓葬427座，能分期者，一期有10座，二期70座，三期103座，四期50座[①]。这批墓葬的墓地所在虽比较分散，但从总体上可看出，殷王都的人口增加速度最快时期是在二期，即武丁前后，人口数竟超出前期6倍左右。以盘庚初迁时万人计，经小辛、小乙、武丁三王短短几十年间，"卫星城"类型的都邑人口就增至7万人左右，已超过商初偃师王邑的人口数了。大概随着新都邑的建立，"生物圈"重新确立，又使长期遭受"九世之乱"而"荡析离居"的民人，迅速被吸引聚拢过来。若单单出于人口的自然蕃衍增殖，短期内是绝不可能出现7倍的增长速度的。

殷墟王邑武丁以后的人口增长情况，可结合1969—1977年殷墟西区墓地发掘资料作一综合分析。该墓地未见一期墓葬，当为武丁以来所辟用，可分八个墓区，其中靠近小屯宫室区附近的东边一、二、三墓区，沿续年代前后一系，承袭性最为规范，运作脉络相因，在启用史上历久不衰方面明显具有"邦墓之地域"特质，即所谓"凡邦中之墓地，万民所葬地"[②]。这三个墓区，有二期墓62座，三期125座，四期225座[③]。再合上举20处墓地资料，

① 中国社会科学院考古研究所：《殷墟发掘报告（1958～1961）》，附表四八、四九，文物出版社，1987年，333～358页。

② 《周礼·春官·墓大夫》，郑注。

③ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969～1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。

婚姻和人口的再生产有直接影响，因此也是人口最基本的构成①。

夏商王邑的人口自然构成研究，主要有赖于考古学研究成果，尤其是墓地墓葬出土人骨的鉴定分析。

迄今为止，偃师二里头夏代后期王邑遗址，前后共发现发掘墓葬达330座以上②，但有关出土人骨未见鉴定报告公布，无从进行讨论。

殷墟商代后期王邑，自1929年秋首批科学发掘小屯北地24座墓葬以来，至1991年底以前公布资料，累计发现发掘墓葬总数高达6277座。特别是涵盖墓地中小平民墓的几批人骨年龄、性别鉴定报告③，有助于深入分析这座王邑的人口自然构成。现汇录于下。（殉葬者除外，见下页）

表中82个人骨个体鉴定，根据死者年龄构成可推算出当时未计入婴幼孩童死亡在内的平均死亡年龄。人骨年岁鉴定均为单个数值，如20～25岁，则取其中间值，即22.5岁。年岁累加而除以总个体数，计算得平均死亡年龄约为34.3岁。据河北磁县下七垣商代墓葬出土人骨鉴定，能确定年龄者有14具，计算得平均死亡年龄约为29.9岁④。比较两者似表明，社会生产力发展水平和物质经济生活条件，对人口寿命长短具有重要意义，经济发达的殷墟王邑，居民平均寿命明显比其他地区要高。不过，两者尚未计入孩童死亡比率。1958～1961年殷墟近20处墓地的发掘，提供有一组可涵盖这座王邑内的孩童死亡比率，在总共427座墓葬中，

① 参见刘铮主编：《人口学辞典》，人民出版社，1986年，165～172页。

② 据缪雅娟、刘忠伏：《二里头遗址墓葬分析》一文统计，截至1984年，共发掘墓葬230座（见《文物研究》总3期，1988年）。此后的发掘数，据1986～1990年《中国考古学年鉴》，累计又有100座。

③ 见中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969～1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期，44页表二“人骨性别年龄鉴定表”。又中国社会科学院历史研究所、考古研究所编著：《安阳殷墟头骨研究》之“殷墟中小墓头骨测量表（二）”，文物出版社，1985年，356～375页。

④ 河北省文物管理处：《磁县下七垣遗址发掘报告》，《考古学报》1979年2期。

年龄级		15～25岁		26～35岁		36～44岁		45～50岁		51岁以上		总个体数	
性别		男	女	男	女	男	女	男	女	男	女	男	女
个体年龄鉴定值		20～25 20± 20～25 20± 20～25 15～20 20～25 25± 25－ 25±	20～25 20+ 17～18 18～20 20～25 20～22 14～15 22～25 20～22 20～25 15～18 20～25 25±	25～30 30～35 35± 25～30 30～35 30～35 30～35 30± 25～35 30± 30± 25～30 25～30 25～30	25～30 25～30 35+ 25～30 35+ 30± 25～30	40～45 35～40 35～40 35～40 40+ 35～40 40+ 40～45 40+ 40+ 35～40 40～45 40± 40+ 35～40 35～40	35～40 40～45 40± 40± 40± 40～45 40±	40～50	40～50	50～55 55± 60± 55～60 55± 60± 55～60 50～55	50～55		
人数		10	13	14	7	16	7	6	1	7	1	53	29
百分比率（%）		12.20	15.85	17.07	8.54	19.51	8.54	7.32	1.22	8.54	1.22	64.63	35.37
同年龄级性别比		77		200		229		600		700		183	

鉴于殷墟王邑居民平均死亡年龄仅28.2岁，寿命偏低，故我们把老年年龄界限下定到51岁，这部分人仅占到总个体数的7.55%。下面就王邑中劳动年龄人口和非劳动人口的比例作一估计，也即当时的经济抚养系数。非劳动人口当包括14岁以下孩童人数和51岁以上老年人数两部分人，当然这并不意味着劳动年龄人口都有经济负担，14岁以下孩童和已超过劳动年龄的老人都不参加经济活动，仅仅是对王邑内抚养与被抚养比例关系进行粗测。其计算公式为：①

$$\text{经济抚养比}=\frac{\text{14岁以下人数}+\text{51岁以上人数}}{\text{15～50岁人数}}$$

$$=\frac{24+8}{74}$$

$$\approx 0.43$$

不难看出王邑内总负担系数较高，差不多每百人需抚养孩童和老人43人，近于每两个劳动年龄人口需负担一个非劳动年龄人口。其中孩童抚养系数达0.32，为老年抚养系数0.11的3倍弱，按人口年龄构成类型标准，孩童系数在0.3～0.4，或老年系数在0.05～0.1，则均属于成年型人口②，殷墟王邑人口年龄构成类型在此指标范围，说明王邑居民经济活动的参与率是比较高的。

殷墟王邑的人口性别构成，是以青、壮、中年男性成员占多数，女性成员中以青年为多，壮、中、老三个级别的妇女人数呈急剧减少趋势，男女性别比为183，男性人数大大高于女性。男多女少似在商代较为普遍，藁城台西遗址墓葬出土人骨，可确定性别的成年人中，男性有22人，女性9人，性别比为244③，显得更高。

男多女少，早在史前社会就已十分突出，现据有关人骨资料

① 参见刘铮、邬沧萍、查瑞传编：《人口统计学》，中国人民大学出版社，1981年，42页。

② 《人口学辞典》，172页。

③ 河北省文物研究所：《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年，110页。

有孩童陶棺葬125座①，比率约为29.27%。如以这一比率相应纳入上表，孩童个体数份额应有24个，总个体数则上升为106。以孩童年龄级为0～14岁，中间值为7岁，则计算得总体的平均死亡年龄约为28.2岁，知殷墟王邑的居民平均寿命毕竟还是相当低的。

平均寿命低，死亡率自然高，两者成反比，其关系式如下：

$$\text{死亡率}=\frac{1}{\text{平均寿命}}\times 1000\%$$

$$=\frac{1}{28.2}\times 1000\%$$

$$=35.5\%$$

死亡率是说明人口健康状况的主要指标之一。如陕西华阴横阵仰韶墓地测算出当时的死亡率高达45.9～49.3‰②。可见在原始社会，由于生产力水平低下，生活资料来源困难，以及卫生条件差等诸方面因素，人口死亡率也就极高。再如新中国成立前，1928～1933年河北等16省101个地区调查，平均死亡率达28‰。建国后社会经济及卫生状况有很大改变，人民健康水平显著提高，1981年的死亡率降到6.36‰③。殷墟王邑的人口平均死亡率表明，当时居民的健康状况显然已较原始时期进了一大步，这与社会形态的演进是紧紧相应的。但有两个方面值得注意，一是孩童的死亡比率很高；二是女性死亡高峰是在15～25岁孕育旺盛期的青年阶段，在26～44岁的壮、中年阶段有所下降，能活到老年的女性甚少，相反，男性死亡高峰是在壮、中年阶段，正处于承担社会和家庭重任的年岁。这一方面反映了当时高出生率、高死亡率和低自然增长率的人口再生产特征，同时又说明生理调节和社会负担，分别构成了女性和男性的主要死因。

① 中国社会科学院考古研究所：《殷墟发掘报告（1958～1961）》，附表四八、四九，文物出版社，1987年，333～358页。

② 严文明：《横阵墓地试析》，《文物与考古论集》，文物出版社，1986年。

③ 《人口学辞典》，198页。

按生物学现象，人类出生的男女两性之比，在常态情况下应该是平衡的。但从上举 20 例看，除青浦崧泽和华阴横阵两处遗址的人口性别比在 100 以下，即女性人数高于男性外，其余绝大多数都反映出性别比过高现象，况且即就崧泽遗址人骨言，在总共 103 个个体中，能确定男女性别者仅 39 个，尚有 64 个不明，性别比未必是在 100 以下，说明史前时期人口性别比过高，乃是难以否认的客观事实。合 20 例而平均计之，这一时期的性别比约为 190.4，男子几乎多出女子一倍。

据生物学家新近的研究，从受精开始，男女性别比就存在着很大的不平衡，通常男性胚胎比女性多 20%[①]。而中国人口出生的性别比历来偏高，是为世界各民族人口出生性别比的最高限[②]。如 1946 年的人口性别构成材料，性别比在北京为 142，上海为 124，天津为 142，南京为 131，重庆为 144，青岛为 131[③]。1953 年全国人口普查，男女性别比为 107.56。1964 年为 106.83，1982 年为 106.27[④]。新近两次全国人口普查，大致也在 106 以上。可见全国人口性别比急剧下降而渐趋平衡，只是近几十年来出现的事，大概人口出生性别比的高低与社会经济发展和物质生活资料的改善有密切的内在联系，不纯乎属于生物学现象。史前人口性别比过高，既合乎中国由古以来性别比偏高的血统因素，还与当时的社会生产力发展水平有直接关系。此外，史前孩童的存活率极低，上 20 例的性别比并未计入孩童死亡率，事实是当时的孩童死亡率高达 30～40%，孩童的大量死亡，意味着使原已女性偏少的出生性别比又进一步拉大了距离。

再者，史前女性普遍早婚早育，婚育年龄的不合理，极易紊乱

① [美]威廉·彼得逊：《人口学基础》(中译本)，甘肃人民出版社，1984 年，86 页。
② 邬沧萍：《中国人口性别比的研究》，《中国人口问题研究》，中国人民大学出版社，1988 年。
③ 《人口学统计》，27 页。
④ 李成瑞：《中国人口普查和结果分析》，中国财政经济出版社，1987 年，54 页。

商代王邑在人口自然构成的总体量规定性方面，与史前居民共同体可进行类比分析，呈现出若干人文发展的承继性，在目前尚缺乏夏代人口具体资料的情况下，这一中间缺环似可在两者间衡量之。史前和商代共见的孩童高死亡比率、人口年龄构成以青、壮、中年男性和青年女性为主要成分、老年人不多、女性寿命偏低，以及男多女少的性别比例失调等等，大概也是夏代存在的人口现象。

总的说来，夏商时期人口的再生产乃属于高出生率、高死亡率和低自然增长率的"两高一低"类型。人口变化曲线呈台阶式递升特点，人口增长虽比较缓慢，但夏末商初和晚商的人口增长相对迅速些，是曲线的两个波峰，这两个时期的人口内涵再次说明，人类自身的增殖既是自然现象，而社会发展因素的制约作用，更是不容忽视的。

作一统计表：

遗　址	考古学年　代	合计	男	女	不明	性别比	资　料　来　源
长葛石固	裴李岗	69	34	23	12	148	陈德珍、吴新智，人类学学报 4—3，1985。
河姆渡	河姆渡	11	6	2	3	300	文物 80—5。
常州圩墩	马家浜	120	53	37	30	143	考古 74　2，78—4；史前研究 84—2。
青浦崧泽	崧泽	103	16	23	64	70	陈翁良，崧泽，1987。
宝鸡北首岭	仰韶	80	55	23	2	239	宝鸡北首岭，1983。
姜寨一期	仰韶	125	71	54		131	姜寨，附表四，1988。
半坡	仰韶	254	52	10	192	520	西安半坡，1963；考古 60—9。
华县元君庙	仰韶	152	91	61		149	元君庙仰韶基地，1983。
渭南史家	仰韶	730	441	224	65	197	考古 78—1。
华阴横阵	仰韶	102	37	53	12	70	考古 77—4。
下王岗	仰韶	286	207	79		262	张振标、陈德珍，浙川下王岗，1989。
兖州王因	大汶口早	885	547	233		235	考古 79—1。
邳县刘林	大汶口早	204	76	59	69	129	考古学报 62—1，65—2。
大墩子	大汶口早中	344	180	117	47	154	考古学报 64—2，考古学集刊 81—1。
野店	大汶口	98	18	17	63	109	邹县野店，1985
大汶口	大汶口中晚	142	19	18	105	106	颜阎，考古学报 72—1。
曲阜西夏侯	大汶口中晚	31	11	10	10	110	颜阎，考古学报 73—2。
诸城呈子	大汶口中～龙山	108	28	19	61	147	考古学报 80—3。
郑州大河村四期	仰韶～龙山	31	24	7		344	考古学报 79—3。
陕县庙底沟二期	龙山	38	27	11		245	韩康信、潘其风，考古学报 79—2。

女性的成长发育过程，加上卫生条件和医疗保健水平的低下等种种因素，常导致女性过早夭亡。如姜寨一期遗址的人骨鉴定，死于青年期的女性占总数女性的 47.6%，下王岗遗址成年女性中有 32.9%死于青年期[①]。女性寿命偏低于男性一二个年龄级，以及孩童的高出生率和高死亡率，成为直接导致史前聚落共同体内男多女少比例失调的原因。

商代成年男女比例失调，同样也有类似的社会学、生物学和生理学方面的原因。一个明显证据，就是殷墟王邑内成年居民的男女性别比，在不同年龄级，差别极为显著。前表所示，15～25 岁青年组，男女性别比为 77，即 100 个青年人中，男青年占 43.5%，女青年占 56.5%。从生物学角度言，意味着可能胎儿出生时，男婴稍多于女婴，但因男婴的存活率通常十分脆弱[②]，随着年龄组的变化，至青年组逐渐变为女性人数略多一些，青年女性几占全部女性数的 44.8%。当时成年男女死亡率的差异方面，女性死亡高峰在青年期，大多数女性过早死于偏低的婚育年龄，故至 26～35 岁壮年组，男女性别比急剧拉开到 200，即 100 个壮年人中，男人占到 66.7%，女人仅占 33.3%。36 岁～44 岁中年组，性比例大致同如壮年组，变化不大。但至 45 岁以上组，因女性平均寿命远低于男性，遂使性别比剧变为 600，即男人约占到 85.7%，女人仅仅占 14.3%。可见殷墟王邑内影响人口性别构成的主要因素，一是婴幼孩童的性比例，二是各年龄级的男女死亡率差异，后者既有生理学的，又有社会习俗制度方面的原因。甲骨文中记生男为嘉，生女为不嘉，这种重男轻女的社会痼俗，反映了商代一般妇女的社会地位，远比男子低下，其在日常生活中所受折磨和摧残尤甚，妇女寿命的普遍短促，无疑大大加剧了男女比例失调。

① 宋镇豪：《从社会性意义探讨仰韶时期居民的疾病和生死》，《考古与文物》1990 年 5 期。
② 刘铮：《人口理论教程》，中国人民大学出版社，1985 年，157 页。又参见《人口统计学》，28 页。

第三章　婚　姻

婚姻是人类社会发展到一定阶段的产物，作为一种以人类自身生产为前提的男女两性结合的社会形式，理所当然有其本身的自然属性和社会属性。男女两性的差别和性本能，是婚姻关系借以建立的生理基础。从本质上说，婚姻人际关系所表现出的社会组织系统，属于社会构成的特定形式范畴，故婚姻形式总是与相关的经济方式和社会生活的内约外规相适应，在诸如生理本能等自然属性作用于婚姻生活的同时，各种社会属性因素对婚姻运作机制的支配和调节，意义绝难低估，而其时代特色也是极为鲜明的。

第一节　婚姻形态的演进

男女两性结合，是实现人类自身生产的前提，人口的世代更替，总是在性结合形式中实现，性行为对种的蕃衍和体质优劣的直接影响，人类在长期社会交往实践中，逐渐有所觉察和认识，因此在自然淘汰的选择原则下，婚姻行为规范得以慢慢形成和日益完善，由此产生的各种婚姻制度，为人口再生产提供了社会的保证。

人类初始，生产力低下，只能赖原始群的集体力量，在极其艰难的自然条件下求得生存。“其民聚生群处，知母不知父，无亲

女小人一对，蛇躯交合，面部相向①。两辈间的婚媾互不妨碍，恰是一幅血缘家族的行辈婚画面。

又如《搜神记》卷十四记了两则故事，一则是“昔高阳氏有同产而为夫妇”，是说兄妹双胞胎后来结为夫妇。一则记高辛氏的少女“解去衣裳，为仆竖之结，著独力之衣，随盘瓠升山入谷，止于石室之中”，“盖经三年，产六男六女；盘瓠死后，自相配偶，因为夫妇。”也是说的兄妹之间血缘通婚。

台湾高山族有这样一则传说：很久以前，大陆上一对兄妹，为了追寻太阳，漂泊到台湾岛上。岛上毫无人迹，为了繁衍后代，天神暗示他们结为夫妇，可是哥哥不同意。妹妹只好想了个法子，哄骗哥哥，说给哥哥找到一个对象，请他晚上去相会。晚上，妹妹在脸上画满黑色花纹，到相会地点等候哥哥。哥哥来后竟认不出自己的妹妹。于是两人行交合之欢，繁衍了后代。从此，高山族少女婚前都要纹面②。

这则故事与伏羲女娲兄妹为婚颇相类似③，表明在人类婚姻史上，行辈间的血缘婚确曾作为最早产生的一种婚姻制度，普遍流行过。文献有谓伏羲“制嫁娶之礼”④，女娲“因置昏姻”⑤，正是视这种血缘家族的行辈婚为人类社会最先确立的婚姻制度。

这种基于同一血缘群体内部按行辈婚而形成的社会生活共同体，子息的生身父亲是难以确定的，血统只能从母亲方面确认，因而属于内婚制的母系血缘家族。行辈婚仍是一种近亲婚配，从优生学而言，近亲生育的后代往往会出现智力痴呆、先天畸形、过

① 见《文物》1979年7期，封底。
② 吴存诰：《中国婚俗》，山东人民出版社，1986年，221页。
③ 四川江安出土汉画像石，有伏羲女娲交尾图，伏羲一手托日，一手执便面（见《文物天地》1988年3期，封三·图十一）。据《汉书·张敞传》颜师古注云：“便面所以障面，盖扇之类，不欲见人，以此自障面，则得其便，故曰便面。”手执便面，与高山族传说中妹妹脸上画满黑色花纹，寓意相同。
④ 《太平御览》卷七八引《皇王世纪》。
⑤ 《路史·后纪二》注引《风俗通》。

戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道”①，无所谓婚姻和家庭，只有杂乱的性交关系，“长幼侪居”，“男女杂游”②，两性关系不受任何约束，既无年龄和行辈的婚配限制，也无父母子女、兄弟姊妹的界分，异性之间均可任意选择作为发生性行为的对象。

杂乱性交历经了相当漫长的阶段，随着原始经济的发展和社会的进化，人们在劳动过程中形成了一些按年龄、性别或体质强弱不同而分工的劳动组合，行辈男女间也会因生理条件的悬殊，产生微妙的性心理变化，原先祖先与子孙、双亲与子女间的两性关系逐渐遭到排斥，慢慢形成了只在同一群体的兄弟姊妹或从兄弟姊妹间两性结合的社会行为规范。这种排除直系血亲间的性关系，只按世代划分的血缘群婚，在中国的古代神话传说中每每可见。

如传说三皇时代女娲与伏羲的行辈婚，他们原是一对兄妹，《春秋世谱》云：“华胥生男子为伏羲，女子为女娲，”《独异志》卷下描述了这对兄妹为婚的经过：

> 昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妻，又自羞耻，兄即与妹上昆仑山，咒曰：“天若遣我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。”于烟悉合，其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。

这对兄妹交媾之前和之中的矫揉做作当然属于文明人的构想，在那个时代行辈婚却是天经地义的。据说“伏羲鳞身，女娲蛇躯”③，在两汉至魏晋南北朝的画像石和帛画里，两人通常被绘成人面蛇身交尾的男女形象④。有意思的是，山东嘉祥县武氏石室有这样一幅画像石，伏羲和女娲蛇尾纠结，面各相背；两人之间，又有男

① 《吕氏春秋·恃君》。
② 《列子·汤问》。
③ 《文选·鲁灵光殿赋》。
④ 徐州博物馆：《论徐州汉画像石》，《文物》1980年2期，53页图9。重庆市博物馆、合川县文化馆：《合川东汉画像石墓》，《文物》1977年2期，67页图15。黄文弼：《吐鲁番考古记》，科学出版社，1954年，图版61。

早夭折等症状，故这一时期人口的素质低下，人口的增长速度也比较缓慢。

随着人类交往视野的扩大，不同血缘家族间男女的性行为渐有发生。神话传说有“郊野受孕”的故事，如：

> 少典妃安登游于华阳，有神龙首感之于常羊，生神子，……是为神农。（《春秋元命苞》）
>
> 黄帝轩辕氏，母曰附宝，见大电绕北斗枢星，光照郊野，感而孕。二十五月而生帝于寿丘，弱而能言，龙颜。（《今本竹书纪年》）
>
> 瑶光之星，贯月如虹，感女枢幽房之宫，生颛顼于若水。（《初学记》卷九引《帝王世纪》）
>
> 鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而产高密。（《吴越春秋·越王无余外传》）
>
> 姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者，居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，……因名曰弃。弃为儿时，屹如巨人之志。（《史记·周本纪》）

不同血缘家族的男女在野外的媾合交欢，曾为一时的社会行为规范所不容，因秘事而神化之。但远缘交合的后代，如黄帝“弱而能言、龙颜”，弃强壮如“巨人”，他们先天的体质和智力，等于用优生的事实对血缘家族的行辈婚作了否定，在自然选择法则面前，人们最终还是向限制和排斥近亲血缘婚配迈出了最可贵的一步。

血缘婚向非血缘婚的转化，使母系血缘集团具有了氏族的性质，成为当时社会中一个生产和生活的基本单位。婚姻行为和人口再生产过程受到了氏族制度的严厉制约。氏族外婚制是氏族时期主要的婚姻形态。

氏放外婚制以氏族为婚媾单位，一氏族的男女必须与他氏族的男女才能通婚，本氏族内部是严格禁止通婚的。在婚媾方式上，

表兄弟姊妹、伯叔、姑侄等复杂的以男方为主体的宗亲关系，为父系氏族社会的产生并进而向父权制阶级社会迈进准备了条件。不过，对偶婚家庭仍是母系氏族社会发展到晚期的产物，没有独立的经济，须依附于母系氏族共同体而存在，婚姻关系不牢固，夫从妇居，死后得归葬本出身氏族。

父系氏族社会初期，随着生产力的较大提高，社会财富积累增多，私有制现象加剧。男子所具备的生理素质，使其在新条件下所能起的作用越来越大，逐渐占据了生产主人的地位。早先的对偶婚姻家庭，至此因男子所得财富大大超过女子劳动所得，不仅使丈夫的家庭地位能与妻子平起平坐，而且又日益超过妻子，促使丈夫全力确保父系血统的纯洁，以便把这些财富真正传给自己的嫡亲子女。这一父系制趋于全面强化的社会变革，更进而带来了婚姻制度和家庭形态一系列巨变，造成对偶婚家庭的全面瓦解，父系制婚姻家庭成为社会生活的主流，其发展的高级阶段，又出现了以一夫一妻制或一夫多妻制为核心内容的，包括较多世代和多对配偶的父权制大家庭。

父系个体家庭，由一对夫妻及其子女组成，最初即是一个独立的人口再生产单位，然担负社会多方面职能的作用有限，直至父权制大家庭出现的高级阶段，始真正成为社会肌体的基本组织，社会历史才全面向文明时代靠近。但无论是父系个体小家庭，抑或父权制大家庭，世系无不据男性确定，子息是父亲财富的当然继承者，妻从夫居，加入夫方氏族，死后则与丈夫同葬男方氏族墓地。由于丈夫对妻子具有特殊的支配权力，妻子须对丈夫忠诚专一，过去的崇高地位已不复存在，而丈夫却无所谓一妻，虽同时多妻，也不会遭到社会舆论谴责。

父系制向父权制高级阶段过渡期间，尚存在着一种兄弟共一妻或一夫共姊妹的所谓“普那路亚”(Punalua)婚制，过去将之纳入氏族产生以前或母系氏族时期婚姻形态序列。但这种婚姻家庭形态较为复杂，得具体分析。在民族调查材料中，兄弟共妻的家

数族中，“不落夫家”的妇女，在家乡赶集、歌圩、串亲戚中，可与其他男子较为自由地社交往来，甚至效田野云雨之交欢，称为“赶表”或“放寮”。这是女性为维护其在婚姻制度中的主权，同以男子占据主导地位的个体婚进行顽强反抗的方式之一①。而男子为实行“从夫制”，也采取了各种与之对抗的婚姻形式，如“戴假壳”的习俗。贵州省镇宁一带的布依族，姑娘婚后不落夫家，少则一、二年，多则三、五年，甚至十来年；这期间，新娘的装束同未婚少女一样，有权参加赶表社交活动，仅在农忙季节或节日由男家接到婆家住三、五天。但男家在女子不落夫家期间，可以秘密做一顶状如簸箕的帽架，选择吉日，让丈夫的母亲、嫂嫂或亲戚中两个中年妇女悄悄携上，溜到女家，强行解开新娘发辫，硬把此假壳戴其头上。新娘有权反抗挣逃。戴假壳成功，则新娘就必须到男家长住了②。

此外，又如“抢婚”习俗，《易》屯卦六二有云：“屯如邅如，乘马班如，匪寇，婚媾”，记一伙人乘马盘桓道上，不是干抢劫的勾当，而是举行抢亲婚配的仪式。今云南佤族个别地区犹见抢婚遗风。一对情侣私下约定抢婚的时间和地点，届时男方约几位强壮青年前往埋伏，姑娘借故前往，被抢时姑娘佯装呼救，故作反抗，女家和邻里闻讯，亦假装追赶，却只赶不追③。这类热热闹闹的抢婚喜剧，其实是出于对母系对偶婚制和父系个体婚制进行的调和，从前者的夫从妇居转向后者的妇从夫居，抢婚仪式约定俗成，正包涵着社会承受应变的心理。佤族男子在婚前要到女家劳动一段时间，婚后夫妻双方又得到女家再劳动几天，以后却要求妻子必须严守贞节，否则被打被逐。这不就是父系制深化的同时，又对母系制失落所作的象征性补偿么？

① 林蔚文：《母系氏族向父系氏族过渡时期的产物——“不落夫家”等习俗剖析》，《史前研究》1984年2期。
② 《中国婚俗》，94～95页。
③ 《中国婚俗》，207页。

除了所谓“野合”外，最流行的是走访婚，即一氏族的男子到另一氏族的女方过夜，一般是晚去早归。如云南永宁纳西族仍保留着这种婚制，婚姻形式一是野合而婚，习以为常，永宁盆地有一露天温泉，在光天化日之下，纳西族男女同池而浴，青年人互相嬉戏，结成阿肖，浴后互邀就地进餐。入夜，男女各择所好异性，双双对对野合而卧于温泉周围，各对情侣虽近在咫尺，皆互不妨碍，各行其素。另一主要婚姻形式则是阿肖走访婚，女子不嫁，男子不娶，只要双方愿意，男子就可以到女方单独房间中过夜，次日天明，男子辞归。故每日清晨，各村落之间的道路上，来往者尽是青壮年男子。这种婚姻，男女聚合晨分，来去自由，关系很不稳定，每位女子可以与对方许多男子保持性关系，反之，男子亦然。走访婚男女间没有共同的经济生活，甚至连早餐，男方都得回本氏族就食。子女随母方抚养，往往难以确定其生父①。这种氏族外婚制，说到底乃是一种氏族对氏族的群婚制，是母系氏族社会的产物。

走访婚形式也会因一些具体原因改变初衷，如男女双方的情投意合和如胶似漆感情生活的融洽，女方氏族缺乏劳动力，男方精明强干而又和睦待人，男方氏族缺乏女继承人等等，婚姻关系变化无常的走访婚可以向一男一女比较固定的对偶同居形式转化，从而萌发新的经济关系。随着社会的发展和婚姻禁例的不断扩大，这种对偶婚日益普遍，终于成为社会一种新兴的婚姻形态。

对偶婚是一对男女在一定时期内共同生活，不仅维持着性生活关系，而且男子还参加女方氏族的生产活动和抚养子女，子女知其母亦知其生身父亲。这类基于婚姻关系和子女养育关系而出现的对偶家庭，使原先母系氏族内只有母亲与子女、兄弟姊妹、舅甥、祖母与孙子孙女、舅祖父与甥孙甥孙女等的单一血缘亲属关系方面，又新添了父子、祖孙、岳婿、姨父与姨侄、堂兄弟姊妹、

① 《中国婚俗》，246～249页。

庭，妻子必须随夫姓，子女从男方，兄弟间比较平等，而长兄格外受到尊敬，兄弟亦不必固守一妻，可以自寻交偶对象①。显然属于父系氏族时期婚制的变态。另外，尽管近现代少数民族中存在着若干姊妹共夫的家庭，一般以女方为主，诸妻地位平等，子女随女方姓，但只不过是母系婚制的一种补充，与中国古史传说中的一夫妻女方姊妹不能等同，完全是性质不同的两回事。

《易·归妹》云：“归妹以娣。”娣谓女弟，归妹谓嫁女，是姊妹嫁离本族，同嫁一丈夫，自是父系氏族社会产生已久事。又《史记·五帝本纪》谓“尧乃以二女妻舜。”《列女传》谓此二女“娥皇为后，女英为妃。”《孟子·万章上》记舜弟象强令“二嫂使治朕栖。”可谓是典型的“普那路亚”兄弟共妻和姊妹共夫，但女性的崇高地位是丝毫不见的。《礼记·檀弓》有云：“舜葬于苍梧之野，盖三妃未之从也。”舜所享一夫多妻的特权，还并非仅限于二女。可见“普那路亚”婚制实属父系氏族社会从低级阶段向高级阶段过渡时期出现的现象。

父系氏族社会向父权制阶级社会转移，是人类历史上社会变革的深化，反映于婚姻形态，则是一夫一妻制的父系个体家庭或父权家长制下的大家庭。与此同时，也会出现一些变态婚，如兄弟共妻、姊妹同夫，以及性质特殊的一夫多妻等等。

父系制的深化，是女性具有世界历史意义的失败，但其变革过程并非一帆风顺很快完成，在很长时期内，原母系制的遗风犹存，并每以顽强的、非流血的各种形式进行维持和争抗。据调查，在许多民族的婚俗方面，不同程度地遗留有这两者之间争斗的痕迹。我国境内的壮、瑶、侗、傣、苗、彝、黎、布依等少数民族，以及个别地区的汉族居民，有“不落夫家”的婚俗，女子初嫁后，又立即返回娘家长住，直至怀孕临产前才到夫家落户。在一些少

① 参见宋兆麟、黎家芳、杜耀西：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，103～106、227～233页。

人类自原始群时期杂乱性交伊始，婚姻形态的演变，大致历经血缘家族时期的行辈婚，和母系氏族时期的氏族外婚制及对偶婚，直到原始社会行将崩溃之前，才完成父系个体婚制向父权家长制下婚制的深化。父系个体家庭以经济条件为重要基础，是私有制发展下的产物，有着与以往一切两性结合或血缘关系的社会婚姻形式根本不同的性质，它的出现，本身就作为一个独立的人口再生产单位，而成为瓦解父系氏族组织的一种潜在力量，至其发展的高级阶段，出现了父权统治下的家长制大家庭，出现了与原氏族制度格格不入的宗亲组织和伦理观念，其经济职能也无不加速了氏族组织的解体。随着阶级社会的全面出现和文明时代的到来，父权制大家庭和父系个体婚家庭，也因之而不断得到充实调整。

第二节　夏代婚姻

一　鯀禹时多态多姿的婚制婚俗

夏代去原始社会未远，承氏族时期遗风，婚姻犹存过渡阶段多态多姿色彩，却又呈现出阶级社会的鲜明印记。

早在夏代国家产生前夕，氏族组织的固有机制，已经因氏族内部出现的等级差异和社会财富分配不公，日益松懈瓦解。在婚制方面，也备受社会形态变化带来的频频冲击。

山西襄汾陶寺遗址，座落在文献所称“夏墟”地域范围内，这里先后发现龙山文化晚期墓葬700余座，全是一色的土坑竖穴墓，没有多人合葬墓，也未见尸骨被随意抛置在灰坑或灰层中瘗埋现象，绝大部分墓，头向东南，明显具有氏族公共墓地的性质。根据墓葬的分布排列，又可细分出若干不同大家族茔域。唯透过墓葬表象，却可以发现，氏族内部共同劳动、平等分配的消费经济原则已不复存在。尽管氏族成员同葬之一地，却约有87%的狭小

墓穴几乎没有什么随葬品，与此不同的是墓地内另又有约13%的大中型土坑竖穴墓，有的随葬品竟达上百件之多，可见社会分配的不公，大量财富已被聚敛到这少数大家族贵族之手。这批人在生前不仅社会地位居高不下，而且享有多妻的特权。一些大型墓的两侧往往分布着同时期的中型墓，如M3002、M3016、M2001的左右两侧都各有两座中型墓，死者是女性，佩戴精工镶嵌的头饰、臂饰，随葬彩绘陶瓶等物。M2001两则的中型墓，死者分别是25岁和35～40岁的女性。从墓位上判断，她们应是大墓墓主的妻、妾，一夫多妻而异穴并葬①。山西夏县东下冯遗址M527墓，还发现一夫二女同穴合葬现象②。

据有关资料考察，古代女子的始婚年龄一般在15岁左右。如陕西临潼姜寨仰韶遗址的第三墓区，发现一座M158的母子一次性合葬墓，母亲的年龄为20岁左右，孩童年龄6～7岁，可推算出母亲的育龄才不过14岁上下。同墓区M181母子合葬墓，为一位30岁女性和一个13～15岁的孩童，母亲育龄也是15岁左右③。《礼记·内则》云：“女子十有五年而笄”。《墨子·节用上》云：“昔者圣王为法曰：丈夫年二十，毋敢不处家；女子年十五，毋敢不事人。”《韩非子·外储说右下》云：“丈夫二十而室，妇人十五而嫁。”以此来看陶寺M2001墓主与两位异穴并葬妻妾的关系，似乎分别有过10年、20年左右的婚后生活。当初这位氏族贵族男子娶其后一位豆蔻年华的青年女子时，前一位妻子也才25～30岁，刚刚算作壮年。两位女子共从一夫，家庭地位平等，死后都有较丰厚的随葬品，看不出有什么喜新厌旧的婚姻离异事态发

① 中国社会科学院考古研究所山西工作队、临汾地区文化局：《1978～1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年1期。高炜、高天麟、张岱海：《关于陶寺墓地的几个问题》，《考古》1983年6期。

② 《夏县东下冯》，文物出版社，1988年，113页。

③ 半坡博物馆、陕西省考古研究所、临潼县博物馆：《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》（上），文物出版社，1988年。

生过。尽管她们从属于丈夫，但社会地位是明显高于氏族内其他一般成员的。当时流行于贵族阶层的一夫多妻现象，不纯粹出于男性的发泄性欲之需，倒是表示了氏族权贵身分地位的约定俗成，或者是出于团结部落共同体内其他氏族，娶其族中权贵女子以维系之。

但是在夏建国前后，母系制残余势力仍与父权制频频纠缠，东下冯遗址既有母子合葬墓（M510），又有父子合葬墓（M528），即是明显反映。两者的争斗关系有时表现得十分尖锐。传说夏禹的父亲“鲧复生禹”（《山海经·海内经》），《天问》疑而问之：“伯鲧腹禹，夫何以变化？”① 鲧是男子，何能生子，故有人疑鲧是禹母，不是男性。然《吴越春秋·越王无余外传》有云：“鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉”；《世本》云：“鲧娶有辛氏女，谓之女志”；《帝王世纪》云：“鲧妻脩己，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠苡而生禹。”鲧是有妻之夫，传说中讲得明明白白，若是女子生子，《天问》就不会发问了。事实上，《天问》所问，乃是文明人无法理解的历史事象。“伯鲧腹禹”的腹，当如《诗·谷风·蓼莪》“父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我”，郑笺：“腹，怀抱也”，孔疏：“置之于腹，故为怀抱。”“何以变化”的化，亦指乳养之事，《尧典》“鸟兽孳尾”，注云：“乳化曰孳，交接曰尾。”腹、化皆指婴儿生下以后的事。言鲧是男子，怎么装成个怀抱乳子的产翁。

这种产翁遗风，在一些少数民族中并不少见。《太平广记》卷四八三载：“南方有僚妇，生子便起，其夫卧床褥，饮食皆如乳妇”；又载：“越俗，其妻或诞子，经三日便澡身于溪河，返，具糜以饷婿，婿拥衾抱雏，坐于寝榻，称为产翁。”《云南志略》载傣族“女子产子，洗后裹以襁褓，产妇立起工作，产妇之夫则抱子卧床四十日。”一些学者指出，产翁之俗是父权制出现之后的产

① 原作“伯禹腹鲧”，此据闻一多《天问疏证》乙正。

物，丈夫在妻子生育之后，采用模仿妇女生育和哺乳婴儿的姿态，借以达到确认和维护父子血统关系，加强父权的目的①。“鲧腹生禹”不就是指鲧装模作样当产翁吗？这种奴役女性，削弱和取代女性传统家庭地位的做法，实质上是父权制与旧有母系制争斗的反映，理所当然遭到维护氏族制度的尧、舜的反对，尧斥“鲧为人负命毁族”，即破坏母系氏族的行为规范，舜又借故鲧“治水无状，乃殛鲧于羽山以死”②。

如果说鲧是试图削弱传统母系婚姻制度遗风的惨败者，那么禹在这方面应该说是成功的。禹为开辟夏代国家新纪元的奠基人，他的婚姻，充满了由父系制向父权制高级阶段过渡期间犹存的母系制余韵。禹一度因循旧俗，结识别的氏族女子，过走访婚生活，《战国策·赵策二》谓“昔舜舞有苗，而禹袒入裸国”，“养欲而乐志”；《吕氏春秋·贵因》亦云：“禹之裸国，裸入衣出，因也。”禹入裸国，解衣裸体，其男女相黩情状自不待言。这种“裸入衣出”的走访婚，纯属赤裸裸的两性结合，既无共同的经济生活基础可言，男女双方也不必拘泥于“春从春游夜专夜”的。禹的配偶就不止一个，传说中的涂山女即其中一位。

禹与涂山女的情爱婚姻起自私相悦好的“野合”。据《天问》云：“禹之力献功，降省下土方，焉得彼涂山女，而通之于台桑。”台桑，地名，大概位于涂山附近，性质类于《诗·鄘风·桑中》所云：“期我乎桑中”，不同氏族男女“奔者不禁”③，是男女幽会行淫的野外场所。禹与涂山女在台桑一见衷情，共效“野合”之欢。两人一往情深，当再度相会不遇时，涂山女竟柔肠百啭，歌以咏怀。《吕氏春秋·音初》叙述说：“禹行功，见塗山之女。禹未之遇而巡省南土，塗山氏之女乃令其妾待禹于塗山之阳。女乃作歌，歌曰：候人兮猗。”由这段文字来看，禹与涂山女的关系已由偶然

① 宋兆麟、黎家芳、杜耀西：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，248页。

② 《史记·夏本纪》。

③ 《周礼·地官·媒氏》。

的归属方面，禹无疑是成功了。

禹的婚姻，一度缠绵于涂山女，表现出母系制向父权制转变阶段多态多姿的色彩。但禹本人，似乎也因氏族内部的等级分化和个人权力的扩大，终以贵族阶级的头面人物身分，而享有父权制下一夫多妻的特权。文献有称“禹卑宫室，垂意于沟洫，百谷用成，神龙至，灵龟服，玉女敬养，天赐妾。”① 禹凭藉其在部落联盟体内显赫的社会政治地位，不仅握有大量经济生产剩余积累，而且通过婚姻联姻的方式，招至“神龙至，灵龟服”的四方氏部族的归附。“玉女敬养天赐妾”，大概可用来说明这种多妻政治婚姻生活的成功。这与陶寺遗址所见氏族内男性权贵同时拥有多位佩饰华美的贵妇为妻，可相对照，正揭示了那一时期部族权贵多妻制的意义所在和其婚姻家庭构成的通例。

总之，夏代国家建立过程中，鲧、禹的婚姻，代表着父权制替代母系制过渡阶段末叶婚制婚俗的前后不同时期变化色彩，有其社会大范围内的普遍意义，是与社会形态的演进紧相呼应的，透过种种历史传闻，有可能寻绎出其中内在的发展轨迹。

二　夏代王室婚姻的氛围

有夏一代，父权制的宗亲组织形式得到了一定程度的加强。“始传父爵，乃能光治先君之基业”② 的禹子启，是创建夏代国家的关键人物，他在排斥母系制，确立父权社会制度方面，表现远比禹坚决。

《墨子·非乐上》言启“淫溢康乐”。从史传看来，至少有两件事，可看出这位夏王的所为，带有深刻的社会发展历史内涵。一件是《天问》中提到的“启棘宾商（帝）③，九辩九歌。”棘读为亟，

① 《太平御览》卷八二引《礼含文嘉》。
② 《史记·孝文帝本纪》，集解引张晏说。
③ 《说文通训定声》商字条引此，谓商当作帝，天也。

的“野合”而发展为氏族间的走访婚，禹在涂山氏族除了结识涂山女外，另有别的妾，即其他配偶，“涂山女令妾待禹”，可见一夫有几个配偶，配偶间关系和睦，尚没有萌发争风吃醋之心，也没有因之而影响到涂山女对禹的眷恋，“候人兮猗”，唱出了涂山女的柔情悱恻。

看来，禹与涂山女的婚姻关系，后来又从非经常往来的走访婚形式，转化为比较稳定的对偶婚。据《吴越春秋·越王无余外传》云：“禹三十未娶，行到涂山，恐时之暮，失其度制，乃辞曰：‘吾娶也，必有应矣……。’禹因娶涂山，谓之女娇，取辛壬癸甲。”注引《吕氏春秋》云：“禹娶涂山氏女，不以私害公，自辛至甲四日，复往治水。”辛壬癸甲是十干纪日。禹与涂山女私下约定，每隔六日禹即往女方氏族与涂山女共同生活辛壬癸甲四连日，这大概一方面出于当时对偶婚的性生活节制习尚，另一方面也与男方的社会公务有关；但男方委身到女方氏族日子的固定化，说明走访婚转为对偶婚，感情因素是不容忽视的内在动因之一。

禹所处时代，由于社会财富的增多和私有制的加剧，男性的社会作用日益加强，许多氏族的婚姻家庭制度相继向父权制转化，此可征之前述陶寺遗址。大概因发展中的不平衡性，涂山氏族仍处在母系制阶段，但涂山女与禹的婚姻照样免不了经受整个社会变革的冲击。《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》云：“禹治鸿水，通辕辕山，化为熊，谓涂山氏曰：‘欲饷，闻鼓声乃来。’禹跳石，误中鼓。涂山氏往，见禹方作熊，惭而去，至嵩高山下化为石，方生启。禹曰：‘归我子，’石破北方而启生。”熊是禹氏族的图腾。禹与涂山女原本过的是夫从妇居的母系对偶婚生活，这则故事却记涂山女反而前往熊图腾的禹氏族从夫居，实在非同寻常。看来温情笃笃的涂山女，望夫族而不敢入，没有勇气越过母系婚制的俗障，最后作了一位殉情女。不过，启的归禹，毕竟使禹取得父子血统关系的确认，在与母系婚制争夺儿子出生优先权

氏族贵显实行一夫多妻，也具有通过婚姻关系维系和团结血亲集团的用意。对于夏代权贵婚姻大家庭来说，更是如此。夏王太康不谋后图，造成妻室离去，意味着失去血亲集团的支持，导致王室内部结构体系的破坏，失国也就在所难免。除此之外，夏代史上，有后羿代夏政，寒氏弄权，国家迭相颠覆诸事态，考其缘由，血亲集团的得失，不能不说是重要因素之一。

后羿一名羿，也称夷羿，是东方有穷氏族落首酋。据《左传·襄公四年》引《夏训》云：“昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。”杜注：“禹孙太康淫放失国，夏人立其弟仲康，仲康亦微弱，仲康卒，子相立，羿遂代相，号曰有穷。”后羿乘夏衰落之际，一度取代了夏政权，但他“不修民事，而淫于原兽”，还重用寒族出身的寒浞。后羿本有妻室纯狐，自取代夏政后，另恋上了洛滨女子，《天问》述其事说：“帝降夷羿，革孽夏民，胡射夫河伯而妻彼洛嫔。”惯用心计的寒浞，瞅准纯狐遭后羿冷落之机，“行媚于内，而施赂于外”，与纯狐搭上关系，“因羿室”取得其血亲集团家众的支持。《天问》说：“浞娶纯狐，眩妻爰谋。”《路史·后纪十三上》说：“浞乃蒸取羿室纯狐，爰谋杀羿。”寒浞之所以能谋杀后羿，成功夺取国家权柄，就是通过烝取羿室纯狐的婚媾手段，对王室内部原有结构体系悄悄渗透并暗中进行再组合，从而实现其野心，以至连羿的儿子也没有放过，残酷地将其杀死①。

但是，对于羿子的妻子，寒浞却采取了特殊的处置方式，只是夫死而归妇于母家②，大概也是出于团结其族的目的。史传寒浞取得夏王室统治地位后，“因羿室”而与纯狐结为夫妻，生有二子，长子名寒浇。寒浇长大后又与羿子之妻发生了不同寻常的关系。

① 《左传·襄公四年》说，寒浞与羿的家众一起，将羿“杀而享之，以食其子，其子不忍食诸，死于穷门。”
② 参见《天问疏证》，68页。

有屡次、数番之意①。此事即《山海经·大荒西经》所说：“开（启）上三嫔于天，得九辩与九歌以下”，郭璞注：“嫔，妇也，言献美女于天帝。”在提高父权制统治权威的同时，妇女屡屡成为启大施淫威的对象，甚至被任意用来作祭。这在母系制盛行时代是不能容忍的，标志着父权制的确立，从其起始即建立在奴役女性的基点上。另一件也是《天问》中提到的启“勤子屠母而死分竟地。”具体史实已不得其详，但大体说来，“勤子”表明启确立了父权制的传子制度，“屠母”则象征两性对抗中母系制的惨败状态。

不过，夏代由母系全面转入父权社会，原来的氏族内部结构毕竟还相当强，宗亲集团对外以父系为代表，而连结其内部关系的纽带却每每仍是母系②。夏王太康失国，失在失去王室妻族一方的支持，即是明显事例。据《楚辞·离骚》云：“夏康娱以自纵，不顾难以图后兮，五子用失乎家巷。”扬雄《宗正卿箴》说：“昔在夏时，太康不恭，有仍二女，五子家降。”《路史·后纪十三上》谓太康“叶比于淫声”，“般游亡度”，“厥弟五人御其母以从徯于洛汭。”上古母、妻同义。根据氏族结构形态，“五人御其母”，当指太康王室妻族与五个子氏族或兄弟氏族所组成的血亲集团。太康不图王室后忧，另与有仍二女姿情游乐，终于被血亲集团所抛弃，在外看来是失国，在内而言是断送了维系王室的血亲纽带。

顾颉刚先生曾指出，从父系氏族社会直到奴隶制社会，妇女都是氏族和宗族里的一笔财产，在生产不发达的社会里，氏族和宗族要守住一笔财产是不容易的，所以从别的族里嫁来的女子不可任她流失，其夫既死，弟兄可以娶她，子、侄辈可以娶她，甚至孙辈也可以娶她，这是团结同族的一个方法③。前述陶寺遗址的

① 见闻一多：《天问疏证》，生活·读书·新知三联书店，1980年，53页。
② 参见郑慧生：《上古华夏妇女与婚姻》，河南人民出版社，1988年，96页。
③ 顾颉刚：《由“烝”、“报”等婚姻方式看社会制度的变迁》（上），《文史》第14辑，中华书局，1982年，29页。

冷落了末喜。末喜的仇恨因之而生，引出一段与伊尹暗中结交，共同间夏的事末来。

伊尹出身有莘氏族落集团，曾“耕于有莘之野”①。商汤建国后东巡时，他作为有莘氏媵臣入商而被重用②，但在此之前，与汤的关系已非同一般。《吕氏春秋·慎大》对伊尹与末喜串通，助商间夏有如下一段叙述：“汤与伊尹盟，以示必灭夏。伊尹又复往视旷夏，听于末嬉。末嬉言曰：今昔天子梦西方有日，东方有日，两日相与斗，西方日胜，东方日不胜。伊尹以告汤。商涸旱，汤犹发师，以信伊尹之盟，故令师从东方出于国，西以进。未接刃而桀走，逐之至大沙，身体离散，为天下戮。”夏在西而商居东方，末喜与伊尹串通间夏，告以“西方日胜，东方日不胜”，是暗暗把夏王桀的举动和防御底细泄露给了商汤，致使商师绕道夏的后方，从西面攻夏所不备，一举成功。因此，如果说夏灭亡的外因出于商的兴起，那么桀弃婚姻的政治意义于不顾，失去王室血亲集团的支持，则是其亡国的重要内因。

第三节　商代婚制

一　一夫一妻婚制

商立国前后，社会已进入一夫一妻制时代。殷墟甲骨文有追记立国之前先公的配偶：

辛丑卜，于河妾。（《后》上6·3）

侑于王亥妾。（《佚》206·2）

庚子卜，王，上甲妣甲，保妣癸。（《前》1·38·5）

□巳贞，其侑三匚母，豕……牢。（《粹》120）

① 《孟子·万章》。

② 《楚辞·天问》。

主人仰身直肢，右棺女主人侧身直肢，面向男主人，两人周围均有大量铜器、玉器、骨器、陶器随葬①。显然是一座夫妻双人合葬墓。（图13）

河南安阳殷墟族墓地，常见一种男女“异穴并葬”现象②。有人作过粗略统计，这种墓葬数量约占殷墟总墓数的三分之一。“异穴并葬”之两个墓穴均紧紧相靠，两位墓主的头向一致，双方必是一男一女，其墓室规模相同，葬具也相同，随葬品质量与年代也基本相同，唯双方墓穴的位置，一般为男性靠前，女性错后，男左女右，男性葬式俯、仰并举，女性则一律为仰身。男性墓葬深度较浅，女性则较深。有的“并葬”墓随葬品甚少，有的则甚丰，或朱漆木棺。据推测是一夫一妻制婚姻形态在葬俗中的反映，各夫妻家庭存在着贫富差别，在每一家庭中，男性占主导地位，女性居从属地位，但夫妻在经济上基本还是平等的③。

然而，必须指出，商代由一男一女结为夫妻的婚姻家庭组织，虽已较广泛地存在于贵族和平民等各个社会阶层，但其普遍的意义却在于它主要作为一种人口再生产的单位而出现，并未从各自所在族组织中完全独立解脱出来。所谓“夫妻合葬”墓和夫妻“异穴并葬”墓，虽各地葬俗有所不同，却无不置于各自的片系墓区中。“坟墓相连民乃有亲”④，一方面是当时按族系聚居形态的再现，同时又反映了血缘的或婚姻的亲属关系是其内聚所在，作为夫妻的“生育之家”，因明确表现出“生相近，死相迫”的状态⑤，

① 山西省考古研究所、灵石县文化局：《山西灵石旌介村商墓》，《文物》1986年11期。

② 安阳市博物馆：《殷墟梅园庄几座殉人墓葬的发掘》，《中原文物》1986年3期。

③ 孟宪武：《殷墟南区墓葬发掘综述——兼谈几个相关的问题》，《中原文物》1986年3期。

④ 《逸周书·大聚解》。

⑤ 《周礼·春官·墓大夫》谓“邦墓之地域”，“令国民族葬”，“使皆有私地域”。郑注：“古者万民墓地同处，分其地，使各有区域，得以族葬后相容。”这大体已见诸商代。

《天问》说：“惟浇在户，何求于嫂”，“女岐缝裳，而馆同爰止。”《路史·后纪十三上》谓寒浇“通于丘嫂岐，日康娱以自忘，馆同所止。”所谓丘嫂，据《汉书·楚元王传》注引孟康说：“亡女婿为丘婿，丘，空也，兄亡空有嫂也。”又引张晏说：“丘，大也，长嫂称也。”寒浇为寒浞长子，并无其兄，焉得有嫂，故有学者指出，盖丘嫂女岐乃羿子之妻，寒浇与羿子实为同母异父，羿子被杀，女岐寡居，寒浇有此异父兄长，兄长妻女岐当然也就是寒浇长嫂。寒浇与女岐的结合，是叔通嫂，然从年龄言，则属于少男眷恋大女。看来两人感情关系不错，女岐替他缝补衣裳，寒浇与她同居共宿而康娱自忘。这种婚媾是承氏族时期兄弟共妻遗风的变态，却又适应了“恢于夏家”的政治需要，有利于维系和廓大当时以家族组织为基础的王室血亲统治集团内部关系纽带。《路史·后纪十三上》有云：“少康灭浇及女岐，”可见后来夏太康侄孙少康复国，也是从打破这种政治联姻网络着手的。

利用婚姻方式团结诸族，是夏代立国之本，国家的兴衰存灭，每每与这方面的成功与否紧相交织。少康中兴，与血亲集团有虞氏的支持作后盾分不开，《左传·哀公元年》有云，有虞氏以二姚妻少康，“而邑诸纶，有田一成，有众一旅，能布其德，而兆其谋，以收夏众”，终于“复禹之绩。”同样，夏的覆灭，王室妻族的作梗是相当关键的因素。

夏末王桀的妻子名叫妹喜，一称末喜、末嬉，乃来之有施族落集团。《国语·晋语》说：“昔夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉。”桀与妹喜的结合而取得了与有施氏的联姻。两人一度爱得发狂，《太平御览》卷八二引《帝王世纪》形容桀“日夜与妹喜及宫女饮酒，常置妹喜于膝（膝）上；妹喜好闻裂缯之声，桀为发裂缯，以顺适其意。”但好景不常，据《竹书纪年》云：“桀伐岷山，得女二人，曰琬，曰琰。桀爱二女，无子。刻其名于苕华之玉，苕是琬，华是琰。而弃 其元妃于洛，曰末喜氏。末喜氏以与伊尹交，遂以间夏。”好色之徒的桀又沉湎于与琬、琰的姣姣情爱之中，完全

辛丑卜，王三月侑示壬母妣庚，豕。（《合集》19806）

贞来庚戌，侑于示壬妾妣庚，牝羌。（《佚》99）

癸丑卜，王，宰示癸妾妣甲。（《拾》1·8）

河，或认为即《国语·鲁语上》“冥勤其官而水死”的商人先祖冥①。三匚系匚乙、匚丙、匚丁三位先公的合称。商先公世系，据《殷本纪》、《世本》以及甲骨文，为契—昭明—相土—昌若—曹圉—冥—王亥—上甲—匚乙—匚丙—匚丁—示壬—示癸。凡河妾、王亥妾、上甲妣甲②、三匚母、示壬妾妣庚、示癸妾妣甲，是冥以下八代先公的配偶，特别是上甲、示壬、示癸，明记一夫一妻，一个女子完全从属于一个丈夫，夫妻关系明确，这正是一夫一妻制确立的时代表象。示癸之子大乙成汤建立商国，以下数代，大乙妻为妣丙、大丁妻妣戊、大甲妻妣辛，等等，也大体是一夫一妻。可见，商至少自上甲开始或更早一段历史时期，至立国以降，社会已实行一夫一妻制。

这一婚制在各地商代遗存考古工作中均有发现。河北藁城台西商代中期遗址，曾发现一些一男一女合葬墓，如第35号墓，同一棺内人架两具，男性仰身直肢，年龄约50多岁，女性侧身紧挨男性，两脚捆绑，面向男性，约25岁。两人身上均有朱红色，随葬青铜器都置于女性一边。似为夫死而强行以妻相殉。第102号墓也有相似的情况，同一棺内人架两具，在一位仰身直肢、年约30～35岁的男性一旁，是一位侧身屈肢面向男子的30岁上下人架，下肢亦被捆绑。随葬器物亦主要置于后者一边，其性别似亦为女性③。

山西灵石旌介发现晚商墓三座，内二号墓一椁两棺，左棺男

① 杨升南：《殷墟甲骨文中的“河”》，《殷墟博物苑苑刊》创刊号，1989年。

② “上甲妣甲”，犹它辞言“惟小乙妣庚”（《甲》905），妣庚为小乙之配，则妣甲为上甲之配。参见陈梦家《殷虚卜辞综述》，488页。

③ 河北省文物研究所编：《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年，151、154、155页。

故其在经济上尽管尚未能从所处多层次的亲族集团中完全分离出来，至少在生活上是具有一定的独立性的。

商人的一夫一妻制，是在父权制下的族外婚姻形态中而逐渐形成。甲骨文所言“王亥妾”，可能即出自“有易氏”的女子。这里抽绎有关文献资料如下：

殷侯子亥宾于有易，有易杀而放之。（《今本竹书纪年》）

殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君绵臣杀而放之，是故殷主甲微假师于河伯以伐有易，灭之，遂杀其君绵臣也。（《山海经·大荒东经》注引《竹书》）

有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易河伯仆牛，有易杀王亥，取仆牛。（《山海经·大荒东经》）

该秉季德，厥父是臧，胡终弊于有扈（易），牧夫牛羊。（《天问》）

王亥“宾于有易”，具有母系制从妇居的对偶婚色彩，但其凭藉“仆牛”的私有财富，打算秉承其父季（即冥）的婚姻家庭形式，确立自己做丈夫的社会地位，最后为女方氏族所害。那么“该秉季德”是一种什么性质的婚制呢？从甲骨文“河妾”提供的信息看，当是父权制下的一夫一妻制，商族显然已进入这种婚制的时代。但由于社会发展的不平衡性，有易族落仍处在传统母系对偶婚阶段。王亥之死，是新旧两种婚制争斗的结果。当时血缘亲族关系对本族成员的强大内聚力，使商族理所当然对有易族落发动了一场血族复仇战，并以胜利而告终。《天问》谓“昏微遵迹，有狄（即有易）不宁”，看来王亥之子上甲微顺应了时代发展潮流，在与顽固维护母系制的以有易族落为代表的社会旧势力的较量中，占据了上风，终于确立了父权制下的族外婚制。

据《天问》，王亥之妻有易女，在王亥被杀时“击床先出”，先

自逃逸而出，后来做了王亥弟王恒的妻子。“眩弟并淫”①，弟妻其嫂，也仍旧是父权制下变态的族外婚制。

可见，商代社会流行的一夫一妻婚制，是在社会的大变革中逐步得以确立，其滥觞期已可上推到上甲或更早一段历史时期，它的形成伴随着父权制与母系制的激烈争斗。由这种婚制而产生的家庭，尚必须紧紧依附于其多层次的父权血缘亲族而存在，主要作为一种人口再生产单位，经济上的独立程度还是十分有限的。

二　多妣多妇的命名和变态婚制

商代婚制的主流是一夫一妻制，然在具体的社会生活中，又呈现出形态多变的复杂的时代内涵，所谓一夫一妻，只不过是一妻唯许一夫，而对男子而言，却每每娶多妻，尤以贵族阶层的男子为常见。

一夫多妻在商代葬俗中亦有再现。上节举山西灵石县旌介商代墓地，据说是“[illegible]”族为主体的方国贵族墓地所在。1985 年 1 月发掘的一号墓，墓室中葬具一椁三棺整齐而列，尺寸略同。正中间一棺为男性墓主，仰身直肢，两侧两棺各为女性，都侧身面向男性墓主。三人头部或腰部放有玉器，并以一人殉葬。墓内随葬器物 50 余件，仅青铜器达 40 件以上，有酒器、炊器、食器、兵器等，还有鳄鱼皮蒙面鼍鼓②。这显然是一夫双妻的贵族合葬墓。（图 14）从其反映的夫妻家庭形态看，丈夫占主导地位，随葬品亦最丰，双妻居从属地位，由于她们的随葬品数量相差不大，故看不出生前身分有多大主次之别，但同为贵妇则是无疑的。此外甲骨文云：

① 闻一多《天问疏证》认为眩是胲之形误，即王亥。

② 《山西灵石旌介村商墓》，《文物》1986 年 11 期。

令须 [illegible]（进）多女。（《合集》675 正）

是商王命令须进多女为妇事，也可视为贵族多妻制之例。

商王多妻更然。晚商诸王，如武乙有妻妣戊①、妣癸②。帝乙有妻曰娀③、曰嬪④。《帝王世纪》谓：“帝乙有二妃，正妃生三子，长曰微子启，中曰微仲行，小曰受；庶妃生箕子，年次启。”又谓帝辛“倾宫之室，妇女衣绫纨者三百余人。”

商王多妻制在殷商时期建起的王室祭祖系统中有其反映。这是一种依已定祀谱和固定日子，按一整套祀仪，逐一不断地祭先祖先妣，先祖自上甲以下，不论直系旁系均受祭祀，先妣则自示壬妻妣庚以下，凡有条件者可入祀。为与祭日相对应，这套祀谱中的先妣均以天干名之，其中一王数配者，中丁有妣己、妣癸；祖乙有妣己、妣庚；祖辛有妣甲、妣庚；祖丁有妣己、妣庚；武丁有妣戊、妣辛、妣癸⑤。一王或两配，或三配。能有条件入祀者，容有各种因素，如这些妇人生前的社会背景和政治才能，得宠与否，子息继王位，出身族氏势力是否炽盛等等。在祭祖系统中接受特祭的先妣，虽数量受限，然仍揭示了一王多妻制的事实。而在商代实际生活中，每王未入祀谱的王妃当更多，如祖辛还有配偶妣壬⑥，祖丁另有妣甲、妣辛、妣癸三配⑦，而武丁，据说有配偶达数十余位⑧。

甲骨文中有一批“多妣”，兼记其名，共得 29 位，如下表。（表中单记数字者，均为《合集》号，后同。）

① 肆簋，《三代》6·52·2。

② 参见常玉芝：《“祊祭”卜辞时代的再辨析》，《甲骨文与殷商史》第二辑，上海古籍出版社，1986 年，173～176 页。

③ 《合集》38244。

④ 《合集》38245。

⑤ 参见常玉芝：《商代周祭制度》，中国社会科学出版社，1987 年，134 页。

⑥ 《综图》24·1。

⑦ 分见《续》1·35·1、《契》274、《后》上 3·14。

⑧ 参见胡厚宣：《殷代婚姻家族宗法生育制度考》，《甲骨学商史论丛初集》一册，1944 年。

妣口 22226	皆妣 27781	妣戊妍《屯南》4023
妣丹 1623 正	平妣 20231	妣戊嬉 22301
妣井 2510	[illegible]妣 2607	妣庚雍《殷缀》265
妣石 21050	亚妣己《殷缀》206	妣辛嫜 22301
妣侯 20069	良妣庚《安明》2880	妣辛[illegible]《甲》2082
妣眉 2516	周妣庚 22246	妣辛娟 22301
妣[illegible] 13543		妣壬宁《乙》1872
自妣 20712	妣甲雉《英》2271	妣癸媚 22301
亚妣 974	妣乙[illegible] 22301	妣癸嬛《英》2271
雀妣 20173	妣戊姑 22301	妣戊娅 22301

甲骨文、殷金文中还有许多称作“妇”或不冠“妇”字的所谓生妇，群称“多妇”。其中称“妇某”或“某妇”的，共达 155 位，如表。（见下页）

这些“生妇”，广泛活动于晚商社会生活和政治生活等各种场合，她们或参预并主持过王朝的一系列祭祀典礼、以及从事甲骨占卜的整治，服务于国家政治，或直接进入政权机构，担任王朝大小职务，甚至统率军队，出入征战，御敌守土或讨伐敌国。她们一般还拥有自己的领地领邑和田产，对土地持有经营权，积有属之自己的财富。她们与王朝关系甚密，商王时加关顾，连其生育和疾患都有过问。由于她们大多来之各地的血缘大家庭，或由之裂变扩大而形成的强宗大族，有的还来之周边方国，她们中持有领地领邑者又通常属之商王朝基层地域性组织，故其行事或出入往来的频繁程度，往往成为衡量商国一时政治统治稳定与否的晴雨表。这就不难理解甲骨文中何以会有那么多“妇某来”、“妇某不来”、“妇某往”、“妇某不往”的卜问。

这些“生妇”，有的是王妃，有的是时王诸兄弟辈即“多父”

（续表）

妇杏 17524	妇妹 《佚》23	妇妹 《前》3·33·8	妇 鼎，《录遗》56
妇 卣，《三代》12·57·5	妇 13676	妇宅 《南南》2·22	妇爵　爵后 22267　1895
妇娶 5460	妇 《佚》752	妇戠 《续》4·27·8	妇 《粹》1243
妇耳 《掇》1·342	妇见 《甲》2815，骨臼	妇渊 觚，《三代》14·21·8	妇址 盘，《录遗》483
妇簋 卣，《文物》77-11，P.34	妇 卣，《三代》13·35·5	妇娶 卣，《三代》13·37·2	妇 卣，《三代》12·59·8
妇害 6325	妇姑 鼎，《三代》3·10·4	妇婢 《乙》8888	妇娣 《佚》732
妇 10199	妇 《乙》8893	妇 《乙》6716	妇共 《续》5·5·3
妇 《明》365	妇 《陈》102	妇婀 《乙》6373	妇 《日散》19
妇 2815	妇 2606	妇娶 《乙》8713	妇 10136

（续表）

妇 《乙》5286　《粹》1237	妇巳　妇 13338　8995 妇 5637	妇息 2354	妇 6855
妇尹　后尹 《续》5·22·2　19207	妇豕　豕后 《乙》1249　19209	妇燕 2856	妇鼠 《前》8·12·3
妇 《屯南》3847	妇鸟 觚，《录遗》327	妇圂 卣，《三代》13·32·6	妇利 1853
妇周 2816	妇相 5545	妇 2853	妇辛　后辛 5478　《前》5·9·6
妇汝 5551	妇 10816	妇妊 21557	妇丙 18911
妇己 彝，《三代》6·35·1	妇庚　后庚 21794　22069	妇 15935	妇 21799
妇凡 22395	妇史 21975	妇嫦 《后》下34·4	妇商 7103
妇喜 9976	妇 17159	妇宝 《英》430	妇嫔 17523

（续表）

妇 1336　2819	午妇　亚束午妇 22226　22226	亚侯妇 《屯南》502	望乘妇 32896
师般妇 9478	妇 32048	妇 20080	妇亚弓 鲋，《劫掠》A533R127
角妇 5495	妇 18805	旅妇 20505	舟妇 21659
雷妇 21796	妇 《京人》3170	肉妇 《林》2·26·4	妇 爵，《三代》16·36·6
齐妇 禹，《三代》5·14·5	守妇 鲋，《三代》14·38·4	杞妇 卣，《三代》12·60·3	妇 鲋，《三代》14·38·5
陆妇 簋，《图释》95	妇 鼎，《三代》3·17·1	妇 鼎，《三代》2·31·7	姜妇 簋，《三代》7·11·6
玄妇 觯，《三代》12·2·1	成妇 《续殷》22	鸮妇 《黑川》46·31	莧妇 爵，《三代》15·38·10
鸡妇 卣，《三代》12·55·4	妇 鼎，《三代》3·7·3	王妇 18060	河妇 9575

妇子　妇好 2860　10136 妇 觚827，妇好墓　2672	妇井　妇 《英》564　17506 妇妇 《遗》1324	妇女　妇 2820　《乙》7151 妇姦 鲋，《三代》14·38·7	妇多　妇 《乙》8711　《乙》8877 妇妙 《乙》8896
妇奏　妇 13517　19994 奏妇 16022	妇执　妇 176　《甲》38 妇 6905	妇白　妇白纠 20081　20463	商妇 《殷文存》上9 妇 鲋，《劫掠》A524R28
妇先　先妇 6349　21870	妇良　妇娘 《续》5·20·5　《怀》966	妇羊　妇 9810　17407	妇来　妇 21653　《铁》168·1
妇今　妇妗 717　《京》2022	妇丰　妇 17513　17514	妇石　妇妬 《屯南》2118　陶鼎 YH266	妇鼓　壹妇 21787　13943
妇好　才妇 21368　21731	妇娗　至妇 《续》4·28·2　22226	妇　鬲妇 9172　18232	妇渠　妇 《前》4·41·5　《英》171
妇鄙　妇婷 21727　《粹》1238	妇 7384　17510	妇　妇妾 8969　8969	妇　后 32982　32548
妇姓　妇弥中姓 2861　《宁》1·231	妇娗 2803	妇妲 《前》8·12·1	妇庞　妇龙　庞后 17393　17544　17393

之妻，有的为各宗族大小宗子即“多子”之妻，至于明言“亚侯妇”、“师般妇”、“望乘妇”、“妇亚弓”、“妇沚戈”、“妇𠂤伯”、“𠂤妻妌”（《合集》6057）、“妇白绀”、“亚吏午妇”、“冀妇”者，大抵是臣正、诸侯或方伯之贵妇。这些“生妇”，绝大多数活跃于武丁王朝，今能判明为武丁之配者，约有10余位，通过武丁“多妇”的分析，既可对商代妇的命名规律有所认识，也有助具体考察当时贵族多妻制的实质内涵。

试从见于祀谱的武丁三妃说起。三妃以其在宗法上的重要地位而受到特祭，在武丁时即曾均以“后”相称，妣戊、妣辛、妣癸被分别称为“后戊”、“后辛”、“后癸”[①]。甲骨文中“后”乃君王之妃的专指[②]。《商颂·玄鸟》云：“方命厥后，奄有九有，商之先后，受命不殆”，郑氏笺：“后，君也。”凡厥后、先后即厥王、先王。或谓“后辛”诸“后”字可读为妃，训为匹配、嘉偶[③]。意亦得之。三妃之一的妣戊或后戊，在四期甲骨文又称作妣戊𡚒，是知即武丁时“生妇”之妇𡚒其人，一称妇井、𡚒妇。殷商方国中有“井方”，位于西北。又有地名“井”[④]，大概位于王畿区北部附近的今河北邢台一带[⑤]。前者是敌国，后者为殷诸侯国，善斋藏骨有“勿呼从井伯”，井伯盖指后者之君主。妇𡚒当出身于后者，以其国族为名，再加上女性符号，她嫁给武丁，实系之家族本位为背景的殷王室政治婚姻。甲骨文有“𡚒受黍年”、“妇𡚒呼黍于丘商”[⑥]，可见她又从商王那儿得到过田产和民人，其领地的居民成

① 分见《合集》22044、332、《殷缀》289。
② 《礼记·曲礼下》：“天子之妃曰后。”
③ 张亚初：《对妇好之好与称谓之司的剖析》，《考古》1985年12期。
④ 武丁时甲桥署辞有“井示”（《合集》2666）。
⑤ 井地位近刊，《屯南》2907：“贞刊在井，羌方弗𢦏”。武丁卜辞有“王往刊”（《乙》1057）、“王令刊出田”（《粹》933），又有宗子“子刊”（《怀》965），知刊当为畿内地。羌方侵刊及井，此羌方恐指北部敌国。武丁卜辞有“伐北羌𢦏”（《合集》6628）。然则井地当亦在殷北，与西北方的井方地望有别。
⑥ 分见《合集》6118、9529。

（续表）

妇妥 21562	妇安 《英》211	妇	妇 《殷缀》287	妇 《佚》997		
妇 《明》2339	妇 《怀》1262	妇 《怀》1262	妇 13516	妇 16940		
妇 《存》下62	妇 《存》下28	妇	妇 《英》1770	妇 2813		
妇 《乙》8896	妇 《存》上1043	妇 《殷》补·342	妇 17531			
妇	妇	妇	妇			
妇 北大藏骨	妇 鼎，《录遗》343	妇 《安明》2428				

“好邑”[①]。好、鲁音近义通，盖受名时顾及了妇好在母族时的私名，其中原委，恐与先秦“赐姓命氏”制度有相通之点。

据《左传·隐公八年》云：“天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。”姓的本义是指女子所生子嗣，广其义，由其所生子嗣组成的亲属也可称为姓，具有血缘关系的亲属组织称为姓族。在母系社会，夫从妻居，子女属母族，世系以母方计，是为母系姓族；进入父系社会，则转为父系姓族，然子女虽属父族，原姓族名号却往往仍被延用。氏是姓族的分支，因组织上相对独立而有其自己的名号，氏往往不以单纯血缘组织形式出现，实质上是包括若干异姓甚或不同族系的民族而形成的政治区域性族群集团组织[②]。“赐姓命氏”制度，义指分民、裂土、封国之制，“赐姓”是统治者对受赐者族氏的存在与有关名号的使用，给予法权上的承认，“命氏”则是“胙之土”，承认其所得赖以生存发展的土地、民人及财富[③]。

妇好出身的父系姓族标志是“亚形中画兕形”，早先私名称鲁，当成为武丁王妃后，被本族美称为“后鲁母”，但她另从商王那儿得到封土民人，受名为“好”，尊称为“妇好”或“后妇好”，甲桥刻辞有“妇好入五十”[④]，记她曾向商王提供了50个卜甲，妇好墓出有大量铜、玉、石、骨器以及制作精美的象牙杯，其中铜器总重量就达1.6吨以上，墓内殉人至少有16具，可见她生前拥有极大的权力和财产。由于其领地人口众多，因此不可能属于单纯的血缘家族组织，不是血族的聚居，而是地域性组织。“好”或写作不加女性符号的“子”（见上表），实质上是一种由若干异姓或不同族系的非单一血缘群体组合成的政治区域族群集团组织的共同性族氏名号，与姓族名号是无关的，“好”或“子”是氏名而不

① 《合集》32761。
② 杨希枚：《论先秦所谓姓及其相关问题》，《中国史研究》1984年3期。
③ 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，1990年，19～29页。
④ 《乙》7782。

分恐非血族的聚居，而是不同血缘家庭的复合体。武丁甲骨文有“𡚒”[①]，殷金文有“[illegible]”[②]，均为复合氏名，似可推知妇井领地的性质，乃是一种殷商王朝控制下的非单纯血缘关系的政治区域性社会组织单位。

武丁王妃中另一位妣辛或后辛，据殷墟五号墓的发掘，出有刻“后辛”的石牛一件，带“后母辛”铭的铜器5件，带“后鲁母”铭的铜器26件，带“妇好”和“好”字铭的铜器109件及2件大铜钺[③]。这为认识商代妇名命名的社会学意义，提供了极有价值的考古学依据。

李学勤先生认为，妇好、后辛、后母辛、后鲁母实指一人，即后来祀谱中称为妣辛的武丁之妃。妇是亲属称谓，本义是子妇，乃对夫之母而言，又引申为妻子。后指王后。妇好的好是名，鲁母是妇好的字，鲁读为巧，巧、好韵同义近，《释名》：“好，巧也”，名与字合拍。他又认为，后母辛组铜器是武丁子辈专为已故妇好铸作的，后鲁母组铜器可能出自妇好母族，其母族的标志则为“亚形中画兕形”，见传世品“后鲁母”铜觚[④]。由此说来，鲁似为妇好在母族时的私名，后因做了王妇，故在母族被尊称为“后鲁母”。然在商王室一方，另有“后妇好”尊称（见上表），通常则称为“妇好”或“好”。后辛、后母辛、妣辛是其死后致祭选定。妇好的得名实因受之商的封赏土地民人而命之。武丁时甲骨文有“贞[illegible]方于好𠂤”[⑤]，[illegible]方为殷西北敌国，好当为妇好的受封领地，应属西北边境的军事要地，因非农田区，故少见“受年”的卜辞，但有“登妇好三千”之辞，在妇好领地征集如此众多的兵员，则好地总人口恐有万人以上（见第二章二节）。四期又称之为

① 《合集》4416。
② 尊，《录遗》189。
③ 中国社会科学院考古研究所：《殷虚妇好墓》，文物出版社，1980年。
④ 李学勤：《论“妇好”墓的年代及有关问题》，《文物》1977年11期。
⑤ 《合集》6153。

2. 妇尹——后尹、尹后、伊后[①]　出身国族可能为“尹方”[②]。
3. 妇豕——豕后
4. 妇辛——后辛
5. 妇庚——后庚
6. 妇爵——爵后
7. 妇鱼——后鱼[③]
8. 妇娥——后娥[④]

此外又有后犬、后衍、后𠂤、后  、后  、屃后、醅后等7位[⑤]，合入祀三妃，至少有18妻。

商代权贵多妻制有其深刻的社会原因和政治原因，此点下节将专加讨论，举其概要，即《礼记·郊特牲》所云：“娶于异姓，所以附远厚别也。”多妻主要来之别族，固然因于人类生育的优生认识，但多妻背后的各自家族，是当时社会结构的重要组织细胞，贵族多妻制恰能积极起到加强各方之间有机联络的社会作用。若视一夫娶多妻纯粹出乎私欲，则未免把这一社会现象看得过于简单化了。胡厚宣先生曾指出，商代一夫多妻的重要原因，并不在心理学的目的，最要者是为家族之永继，在生物学上则为生子有后，在宗教意义上是为“广嗣重祖”，“上以事宗庙，下以继后世”（《礼记·昏义》）。并又引《白虎通义·嫁娶篇》：“天子诸侯一娶九女何？重国广继嗣也。”[⑥] 此为不移之论。

商代一般贵族的多妻制，常关系到其家族或整个族氏的存立和势力的消长，而商王的多妻，更在于“重国广嗣”。凡娶妻最多的商王，也正是国力最鼎盛时期。《尚书·盘庚上》云：“施实德

① 分见《合集》22083、《屯南》768。
② 《前》4·41·1。
③ 分见《合集》3096、29700。
④ 分见《合集》3006、21068。
⑤ 分见《合集》11972、19212、22226、10936、20098、21805、6057。
⑥ 见前揭胡厚宣文。

是姓。“好”或“子”受名于商，四期甲骨文有“好邑”，意味着商王在法权上确认了受赐者族氏的存在和氏名的使用，这正带有“胙之土而命之氏”的意义。“好”是受赐者的族氏名号，与妇好在出身族的私名“𡍮”音近义通，表明这一政治区域族群组织中，作为贵族统治集团的核心家族，来之妇好本族的力量，有着不可忽视的影响机能，但这毕竟与“礼妇人称国及姓”[①]，是有本质的区别的。

根据以上考察，回过来看前二表统计出的184个妇妣名，则其命名规律主要有以下几项内容：

一、妇名的命名与商代家族本位的婚姻形态有密不可分的关系，一般均受之于夫族。

二、妇名受之于商者，凡持有领地封邑者，其族氏组织结构比较复杂，具有政治区域性族群集团组织的性质，形式上表现为以地命氏，以邑命氏，由此可能出现妇有数代共名现象。

三、持有领地封邑的妇，命名以母族名为本者，邑内主要贵族家族组织有为母族之分支。

四、妇在母族或有私名，出嫁后夫族常重新命名之。然夫族亦有沿用其私名称妇，凡此类妇，恐持有领地田产者不多。

五、凡王妇，或以特定身分字“后”相称。

六、用于死称的妣名，包括部分妇名，大抵袭自生称。至于用十干称“后”称“妣”称“妇”者，则均为死后致祭选定。

据以上几项，武丁时甲骨文中尚有以下诸妇可知为王妃：

1. 妇庞——庞后、龚后、后龚[②] ——妣甲嬉领地封邑：庞田、庞、龚、邑龚[③]。

① 《史记·周本纪》索隐。
② 分见《合集》14814、14815。
③ 分见《屯南》2409、《粹》1214、《丙》3、《合集》7861。

侁读曰莘）。有侁氏不可。伊尹亦欲归汤，汤于是请取妇为婚。有侁氏喜，以伊尹为媵送女。

这桩婚姻，汤娶了有莘氏之女，在促进商族与有莘氏交好关系的同时，又巧妙得到对方媵臣伊尹。以伊尹之贤，而被“汤举任以国政”[①]，后为商国的壮大作出了贡献。婚姻缘出强国得人，可见家族本位的婚制是贵族政治婚姻的社会基础。这一婚制，打破了封闭地缘的空间，促进了族与族间的交往联络和人口的流动，对于社会构成新秩序的调整和充实，是有深层的政治运作效应的。

殷商王朝与异族方国间的政治联姻，甲骨文中屡见不鲜，如：

……取女……（《京津》1019）
取干女……（《合集》21457）
取信女。（《合集》676反）
取乂女。（《甲》2287）
其取后女。（《粹》1251）
乙亥卜，取妝女  。（《屯南》2767）
己酉卜，贞取妇奏。（《合集》19994）
己酉卜，贞取妇婞。（《京津》2013）
今旻取妇尹于龠。（《续》5·22·2）
……争，贞取汰妾。（《合集》657）
丙戌卜，争，贞取效丁人嬉。（《林》1·21·12）

甲骨文中“取”字用法颇多，上述诸辞中的“取”，当读如《易·蒙卦》“勿用取女”和《咸卦》“取女吉”，以及云梦秦简《日书》简812“以取妻，男子爱”、简984“取妻多子”的“取”，意同娶。《礼记·郊特牲》云：“取于异姓”，唐陆德明《经典释文》谓：“取一作娶。”凡言“取女”，或兼记女子所出族氏国名，其命名规律，见上节所论。且再择“取干女”为例析之。殷商青铜器有

① 《史记·殷本纪》。

于民，至于婚友”，婚友乃是与商族世代有着婚姻关系的各族氏或家族集团，是商代国家组织的基盘，婚友愈多，基盘愈固。武丁娶妻最多，当此之际，国力最盛，他本人也被商人誉为“大京武丁”[①]，看来他在治国方略上利用这种多妻婚制是大收成效的。

三　贵族的政治婚姻

商代流行的族外婚，夫妻的“生育之家”，通常只能依附于父家长制下的家族组织群体而存立，像后世以个人本位为特征的“昏时行礼故曰婚，妇人因夫而成故曰姻”[②] 的婚姻形态，还不曾真正形成。受血缘亲族集团系统的支配，婚姻主体的男女配偶每降到次要位置，而宗族与外姻的亲属关系显得尤为重要，犹如《说文》所云：“婚，妇家也”，“姻，婿家也，女之所因，故曰姻”，当时的婚姻是以家族为本位。“婿之父，妇之父，相谓曰婚姻”[③]，由此直接导致其宗亲和姻亲两大亲属集团的社会力量整合，产生十分有效的凝聚作用。所谓“古者婚姻为兄弟”[④]，揭示了这方面的实质性内容。因此，商代族氏组织的权贵，常利用这种婚姻制度，追求其更高的政治目的。

商族开国之主成汤，即有过这类政治婚姻。《天问》中有一节发问：

成汤东巡，有莘爰极。何乞彼小臣，而吉妃是得？水滨之木，得彼小子，夫何恶之，媵有莘之妇？

旧注谓是“汤东巡狩，至有莘国，以为婚姻”之事。成汤与有莘国联姻，有其初衷，《吕氏春秋·本味》作了追述：

（伊尹）长而贤，汤闻伊尹，使人请之有侁氏（高诱注：

① 《屯南》4343。
② 《白虎通·嫁娶》。
③ 《诗·小雅·我行其野》疏。
④ 《尔雅·释亲》。

“  ”字“徽识”①，甲骨文有“出于  ”②，又写作  、  等形③，即干字之异写，为商代古国族名，址在今河南濮阳市东北，周灭殷后，其国被迫东迁苏北淮水流域一带，称为干若邗国，至春秋时代为吴国所灭④。商与干国联姻，密切了干国对商王朝的政治隶属关系。干国君长一度出任为商王朝的武官“戍”，甲骨文有“戍干”⑤，殷墟王陵区武官大墓的墓主祖庚配偶母已，有干国君长率其部分族人相殉⑥。可知商干之间有着非同一般的特殊关系，已经越过了“非类非族”的社会观念的障碍，这种关系乃是基于以家族本位婚姻为中介而形成的。殷商王朝与各地族氏方国的通婚，已成为其羁縻和实施其国家统治的重要政治手段。

当时，臣属于商的各地族氏方国，亦每主动嫁送女子与殷商王朝，用结姻亲的方式，稳固双方的政治关系。甲骨文有云：

丁巳卜，  ，贞周氏嫊。

丁巳卜，  ，贞  氏。（《合集》1086正）

庚寅卜，  ，贞吴氏角女。（《合集》671正）

执其氏妊。（《合集》1087）

行弗其氏女。（《合集》674）

贞亦不氏嬉。（《乙》2285）

氏字有进贡性质，氏女、氏某女，是向殷商王朝贡纳本国族或本地域领属某族氏之女。氏女之周，甲骨文有“周侯”、“周方”、“令周”⑦，知为殷商臣服方国。氏女之  ，它辞有“以众入山”⑧；

① 见《三代》14·7·1，15·13·10。
② 《合集》28145。
③ 见《苏联》71，《合集》17917。
④ 别详拙作：《商周干国考》，《东南文化》1993年5期。
⑤ 《安明》2132。
⑥ 别详拙作：《殷墟武官大墓的年代和性质》，《文博》1988年1期。
⑦ 分见《甲》436、《乙》3536、3306。
⑧ 《掇》1·410。

吴，有“使人于吴”①；是知为两族氏名。执，传世殷器有“执”字“徽识”铜觶②，石家庄地区曾出土带执字“徽识”的铜爵③，甲骨文有“令执氏人田于姦”④，可见是与商关系甚密的国族名。行，甲骨文中有“令行”⑤。亦，铜器“徽识”有“  ”⑥。凡此族氏方国，向“大邦”商国嫁送女子，有的出自政治义务或自愿，但有的则迫于王威。它辞有云：

呼取女。

呼取女于婺。（《合集》9741正）

呼取  。（《乙》6948）

呼取郑女子。（《合集》536）

“呼取”有强制命令意味，即所谓“君取于臣谓之取”⑦，与单言“取某女”有区别，可能因王者的贪恋女色，或女方势单力薄等等原因，才有此政治强迫婚姻。如《殷本纪》载商末纣王，“好酒淫乐，嬖于妇人”，“九侯有好女，入之纣，九侯女不熹淫，纣怒杀之。”《国语·晋语一》谓：“殷辛伐有苏，有苏氏以妲己女焉。”这类嫁女，完全受制于商王横加淫威，迫于时势，女方族氏不得不然。

殷商王朝娶女，有时是王者自娶。武丁时甲骨文有云：

甲戌，余卜，取后。

甲戌，余取后。（《合集》21796+21797）

后为王后，余当是武丁自谓。这是王自卜娶女为后之事。又有：

贞弗乍王妻。（《合集》5450）

这是卜问某女能不能作王妻。又有：

① 《天》42。
② 《三代》14·33·9。
③ 《藁城台西商代遗址》，178页。
④ 《京人》269。
⑤ 《金》618。
⑥ 《录遗》548。
⑦ 《韩诗外传》卷五，第三十四章。

辛未卜，王妇。

辛未卜，王勿妇。（《合集》4923）

辞中的妇字均用作动词。是卜问某女是否可以娶来做王妃。但有时则是商王为子辈娶妻，武丁时王族卜辞有云：

己卯卜，扶，三子取。（《京人》3088）

有时是商王为朝中要臣娶异族女子，王实际上为主婚人。武丁卜辞有：

己卯卜，王，贞雀受妩。（《合集》4156）

商代方国有“龙方”[1]，妩盖其国女子。雀是武丁时重要臣正，它辞有“王飨雀”、“王惟雀配”[2]，可见雀的政治地位十分尊隆。由王主婚，雀娶了妩。所谓“受”，这里有承受王恩的意义，是知婚姻亦为商王笼络臣下的手段。

就殷商王朝来说，不只娶女于别族，也将本族女子外嫁。《易·泰卦》有云：“帝乙归妹，以祉元吉。”王弼注：“妇人谓嫁曰归。”又据《诗·大雅·大明》云：“大邦有子，俔天之妹，文王嘉祥，亲迎于渭。”大邦即《书·召诰》之“大邦殷。”商王帝乙与周文王年代相当，“帝乙归妹”是商王将王族少女远嫁周族文王之事。这一政治婚姻显然是帝乙想用血缘纽带维系商周之间的臣服关系，即《左传·隐公十一年》所谓“如旧昏媾，其能降以相从也。”

就商代各地的国族来说，娶女于别族的政治婚姻亦屡见不鲜。如周族的古公亶父与大姜联姻，《诗·大雅·绵》述其事云：“古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下，爰及姜女，聿来胥宇”，娶了大姜之女为妻。其子王季又与任姓挚国联姻，《大雅·大明》云：“挚仲氏任，自彼殷商，来嫁于周，曰嫔于京，乃及王季，维德之行，大任有身，生此文王”，娶了商诸侯挚国之女大任为妻。王季子文王先娶商王朝女子为元妃，后又与有莘国联姻，亦

① 《乙》5340。
② 《京人》3076、3157。

见《大明》：“缵女维莘，长子维行”，旧注：“缵，继也；莘，国名；长子，长女，大姒也；行，嫁。”是文王又娶莘国之女大姒为次妃。四次联姻，为周族的安定、发展和壮大，无疑带来了莫大好处。其中，文王的两次联姻，不仅使周族“丕显其光”，而且“则百斯男”，子孙人丁济济，为后来武王的“燮伐大商”，打下了坚实基础。

总之，以家族本位为特色的商代贵族政治婚姻，因社会组织结构形态强调了大邦商国王权和各地方国、族氏或家族男性权贵亦即父权家长制的突出作用，故在有效整合依婚姻关系而产生的宗亲和姻亲两大亲属系统的力量联络中，宗亲统治每每占据支配地位。这与夏代贵族政治婚姻略有不同，夏代立国之本是利用婚姻方式团结诸族，由于由来已久的氏族组织结构还相当强，依婚姻关系形成的王室血亲集团中，以妻族为一方的家室群体，在这种社会亲属关系中往往具有举足轻重的地位。夏商婚姻形态的区别，固乃时代嬗变之使然。

商代贵族婚姻，娶女和嫁女，有王朝与各地族氏方国间的，有族氏方国与族氏方国间的，有各家族间的，有以王朝为中介而各族氏、家族或方国间的等等，形式有单向娶女或嫁女，也有双向互见，体现了多层次、多方位和错综复杂的特征。不同国族间的政治联姻，是当时家族本位的族外婚制高度发展的产物。《礼记·郊特牲》所谓“娶于异姓，所以附远厚别。”这“厚别”，自是氏族社会以来人类在生理学方面对“男女同姓，其生不蕃”①的优生认识。这“附远”，则因之“婚姻为兄弟”，后为统治阶级的政治利益而服务，如《国语·鲁语上》云：“夫为四邻之援，结诸侯之信，重之以婚姻，申之以盟誓，固国之艰急是为”，《诅楚文》云：“缪力同心，两邦若一，绊（系）以婚姻，袗以斋盟”，说得再明白不过，然则商代贵族政治婚姻，也正以“附远”为主要目的。这

① 《左传·僖公二十三年》。

一婚姻制度，尤重于社会关系的利害权衡，冲击着血缘封闭地域组织的空间，在再构社会政治新秩序方面，确曾发挥过一定的作用。

第四节　家族支配下的婚姻运作礼规

一　婚娶礼仪

商代族氏墓地的墓葬，从考古发现看，半数以上不见“死则同穴”[1]的夫妻合葬现象，推测当时相当一批族氏一般平民，生前并无专门配偶，更谈不上会有什么个体婚姻家庭。《周礼·地官·媒氏》说的“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。”社会习俗约定，一年中的某个特定季节，男女可以自由结合而不受制约，这种非固定性的男女临时婚媾，可能主要在这部分人们中流行，既然称“奔者不禁”，应在异族间进行。《诗·卫风·有狐》毛序云：“刺礼而多婚，会男女之无夫家者，所以育人民也。”猜想非婚生育为商周所习见，人口的蕃殖是通过“会男女”实现，对这相当一批平民来说，也就无所谓婚娶礼仪。

但是贵族婚姻自当别论。《礼记·昏义》对上古贵族婚礼作有规范化表述：

> 昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之。是以昏礼，纳采、问名、纳吉、纳徵、请期，……。

其在《郊特牲》、《仪礼·士昏礼》等古代文献中均有类似说法。吕思勉先生曾就上古婚姻六礼作了董理，其云：

> 纳采，亦曰下达，男氏求昏之使也。
>
> 女氏既许昏矣，乃曰：“敢问女为谁氏。”谦，不必其为主人之女也。时曰问名。纳采问名共一使。

① 《诗·王风·大车》。

> 既得许，归卜之于庙。时曰纳吉。
>
> 卜而得吉，使告女氏。时曰纳徵，亦曰纳币。纳币以玄纁束帛，俪皮，即今之订昏也。
>
> 订昏之后，乃谋吉日。吉日男氏定之，然必三请于女氏，女氏辞而后告之，示不敢专也。时曰请期。
>
> 及期，父亲醮子而命之迎。女氏之主人，筵几于庙，而拜迎于门外。壻执雁入，揖让升堂，再拜奠雁。舅姑承子以授壻。降出，御妇车。御轮三周，先。俟于门外。妇至，壻揖妇以入。共牢而食，合卺而酳。时曰亲迎。①

如此繁缛的婚姻礼节，若简言之，大略如《荀子·富国》所述，“男女之合，夫妇之分，婚姻娉、内、送、逆”，即由议婚、订婚、迎亲、结婚四种程式合成。商代贵族婚姻未必会臻至如此规范系统，但其中的礼仪内容，在当时的社会生活中，却多多少少已经存在，下面试作考察。

（一）议婚。议婚为纳采、问名之礼。甲骨文有“取女”、“勿取女”的对贞，如：

> 辛卯卜，争，呼取郑女子。
>
> 辛卯卜，争，勿呼取郑女子。（《合集》536）

此等正反卜问娶女，即含有咨商婚事的性质。《礼记·昏义》云：“礼之大体，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。”商代贵族婚姻以家族本位为主体，娶于异族，意向一出，“男女无媒不交”②，应有媒妁牵针引线，往议于对方家族。“取妻如何，匪媒不得”③。传说成汤的婚事，即“使人请之有侁（莘）氏，……请取妇为婚”④。甲骨文恒见“使人于某”，其中容或有关涉议婚者。如：

> □寅卜，㞢，……使人……娥……（《合集》12500）

① 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，1982年，267～268页。
② 《礼记·坊记》。
③ 《诗·豳风·伐柯》。
④ 《吕氏春秋·本味》。

> 己□卜，使人妇伯纾。（《乙》9085）

这大致是遣使者往女方家族，与其家族之长（如伯纾）议娶女事。娶女有媒，女方家族嫁女于殷商王朝，亦有使者来说合，如：

> ……来妇使……（《前》7·21·5）
>
> ……归，者女来，余其比。（《丙》25）

《说文》：“归，女嫁也。”《公羊传·隐公二年》云：“妇人谓嫁曰归，何？云：妇人生以父母为家，嫁以夫为家，故谓嫁曰归。”上举卜辞的归字，盖亦指嫁女之事。又据《国语·楚语下》云：“合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚”，韦昭注：“比，亲也。”卜辞“余其比”，比当用此义。大意谓女方家族有媒来说合嫁女，商王表示愿意比亲。可知商代议婚，是由男女双方家族作主，有此意向，则遣使说合，而男女当事者是没有个人选择对象的自由的。

（二）订婚。订婚为纳吉、纳徵之礼。商代议婚，当已含有订婚的意义。取女之卜，卜以求吉。它辞有“告于大室”、“告于南室”、“告于血室”、“告于祖某”、“告于多高妣”① 等等，反映了求吉告庙之礼。下辞有云：

> □□卜……听竹取……占惟……（《合集》20229）
>
> 贞王听惟女，告。
>
> 贞翌庚寅，王告。
>
> 贞王于甲午告。（《合集》1051正）

听有听闻、听治之义②。《尚书·洪范》：“四曰听”，孔疏：“听者，受人言、察是非也。”《荀子·王霸》：“要百事之听”，杨倞注：“听，治也。”据甲骨文有“妇竹”③ 一名，乃竹族已出嫁女，此“听竹取”，谓受听与竹族之通婚娶女事。“王听惟女，告”，盖王听治订婚而告庙纳吉，然必得卜选一吉日而告之。

① 分见《英国》2082、《合集》24938、25950、1586、2383。
② 于省吾：《释听》，《甲骨文字释林》，中华书局，1979年，84～85页。
③ 《合集》7384。

（三）请期。请期是谋婚姻吉日之礼。商代谋吉日不必非由当事男方家族选定，通常以势力强盛一方择之，有时是由女方家族选定。如商王朝嫁女，总是先行占卜灾祥和婚期。

甲骨文有云：

> 婐往，其有祸。（《合集》21306）
>
> 贞女往。在正月，在自休。（《合集》24262）

往有嫁义，《尔雅·释诂》：“嫁，往也。”这是商王朝为嫁女预卜其灾祥。有迹象表明，不论嫁女，抑或娶女，谋吉日每由商王朝一方择之，月份大都定在二月：

> （1）丁未卜，争，贞将寮于妣女𠂤。二月。（《合集》10084）
>
> （2）贞妹其至，在二月。（《合集》23673）
>
> （3）丙午卜，今二月女至。（《合集》20801）
>
> （4）王占曰：今夕其有至惟女，其于生一月𠂤。（《合集》10964）

（1）辞之将字，有嫁送之义。《诗·召南·鹊巢》云：“之子于归，百两将之”，毛传：“将，送也”，记诸侯嫁女，有百车送之。又《小雅·无将大车》，郑笺：“将犹扶进也。”这次殷商王朝的嫁送女子是在二月。（2）～（4）辞的“妹其至”、“女至”、“有至惟女”，是言女子嫁至商。《尔雅·释诂》邢疏：“至为嫁。”自商言之，则为娶女。（4）辞的“生一月”当指下一月，即二月，因同版另有两辞对贞：“辛亥卜，内，贞今一月酉退化其有至。贞酉退化其于生一月有至。”“今一月”与“生一月”对文，前者为本一月，后者为未来一月，实指二月。凡此嫁女或娶女，均在二月。《大戴礼记·夏小正》云：“二月，……冠子取妇之时也。”两者一致，饶有兴味。不知如此谋吉期，是否缘自“中春之月，令会男女”之古俗。

商代婚姻所谋吉日，又每以丁日为多，除上举（1）辞之丁未外，又如：

它辞又有“伕子”①，此为“伕多宰”，推测媵者的社会身份不会太卑。如伊尹，《墨子·尚贤中》称他是“有莘氏女之私臣”，《韩非子·难言》称他“身执鼎俎为庖宰，昵近习亲。”多宰当为殷商王室的家内近臣，因嫁女于柄族而被选作媵臣，既称多宰，就不止一位。此次嫁女，卜日在丁巳，又为上述婚姻之请期每逢丁日增一例证。

殷商王室嫁女有媵，男方娶女则要亲迎。《礼记·坊记》云：“昏礼，婿亲迎。”甲骨文有云：

庚午卜，，贞呼𡍮王女来。（《丙》66反）

甲辰卜，㚔，贞𡍮我妹。

贞𡍮我妹。（《合集》19139甲、乙）

𡍮有开启、导引之义。“𡍮王女”、“𡍮我妹”，当指王室嫁女而男方前来迎接导引。它辞又有：

贞呼  途子媧来。

贞勿呼  途子媧来。（《合集》10579）

途乃道途，此用作动词。子媧应是殷商王室女子。这是贞问是否呼  前来亲迎新妇。

同样，殷商王室娶女，也要逆迎，如：

癸亥卜，于丁巳夕往逆。

 ，逆女。

 ，𦎫  。

 。𦎫  。

 ，𦎫  。

先曰：𦎫  。

使人。（《合集》22246）

这是一组有关武丁时王室娶女逆迎婚礼的卜辞，反映内容难能可

① 《合集》21520。

乙酉卜，宾，贞翌丁亥将妇妊。（《京人》53）

甲戌卜，内，翌丁丑雀女幸。（《合集》5828）

丁巳卜，，贞周氏嫁。

丁巳卜，，贞戠氏。（《合集》1086正）

丁酉……执弗其氏妊。（《续》5·19·8）

《夏小正》谓“丁亥者，吉日也。”《吕氏春秋·仲春纪》云：“上丁，命乐正，入舞舍采，……中丁，又命乐正，入学习乐。”《仪礼·少牢馈食礼》云：“来日丁亥，……以某妃配某氏。”两周金文中有以丁亥为吉日之代词①。商代谟吉日不限为丁亥，六十干支纪日中有谟丁丑、丁亥、丁酉、丁未、丁巳（丁卯未见）者，且均是实指。可知当时已视丁日利行吉事。然则婚姻之请期，商人大都是选择在二月的某个丁日。

（四）亲迎。亲迎为迎亲、结婚之礼。《通志·二十略·礼略篇》有云：“夏氏亲迎于庭，殷亲迎于堂。”此说今已难考，可知者是商代婚姻，嫁有媵，娶有迎。《尔雅·释言》：“媵，送也。”《左传·成公八年》云：“凡诸侯嫁女，同姓媵之。”或谓“媵者必娣侄从之”②。此乃后制。媵最初是指女子出嫁，其家族出人陪送而入之男方家族，“凡送女适人者，男女皆谓之媵”③，可视为女子的陪嫁财产。商初有莘氏嫁女成汤，就曾以私臣伊尹媵女，见上节所述。甲骨文有字，从女从二手，像抬送一女意，或谓即《说文》：“伕，送也，从人𠂤声。吕不韦曰：有侁（莘）氏以伊尹伕女。”段注：“伕，今之媵字。”④ 武丁卜辞云：

丁巳卜，伕多宰于柄。

丁巳卜，勿伕多宰于柄。（《合集》585正）

① 庞朴：《“五月丙午”与“正月丁亥”》，《文物》1979年6期。

② 《诗·大雅·韩奕》，郑笺。

③ 《诗·小雅·我行其野》，孔疏。

④ 参见郑慧生：《卜辞中贵妇的社会地位考述》，《历史研究》1981年6期。又：《伊尹论》，殷墟甲骨文发现90周年国际学术研讨会论文，1989年。

□□卜，辛丑见女。（《合集》19973）

王占曰：见，辛……女不……（《合集》17675）

见当读如覲。《诗·小雅·车舝》云：“觏尔新昏，以慰我心”，《裳裳者华》云：“我觏之子，我心写兮。”郑笺：“觏，见也。”此“辛丑见女”，似指男女新婚后夫族长辈见新妇之礼。

《礼记·郊特牲》又有“昏礼不用乐”、“昏礼不贺”之说，吕思勉先生以为是劫掠婚之遗迹①。商代如何，已难核与否。

现在不妨对以上钩沉作一归纳。

大略说来，非婚生育在商代似较普遍，主要见之于平民阶层，构成社会演进过程中遗留的一大习俗，实乃经济发展形态所使然。

商代贵族婚姻受崇神思想支配，求吉之卜贯穿终始，然婚嫁形式渐趋礼仪化，婚姻“中于人事”②。议婚、订婚由当事男女双方家族基于各自的功利目的而合好，有使者为之媒妁，男女本人无选择对象之自由。请期谟吉日一般以择于二月某一丁日为多，日期大都由政治实力雄厚一方选定，不限专出男方家族。亲迎之礼，嫁女有媵，娶女有迎。媵用私臣或家族成员，“媵必娣侄”实乃后制。迎有等级规格之异，一般为“婿亲迎”，男先于女，然殷商王室娶女，则以使者往逆。婚后又有长辈见新妇之礼。

二　求生和冥婚

受家族本位支配的商代婚制，有两项重要内容，一项是娶于异族，“所以附远厚别”，这对家族在错综复杂的社会政治力量权衡中自身的安危和生存，甚为要紧，利用婚姻手段，能有效加强家族与家族间的血亲纽带的联结，乃至稳固国与国之间的亲密关系。

① 《先秦史》，267页。

② 《史记·龟策列传》。

贵。逆、𦎫一字。《说文》云：“逆，迎也。”匄有乞求义①。大意是癸亥日占卜，要于54天后丁巳日晚上往迎媧、嬉、娀等几位新妇，为之而请求于神灵，问是否先迎一位名娀的新妇，是派使者去么。

值得注意的是，殷商王室的迎新妇，不是“婿亲迎”，而是遣使者往迎。这与周代诸侯娶妇，使卿出境迎迓，然后为礼②，有其相似之处。如《左传·隐公二年》记鲁国伯姬嫁于纪国，“纪裂繻来逆女，卿为君逆也。”孔疏解释为“尊卑之别也。”恐怕殷商王朝遣使者往迎异族新妇，也主要出于政治上尊卑有别的原因。

相反，各地异族方国娶殷商王朝贵妇，情形就大不一样。上述“呼𡍮王女来”、“呼  途子媧来”，是直接命令男方或婿来亲迎。又如《诗·大雅·大明》述周方伯文王娶商王帝乙之妹云：

大邦有子，俔天之妹，文定厥祥。亲迎于渭，造舟为梁，不显其光。

在经过“文定厥祥”的纳吉、纳徵的订婚之礼后，及期举行婚礼，是由文王亲迎至边境渭上，隆重至极。可见大邦与方国的通婚，大邦始终处于主导地位，亲迎之礼也是有其等级规格之异的。

婚姻的迎迓成礼形式，据《礼记·郊特牲》云：“男子亲迎，男先于女”，“男帅女，女从男，夫妇之义由此始也。”商代似已如之，甲骨文云：

贞不其启委。

贞允其启委。（《合集》7076正）

启有开启、先行意，《诗·小雅·六月》：“以先启行。”“启委”是率先于委女而为之前导。

除此之外，商代婚姻或又有“见女”之礼。甲骨文云：

① 《汉书·文帝纪》：“匄以启告朕”，颜师古注：“匄亦乞也。”又《苍颉篇》云：“匄，乞行请求也。”

② 参见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1981年，228页。

另一项是优生广嗣，夫妻的“生育之家”是父家长制下家族组织的人口再生产单位，子息的众多，直接关乎家族的蕃衍和发展。甲骨文有云：

贞王梦多子祸。（《合集》17383）

贞惟多子飨于庭。（《合集》27647）

……食多子……（《英国》153反）

贞多子其延学版，不遘大雨。（《合集》3250）

……多子孙田。（《合集》10554）

贞赐多女有贝朋。（《合集》11438）

赐多子女。（《合集》677）

贞勿多妹女。（《合集》2605）

贞弗于多小子。（《合集》3267正）

从宏观意义上讲，多子、多子孙、多女、多子女、多妹女、多小子等等，是商宗族组织内部的贵族子息，他（她）们后来有可能分宗立族，而成为各大小宗族之长或宗子之妇。据它辞有称“黄多子”、“兹多子”、“酋多子”、“妇爵多子”①，可知这些子息各有其家族。唯其未成年之前，经济生活和社会教育主要是由家族承担，夫妻小家庭是否已成为一个独立经济单位和教育单位，似乎还谈不上。从王梦多子有祸，到飨食多子，赐以贝朋，异乎寻常的关怀，足以看出家族对子息的重视，和在育幼与消费经济生活方面所起的积极作用。多子延学和参加田猎活动，当是未成年前的习文练武，也是有意识为本家族培养今后能够“上以事宗庙，下以继后世”②的下一代人。广嗣以使家族永继，促使家族对于婚配男女的生育过程始终加以干预。商代子孙观念的流行，亦是基于家族本位而展开。这在宗教领域中对生育之神的崇拜上有其明显的反映。

① 分见《合集》3255正、11006正、22297、22323。

② 《礼记·昏义》。

商代有祈子求生之俗，但没有统一的所祈之神，就商族而言，早先乃视玄鸟为生育之神。《诗·商颂·玄鸟》云：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”毛传：“玄鸟，乞也。春分玄鸟至，汤之先祖，有娀氏女简狄配高辛氏帝，帝率与之祈子郊禖而生契。”玄鸟生商或玄鸟至之时祈子郊禖，又有说为吞玄鸟卵生子者，《礼记·月令》云，仲春之月，“玄鸟至，至之日以太牢祠于高禖。”郑注：“高辛氏之世，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契。”《史记·殷本纪》亦云：“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃，三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”这是商族尚处于氏族社会时期的史影，人们因不知生育子女起于男女的性结合，而推想于与玄鸟相接触可以有子。玄鸟知候，飞至有时，与“会男女”季节相合，殆其信仰的由来。当时祈子求生多在玄鸟飞归的春季，后世犹延习。《周礼·地官·媒氏》有云：“仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。若无故不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之。”《大戴礼记·夏小正》有云：“二月，……绥多女士，绥，安也，冠子取妇之时也。”显然，后世在春季令未婚者会男女，已婚者祈子，纯出乎立国以人为本，人众则国强①，且已演为一时俗民约，再也不以玄鸟为所祀对象。

其实，晚商时期商人宗族业已不以玄鸟为生育之神，仅仅视为追忆中的祖先标记。甲骨文记商人高祖王亥，亥字或从鸟，写作𪇭，或认为是商族鸟图腾的证据②。王亥是上甲之父，是远古祖先的最后一位，从上甲开始，就进入先公时期，把鸟的标记加在王亥名上，正是观念代变的反映。甲骨文绝不见以鸟为祈子求生对象，求生之事则恒有之：

……卜，争，贞求王生于妣庚于妣丙。二月。（《怀》71）

贞求王生宰于妣庚妣丙。（《珠》30）

贞求王生……于妣庚于妣丙。（《合集》2400）

这是武丁时一事三卜之例。所谓“求王生”，是王求得子，应出于对王妃生育的过问。祈子的月份是在二月，与上述仲春之月玄鸟至而祈子郊禖，完全一致，当非出于偶然巧合，透露了其间演变的轨迹。但所求对象已集中于商宗族几位先公先王之妣，除妣庚、妣丙外，武丁时甲骨文中又见妣壬、妣己、母庚三位：

乙未卜，于妣壬求生。（《乙》4678）

□辰卜，……求生妣己……妇……（《合集》21060）

贞妇好有子。贞祝于母庚。（《合集》13926）

此五位已故女性，在商人心目中已被神化，成为能为本族人口繁衍带来希望的生育女神。这五大女神又统称“五妣”：

戊申卜，求生五妣，于妣……其……（《合集》22100）

武丁之后，求生对象又有减少，主要为妣庚（又称高妣庚）、妣丙（又称高妣丙）、妣己（又称高妣己）、妣庚（即武丁时的母庚，小乙之配）四位，妣壬不见①。据三四期甲骨文云：

乙亥贞，其求生妣庚。

丁丑贞，其求生于高妣丙大乙。

□□□，□□生□高妣庚示壬。

丁丑贞，其求生于高妣，其庚酒。（《屯南》1089）

□辰贞，其求生于祖丁母妣己。（《合集》34083）

可知这四位主宰生育的女神，分别为先公示壬配妣庚、先王大乙配妣丙、祖丁配妣己，小乙配妣庚（不称高妣，以与示壬配妣庚相区别）。疑四妣分主四方，以与当时流行的四方观念相对应，甲骨文有：

己巳卜，王，贞呼弜共生于东。（《京人》3155）

① 商王之配为妣壬者，有大庚、大戊，此妣属谁不明。

① 参见陈奇猷：《吕氏春秋校释》，学林出版社，1984年，68页。

② 胡厚宣：《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1977年2期。

乙巳卜，𢀛西惟妣。

乙巳卜，𢀛北惟妣。（《合集》32906）

《诗·商颂·殷武》云：“商邑翼翼，四方之极，赫赫厥声，濯濯厥灵，寿考且宁，以保我后生。”武丁时生育之神“五妣”，以及后成为四妣的安排，当出于对商邑及周围四方商宗族的永生和子孙后嗣永继的寄托。在商人心目中，这几位妣既能保佑商族的子孙永昌，又能时降灾祸，甲骨文有云：

己未卜，亘，贞惟妣己害妇。（《合集》2844正）

贞妣己弗祟妇。（《合集》2849正）

贞妣己害妇好子。（《东京》979）

贞妣己害母子。（《合集》2675）

癸未贞，今旬有祟，不于妣祸。

癸□□，求生……妻……

于来庚子酒求生。至于多毓。（《合集》34086）

妣所降之祸主要害及宗妇、王妃和子息，针对分布于东南西北四方和商邑的商族家支，也仍以家族为其本位，所谓“𢀛西惟妣”、“𢀛北惟妣”之贞，盖为安宁四方，“保我后生”而求祭于妣之举。

甲骨文所见求生之祭近30例，主要祭仪为酒祭，用牲的组合有：

牡牝（《合集》34079）

一牢（《屯南》750）

牡牝白豕（《合集》34082）

牡三牝一白豕（《合集》34080）

牝牝（《合集》34081）

或以一对公牛、母牛，或以公牛羊相配，或以雌羊、雌豕为对，极注重牲畜的雌雄性别，这可能与人类生育的交感巫术有关，以不相干的雌雄动物象征男女的性状态，幻想通过交感作用而使求生祈子发生作用。

这是商王为王族的昌盛，占问王妃娥是否于壬日分娩产子。从十一月逆推，该女的受孕日期当也在二、三月的祈子月份。有时，商王还为王妃的受孕进行占卜，如：

丁酉卜，宾，贞妇好有受生。王占曰：吉，其有受生。（《合集》13925 正反）

受生是求生受孕之谓。前引妇好有子而祝于母庚，知王的心目中直视王妃妇好的受孕得子，乃受之商族女性祖先生育神的保佑。值得注意者，殷墟妇好墓出有一男女同体玉雕人像，作站立状，一面为男性，大耳粗眉，耸肩，双手放胯间，膝部略内屈，裸体，另一面为女性，弯眉小口，双手抚下腹，裸体，性器均甚分明。原物下有短榫，可能是嵌插在某种棒状器上的①。男女两性同体人像在史前考古和民族调查材料中发现甚多，据说与生育巫术有关，用两性接触的艺术形象，通过巫术的交感作用，以影响人类的繁殖②。妇好墓的男女同体玉人，似亦具有这类性质，可能就是祈子求生或受生有子之祀的圣物。

然生育毕竟是男女性结合的产物，商代人对此已有充分认识，只是心理意念不断对理性感受进行调和，故有求生、受生之祈。统观甲骨文求生、受生的卜日，凡乙日 2 例，丙日 1 例，丁日 4 例，戊日 2 例，庚日 3 例，辛日 5 例，癸日 3 例，不明 10 例，大致为二连日中隔一间休日，即：(甲)、乙、丙、丁、戊、(己)、庚、辛、(壬)、癸，其中丁、庚、辛、癸为四个热日。这样的安排可能具有生理学意义，也包含着家族对本族男女婚媾性行为方式作出的干预。事实上，甲骨文反映出商代家族长辈或男婿已能对女方预产期作出比较准确的推算，就是很好的说明。

商代父家长制下的族外婚，受家族本位的支配，女子外嫁，即为男方族氏或家族成员，人丁兴旺有赖妇的多产多子，故决不轻

① 《殷虚妇好墓》，153～154 页，又彩版二五。
② 参见宋兆麟：《生育巫术对艺术的点染》，《文博》1990 年 4 期。

求生的目的乃出于长辈对生妇是否受孕怀子以求家族人口蕃盛的关注，故甲骨文有云：

贞有子。（《合集》13517）

辛卯卜，王有子。（《合集》20046）

乙亥卜，自贞。王曰：有孕，嘉。扶曰：嘉。（《合集》21071）

这是商王为王室是否得子的过问。另外又有大量直接关系某妇有子无子的卜问，如：

贞妇井有子。

贞妇井毋其有子。（《合集》13931）

妇好有子。四月。

妇好毋其有子。（《合集》13927）

贞妗有子。

贞妗亡其子。（《合集》10935）

卜问及的还有妇娘、妇嫜、妇妹、妇侗、妇媟、雷妇等等，不备列，月份一般在二、三、四月，大抵属于阳气旺盛的春季。“有子”、“毋其有子”、“亡其子”，正反对贞，盖为祓除女子不育而卜。《诗·大雅·生民》云：“克禋克祀，以弗无子。”毛传：“去无子，求有子，古者必立郊禖焉。”郑笺：“弗之言祓也，郊禖以祓除其无子之疾。”甲骨文中为妇人求有子，去无子，亦在与郊禖相关的几个月份，大概在习俗观念上有相近之点。它辞有云：

辛酉卜，妲求有生。（《合集》22099）

贞执𡚴生。（《合集》13924）

妲、执均女子名。求有生，即求孕有子。𡚴字像一人跪而祈求，𡚴生义同求生，意义同如“克禋克祀，以弗无子。”

出于对子孙繁殖的祈求，商代家族对妇人的生育过程的干预是屡见不鲜的，有关“妇某娩”、“妇某毓”的卜辞难以尽数。如：

己酉卜，王，后娥娩，允其于壬不。十一月。（《合集》21068）

名子是为子息命名，乃婚姻家庭运作的展开。母系婚制，血统从母亲方面确认，子女命名，出自母方氏族，而尤著属于女子。如《殷本纪》称：“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，……见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”旧注：“以其父微，故不著名。”其实，此乃母系氏族外婚制，生父既难确定，“不著名”自在情理之中，子辈的命名，系出母方氏族。

父系家庭或家族，世系据男方确定，为保证父系血统的纯洁，名子必得承认而后名，如《周本纪》谓：“周后稷，名弃，其母有邰氏女，曰姜原，……姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者，居期而生子，以为不祥，弃之隘巷。……初欲弃之，因名曰弃。”弃子又复收养而命之名，是已得到父系家庭或家族在血统上的认可。

故名子的主方，与婚姻家庭形态紧相关联，而在父权制时代，子息的命名，几乎无不成为父权家长制下男性长辈的一大权威所在。据《礼记·内则》，名子礼仪有以下内容：

三月之末，择日，……妻以子见于父，……父执子之右手，咳而名之，妻对曰：记有成。

世子生，则君沐浴朝服，夫人亦如之，皆立于阼阶，西向，世妇抱子升自西阶，君名之乃降。

适子庶子见于外寝，抚其首，咳而名之。

公庶子生，就侧室，三月之末，其母沐浴朝服见于君，摈者以其子见，君所有赐，君名之。众子则使有司名之。

凡父在，孙见于祖，祖亦名之，礼如子见父。

可见，名子礼仪，是以“父子之亲，夫妇之道，长幼之序”① 为其

① 《新语·道基》。

易弃离，不仅干预其生育，为之求生受生，祓除无子之疾，而且死后或与夫同穴合葬、异穴并葬，或厝之族墓地，始终视为族氏或家族内一笔重要财产。所谓男子出妻的“七出”，即“无子，一也；淫泆，二也；不事舅姑，三也；口舌，四也；盗窃，五也；妒忌，六也；恶疾，七也”，① 还不曾产生。甚至又有为妇冥婚的，如：

贞惟唐取妇好。

贞惟大甲取妇。

贞惟祖乙取妇。

贞妇好有取上。

贞妇好有取不。（《合集》2636 正）

惟大甲取妇。

贞惟祖乙取妇。

惟父乙。

贞惟妇好有取上。

贞妇好有取不。（《库》1020）

武丁之妃的妇好，在其死后又可充当成唐、大甲、祖乙、小乙等先王的“冥妇”。这与长辈对后辈子媳滥施淫威有别。冥婚观念实基于家族本位的婚制现实，娶于异族，广嗣优生，利于族氏家族人口的繁衍，然“非我族类，其心必异”的社会意识，照样适用于所娶之妇，“如旧昏媾，其能降（心）以相从也”②，婚姻以收妇心，何尝不可再行于鬼神的另一世界。“妇好有取上”，又做商王族先王的“冥妇”，一则是针对族排他性的权宜安排，而就现实世界言，同时也着意于进一步加强赖政治婚姻维系的商王族与异姓家族的血亲纽带。这与商族以已故王妣为求生祈子的生育女神，其神位配序已与国家形态下的四方观念相对应，用意是一致的。

① 《仪礼·丧服》，贾疏。
② 《左传·隐公十一年》。

内在要质，在父权家长制社会，每构成强化父亲宗亲观念的一种形式，而直系与旁系之分，长幼之分，嫡庶之分，在命名的礼仪规格上，也是有所区别的。简言之，《礼》书所述名子之俗，无非是："子生三月，父亲名之；既冠而字之，成人之道也。"①

夏代名子之俗，史传有闻。《尚书·皋陶谟》云："启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。"伪孔传释为是禹"不暇子名之。"《列子·杨朱篇》亦称禹"惟荒度土功，子产不字，过门不入。"《夏本纪》称禹"生启予不子，以故能成水土功。"《正义》注云："禹辛日娶，至甲四日，往理水，及生启，不入门，我不得名子，以故能成水土之功。"这则史影中的禹"名子"，当内蕴着禹对父子血统关系的确认，名子得由父亲定之，与禹所处的由父系制向父权制高级阶段过渡时期紧相一致。然应注意者，夏代的名子，似乎在子生下以后不久即为之取名，名与字相兼，无所谓子生下后先取名，到冠礼成人时再取字。名子或字子无别，无非是肯定父对子的乳养关系和宗亲意义上的亲爱之心。《康诰》云："父不能字厥子"，疏云："字，爱也。"又《说文》云："字，乳也。""生启不子"和"子产不字"，知子亦可读为字，均用作动词，属于同时性为子息命名，内在意义是相同的。

由此看来，早先的名子，是婚姻家庭或家族的长辈替子息取私名，名子的时间大抵在子息生下后不久命名。据《今本竹书纪年》，商代的先王除有十干的所谓日名外，也都有私名的命名，如大乙名履，外丙名胜，仲壬名庸，大甲名至，沃丁名绚，小庚名辨，小甲名高，雍己名伷，大戊名密，仲丁名庄，外壬名发，河亶甲名整，祖乙名滕，祖辛名旦，沃甲名踰，祖丁名新，南庚名更，阳甲名和，盘庚名旬，小辛名颂，小乙名敛，武丁名昭，祖庚名曜，祖甲名载，廪辛名先，康丁名器，武乙名瞿，文丁名托，帝乙名羡，帝辛名受。这些王名恐不全是后人杜撰。《吕氏春秋·

① 《楚辞补注·离骚》。

贞妹其使，弗其子。（《合集》19137）

这可能是因产妇生子，出入不便，故遣女使前往通报名子之可否。《内则》即有云："妾将生子，及月辰，夫使人日一问之。"但也可能有辈份上的尊严或妇的身份等次方面的原因，甚至可能还有公不轻意见子妇的社会成规。再如：

戊午卜，王，贞勿御子辟，余弗其子。（《英》1767）

子辟为王之宗子，在此属意于子妇，犹它辞言"御子妇"（《怀》114）、"贞子母不亡艰"（《合集》22067），替子妇御除灾殃或卜问子妇的安恙。《内则》称"凡名子，不以隐疾"，似殷代已有之。这类场合的名子，也未提及子妇抱子面见王，似反映了宗法亲属制度上相应的名子礼仪。

殷以生而后名子，并非就在子息生日命名。甲骨文云：

戊辰卜，争，贞勿𡍮妇娘子子。（《合集》2783）

戊子□，□，贞余子妇娘子。（《合集》20000）

此为"习卜"之例，卜日不同，所卜一事①。𡍮殆至的繁形，勿𡍮可读为勿致，《说文》："致，送也。"②"勿致妇娘子子"，意义同如上述委派女使向妇递送"弗其子"一辞。此事发生在戊辰日，21天后的戊子日乃有"余子妇娘子"的"名子"。可见殷以生而后名子，有在子息降生后不到一个月的日期内命名。又如：

乙巳卜，贞妇妥子亡若。

辛亥卜，贞妇妥子曰𡍮。若。（《合集》21793）

壬子卜，贞妇鄙子曰戠。

妇妥子曰嗇。（《合集》21727）

此三卜相袭。乙巳卜问内容，可能属"不以隐疾"而未对妇妥子命名。到第7天辛亥，始顺利为妇妥子卜名叫𡍮。但到第8天壬

① 参见拙作：《殷代"习卜"和有关占卜制度的研究》，《中国史研究》1987年4期。

② 参见饶宗颐：《由〈尚书〉"余弗子"论殷代为妇子卜命名之礼俗》，《古文字研究》第16辑，中华书局，1989年。

音初》云："殷整甲徙西河"，整甲即河亶甲整；《牧誓》云："今商王受惟妇言是用"，受即帝辛受。可见有的王名是有所本的。甲骨文中有一些先妣名，如妣乙嬉、妣庚雍、妣癸娲等等，也是身份辈名下加日名和私名，与上述先王名的结构形式相一致，说明名子之俗在有商一代并非孤立事象。

《白虎通·姓名篇》云："殷以生日名子，何？殷家质，故直以生日名子也。"生日名子，旧说一直以为是取子降生的甲乙丙丁诸十干日名相命名，实属误解。日名乃死后为致祭选定①。名子，当指取私名，《礼记·内则》有言："凡名子，不以日月，不以国"，知私名的命名，既不以子息出生日期的日名命名，也不以国族名命名，这是分辨私名的一个标准。商先王先妣的私名符合这一标准，当为"名子"时所遵。"殷以生日名子"，若修正为生子后不久而命以私名，则合乎殷商实际。这在甲骨文有揭示：

戊辰卜，王，贞妇鼠娩，余子。

贞妇鼠娩，余弗其子。四月。（《合集》14116）

乙丑贞，余子……（《合集》21063）

弗子。（《合集》21293）

乙丑卜，王，贞后娥子，余子。（《合集》21067）

己亥卜，王，□余弗其子妇姪子。（《合集》21065）

"余子"、"弗子"、"余弗其子"的子，用为动词或动名词，训作"名子"，犹前引文献的"予弗子"、"予不子"、"不得名子"、"不字"之类。妇鼠、娥、妇姪是商王室世妇。诸辞所记，大体是商王为诸妇所生之子的命名反复行卜。其中特别是两条记妇鼠分娩生子，王卜问是否为之取私名，可决知当时确为生子而命名。

然商代"名子"，未必如《礼》书说的"世妇抱子见于父，父抚子而名之"，或"世妇抱子升自西阶，君名之乃降。"有时是委派女使向妇递送名子消息，如：

① 参见李学勤：《论殷代亲族制度》，《文史哲》1957年11期。

子，又卜名子，改称妇妥子私名为嗇，另一位宗妇妇鄙之子的私名称戠。这次的卜名子，前后经过了8天的时间。因此，说殷以生日名子，是不确切的，但文献说的"子生三月，父亲名之"，也非殷商的名子之俗，恐怕子生一月之内卜以名子，较切当时实际。

商代王卜名子礼俗，有遣使送递命名与否，而不是君抚子名之，似跟当时的嫡庶之分和直、旁系之分的血缘亲疏差异相关联。嫡庶之分是一夫多妻制的产物，只涉及王的配偶及其子女，但随着世代的衍替，宗亲关系中除直系亲属外，又会出现兄弟的子孙、父亲的兄弟及其子孙、祖父的兄弟及其子孙、曾祖父的兄弟及其子孙等复杂的旁系亲属关系①。甲骨文中所见亲属称谓，辨世代较明，如：高祖——祖——父——兄、弟——子——孙，高妣——妣——母——妻、妇——子母、子妇，但这些称谓，既用于直系，也用于旁系，并非直截明了，尚应视具体场合而定。还有一些平行亲属称谓，如：大父——大母父——中父——父——小父；二父、三父、多父、公父、多公；大母——中母——母——小母——多母；小妾；三兄、四兄、多兄；多妹；大子——中子——小子——多子；二子、三子、四子、五子等等，其所指直、旁系抑或嫡庶概念，也均须纳入有关语言环境方能明析。不过有一现象应注意，就是这些亲属称谓几乎均在区分性别的基础上序其长幼，长幼的亲称范畴大致贯彻于当时一切可能的亲属关系上，显然与商代贵族族氏家族结构形态和继承制度有密切关系。故王名子，有肯定这种亲属关系，团结同姓族意义。事实上，甲骨文中的"子"，本义无疑指"儿子"，其用于直系或旁系亲称时，也无不从这一本义衍化而出，"子"多半出自王族，有的可能为父祖兄弟辈下的后代子孙，有的尽管已分宗立族，有其自己的家族，他们本人即以一族之长而自为宗子，但仍以"多子族"群名成为王的近

① 参见谢维扬：《周代家庭形态》，中国社会科学出版社，1990年，100页。

性质的内涵呢？

据我们大略统计，甲骨金文中称“子某”者有156名，称“某子”者有29名，其中人地同名者有90例，约占总数185名的49%。如果说是纯出偶合，其间无任何特殊联系，则绝难解释。现举子名与地名同名例于下以作考察（单列数字者为《合集》号）：

子戈——戈（《丙》526）　子六——六（13517）
子大——大（28188）　子凡——凡（21565）
子不——不（6834）　子刋——刋（6775）
子[illegible]——[illegible]（《屯南》880）　子宋——宋（20240）
子尹——尹（5551）　子启——启（《英》1555）
子韦——韦（《英》1290）　子商——商（《安明》2127）
子画——画（9811）　子渔——鱼（27890）
子禽——禽（557）　子[illegible]——[illegible]（7929）
子岚——岚（4833）　子[illegible]——[illegible]（19803）
子虎——虎（8204）　子执——执（1022）
子马——马（8208）　子豕——豕（21027）
子雚——雚（8080）　子[illegible]——[illegible]（21659）
子牧——牧（《英》4033）　子羌——羌（29310）
子安——安（33561）　子宁——宁（7772）
子目——目（《怀》889）　子汰——汰（4258）
子眉——眉（7693）　子爰——爰（10047）
子奠——奠（9769）　子昌——昌（《佚》153）
子[illegible]——[illegible]（《怀》1460）　子比——比（《乙》3909）
子方——方（《粹》808）　子正——正（22246）
子妥——妥（《乙》5303）　子[illegible]——缶（《丙》1）
子戠——戠（《粹》626）　子丁——丁（21737）
子成——成（900）　子庚——庚（11460）
子夌——夌（8243）　子美——美（28089）

已相继在特定的社会条件和社会政治经济关系中，与一定的地域相结合，受有一块土地为其生存之本，就是说，子名与地名的同一，有其内在的自然属性和社会属性，而后者是人地同名的本质所在。换言之，这批子已成家立业，以其受封的各自土田相命名，由此构成分宗立族的家族标志，跟那批纯以私名相称的子名，在性质意义上是应有所分的。

这批受有土田的子名，性质接近后世文献说的“命姓受氏，而附之以令名”[1]。概以称子，乃表示受封土田者当缘出时王之子或时王父祖兄弟辈之后嗣，包括部分世代与王室通婚而联姻的异姓亲族之后嗣，但他们无不与统治集团核心体王族之间维系着世代不变的血缘联结关系，“子”已构成商代社会特殊政治形态下的亲属称谓，意味着在同一“姓族”下，已分衍出许多等次不一的世系群，产生了不同类型的宗氏、分族或贵族分支家族。他们在受封土田过程中，属地的普通平民家族当亦归之名下，如在子刋、子戈、子白、子正、子汰、子儿、子亚、子渔、子岚名下者，分别称为刋人、戈人、白人、正人、汰人、儿人、亚人、鱼人、岚人；又可称众，如岚众、行众、禽众、受众、子画众等，形成一以“子某”贵族核心家族为主干，包括若干异姓或不同族系在内的非单一血缘群体相组合的政治区域族群集团社会组织。因此这些子名实已具有“胙之土而名之氏”的法权承认意义方面的内容。这些子，不仅本人即为本族氏之长，而且因政治的需要，同时还可担任商王朝的官职，如唐子一称唐侯，亚子一称亚侯，子邦一称侯邦，子奠一称侯奠，子虎一称侯虎，子安一称安侯，长子一称长侯或长伯，子羊一称羊伯，害子一称害伯，子凡一称卫凡，子商一称子商臣，子大一称臣大，子禽一称小臣禽，子妥一称小臣妥，单子一称犬单或戍单，等等，即所谓“受氏而附之以令名”。

事实上，这些子名，因受土分宗立族和世功官邑，在许多场

① 《国语·周语下》。

亲家族[1]。王名子，当容或有这批“多子”特定身份者的子息，即《礼记·内则》所谓“公庶子生，君所有赐，君名之”，王遣使致送其命名，可能属这一类子息。

裘锡圭先生曾指出，商代父子相继之制和直系旁系之分早深入人心，与之相应，在商人语言里已出现了跟“嫡”、“庶”二字意义相似的“帝”、“介”词语，甲骨文中的“帝子”（《合集》30390），应读为“嫡子”，“介祖”、“介父”、“介母”、“介兄”、“介子”的亲属称谓所指，都是旁系庶支，“帝介”之制是跟宗法制度强调宗子世袭制以及大、小宗统属关系的精神全相符合的[2]。甲骨文有“[illegible]于西南，帝介卯”（《合集》721），“帝介”似可读为“嫡介”，也许是让嫡子和众庶子支子共同参与某项外祭活动，加强感情联络。又有“呼帝妣”（《合集》22450），是指嫡妣，为生称。帝妣——王母（《丙》66）——王妇（《合集》18060）——子妇（《怀》114），或可构成一组王室直系四辈女性配偶亲属称谓。商代辨血缘亲疏的“帝介”亲属制，也可能会在王卜名子的礼仪上有所定规，大概名子时不言递送或使人通报者，是为王室直系子息的命私名。要之，商代名子礼俗，为生子后家族长辈替子息取私名，其在宗法亲属制度上有相应的内在程式差次。

四　命氏之制

本章第三节论述商代多妇的命名时指出过，女子出嫁前在母族一般有私名，出嫁后夫方亲称为妇，凡“妇某”、“某妇”兼记其名者，大抵经夫族重新命名，其受有领地田产者，其名具有“胙之土而命之氏”的意义。商代多子的命名，是否也有“命氏”

① 参见朱凤瀚：《卜辞所见子姓商族的结构》，《殷墟博物苑苑刊》创刊号，中国社会科学出版社，1989年。

② 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》第17辑，中华书局，1983年。

子儿——儿（20592）　子[illegible]——[illegible]（9223）
子黄——黄（748）　子黑——黑（249）
子雍——雍（150）　子[illegible]——[illegible]（《安明》2399）
子鼓——鼓（8291）　子丰——丰（《怀》1444）
子爵——爵（37458）　子[illegible]——[illegible]（28315）
子[illegible]——[illegible]（4632）　子[illegible]——[illegible]（8084）
子羊——羊（《屯南》2161）　子南——南（《屯南》2426）
子臭——臭（10093）　子何——何（273）
子束——束（8084）　子龙——龙（9076）
子左——左（28901）　子刀——刀（《屯南》2341）
子行——行（《屯南》2718）　子守——守（《林》2·2·8）
子[illegible]——[illegible]（7239）　子[illegible]——[illegible]（36956）
子[illegible]——[illegible]（656）　子臀——臀（21771）
子邦——邦（《安明》2432）　子[illegible]——[illegible]（《屯南》1008）
子[illegible]——[illegible]（29359）　子[illegible]——[illegible]（《京人》2059）
子[illegible]——[illegible]（20743）　子[illegible]——[illegible]（28030）
子[illegible]——[illegible]（《屯南》660）　川子——川（21657）
白子——白（《明后》2256）　皿子——皿（5742）
长子——长（22246）　兴子——兴（《安明》2106）
亚子——亚（9788）　单子——单（8303）
唐子——唐（892）　[illegible]子——渊（《屯南》722）
[illegible]子——[illegible]（945）　[illegible]子——[illegible]（6644）

如此大量的子名与地名相应，则决不会是偶然巧合。以上地名出现场合，或为卜受年之地，或为登人征集人役之地，或为王田于、步于、往于、在于之地，或为使人于、令于、呼于之地，或为来贡一方，等等，大致分布于王畿区内外周围一带，属于商王朝政区结构中基层地区性单位。显然，基于人口的运作变化发展的生物学规律，这些子某或某子，作为商代社会生活组成的一方，

合已与族氏名号难分难解。如殷代铜器中的子左爵、子韦爵、子画篡、子不爵、子行爵、子厥卣、子臭卣、子妥鼎、子刀篡、子何爵、子儿父丁爵、唐子祖乙爵、子羊父丁鼎、子正卣、子龙觚[1]等等，恐怕视其子名为族氏名号更贴切些。据甲骨文揭示，“子宋”一名，又有称作“宋伯歪”和“宋歪”者[2]，“歪”或系子宋的私名，乃子生不久而命名，则“子宋”恐怕是其成人时分宗立族而受氏之名。由此推言，这些受有土田的子名，恐怕大都是在成年分家时再度被命名的新氏名。这跟文献中说的“子生三月，父亲名之，既冠而字之，成人之道也”，至少在形式上是接近的，唯反映的时代内涵不能等同。

商代的子，当其分宗立族受以氏名后，原先的私名一般均已不显，每多以新命名的族氏名号称其个人。对于这一现象，朱凤瀚先生认为，这是因为在商代历史条件下，社会重视家族集体，而不重视个人之人格，家族为社会基本单位，个人之特质自然也就湮没于家族的共性之中[3]。可谓是精辟之论。然则，前论商代家族本位的婚姻特质，正构成了这一现象得以流行的社会成俗之基础。

应注意者，商代妇名的命名，有许多是与子名相一致。从总体上说，妇是对其夫之母而言，《谷梁传·宣公元年》云：“其曰妇，缘姑言之之词也”[4]。妇本义是子妇的亲属称谓，恐怕妇的命名，主要根植于子某的氏名，妇除了有的可能为子某本人之妻外，若从人口衍化规律言，更有可能是为子某家族中众小子之妇。当众小子分宗立族而成为子某家族的分支家族时，妇的命名仍以父家长制下子某家族为本，这跟古人说的“字虽朋友之职，亦父命

① 分见《三代》15·30·7、14·21·5、6·9·1、15·31·2、15·32·6、12·57·3、15·57·2、2·11·9、6·8·8、15·31·4、16·7·4、16·27·3、2·38·4、《录遗》256、341。

② 分见《合集》20035、20075、《英》1777。

③ 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，1990年，47页。

④ 李学勤：《论“妇好”墓的年代及有关问题》，《文物》1977年11期。

也”[1]，有一些共同点，故妇的命名常与其夫的受土分宗立族在同一形态下进行，导致与其夫受氏名不相同现象，却跟其夫宗氏名相一致，但妇的命名基本是在与夫一起“胙之土而命之氏”的状态下取得，当妇在商王朝地位十分突出的特殊政治背景下，妇名也都呈现为氏名性质。至于王妇的命名，已见本章三节，不赘述。

① 《楚辞·离骚》，洪兴祖补注。又，古代的朋友主要指本家族亲属中同辈兄弟或晚辈成员。

第四章　交　通

马克思曾指出，人们“如果不以一定方式结合起来共同活动和互相交换其活动，便不能进行生产。为了进行生产，人们便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系范围内，才会有他们对自然界的关系，才会有生产。”[1] 交通，正是人们这种社会联系和社会关系的直接产物。

古代交通，主要包括陆上交通和水上交通两项，基于人们的社会存在与社会实践的深化而发展，它作为实现人际间社会交往联系媒介，又与人们对自然地理环境的观察、利用和改造能力紧密相关。夏商时期交通的发达程度所及，交通地理观念的状态，以及道路交通制度的确立，理所当然有其鲜明的时代性和社会实践性，反映着一定历史时期内社会生产力发展水平。从人地辩证关系言，当时的交通一方面展示了当时的具体自然条件，另一方面也多少反映了人们在地理生态面前表现出的有所作为和积极进取精神，及其社会生活面貌。

第一节　交通的缘起

原始时期生产力低下，人们受制于自然条件的束缚，通常只能利用自然界的个别要素，依赖在一定地域空间范围内猎获的动

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1972年，362页。

物或采集的植物，以维持生机，谈不上会有什么“农工商交易之路通”[1]的交通之举。所谓“上古至治，民朴而贵本，安愉而寡求，当此之时，道路罕行，市朝生草”[2]，多少反映了原始时期交通不发达状况。不过，随着人类社会的发展，人们在生产活动中逐步通过多种形式的横向社会交往，慢慢扩大了地缘空间的视野，在被动的人地关系中注入了积极求取的因素。“故圣人作，为舟楫之用，以通川谷，服牛驾马，以达陵陆，致远穷深，所以交庶物而便百姓。”[3] 原始人类共同的社会性联系和经济上对自然资源的需求，是交通缘起的根本动因所在。

据目前所知，早在旧石器时代晚期，中国境内的原始先民已经开辟了内地与沿海地区的交通。地处北京西南周口店的山顶洞人，从百里之外的海滨携回海蚶介壳，在壳的顶端磨出穿孔，做成串状装饰品[4]。与山顶洞人略约同一时期的河南许昌灵井地区的原始先民，也竟持有来之千里之遥的海生软体动物牡蛎壳[5]。

到新石器时代，内地与沿海地区的交通更有进一步发展。郑州西山村仰韶文化遗址发现了海螺[6]。湖北洪湖乌林矶龙山文化遗址出土长2.4厘米的海贝[7]。甚至距东部海岸直线距离在3000里以上的黄河上游青海乐都柳湾遗址，不少墓葬中都随葬有海贝[8]。海产自然资源在空间上长距离、多方位的流动现象，不管是通过辗转交换而来，还是直接经长途获取，其流动方式虽异，反映的交通之发达程度确实已不能过低评估。

① 《史记·平准书》。
② 《盐铁论·力耕》。
③ 《盐铁论·本议》。
④ 裴文中：《中国史前时期之研究》，商务印书馆，1950年，132页。
⑤ 周国兴：《河南许昌灵井的石器时代遗存》，《考古》1974年2期。
⑥ 刘东亚：《郑州市西山村新石器时代遗址调查简报》，《中原文物》1986年2期。
⑦ 洪湖博物馆文物组：《湖北洪湖乌林矶新石器时代遗址》，《考古》1987年5期。
⑧ 青海省文物管理处考古队、中国社会科学院考古研究所编著：《青海柳湾——乐都柳湾原始社会墓地》，文物出版社，1984年。

夺取治水胜利的同时，似乎已将当时的国土划成几大行政区域，并且在一定范围内根据山川地理形势规度了若干水陆通道。春秋时代人们追忆邈古历史时，每每提到“芒芒禹迹，画为九州，经启九道”①，正足以说明禹动员社会集体力量有意识经营交通的开启，给后世的影响是十分深刻的。

其次，夏商两朝对其领域实施统治或对周边方国的羁縻与战争，持续地刺激着交通的进一步发展。文献中不乏这方面的史迹，如追叙夏代云：

（禹）修德使力，民明教通于四海，海之外肃慎、北发、渠搜、氐、羌来服。（《大戴礼记·少闲》）

禹攻三苗，而东夷之民不起。（《战国策·魏策三》）

夏成五服，外薄四海。（《尚书大传》卷三《夏传》）

（帝相）七年，于夷来宾。

少康即位，方夷来宾。

后芬即位三年，九夷来御，曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。

后荒即位元年，以玄珪宾于河，命九夷东狩于海，获大鸟。

后泄二十一年，命畎夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。

后发即位元年，诸夷宾于王门，再保庸会于上池，诸夷入舞。（均见《竹书纪年》）

可见夏夷之间的交往或交恶是十分频繁的。这里有其政治原因。《尚书·立政》记周公之言说：“以陟禹之迹，至于海表，罔有不服”，显然周代统治者是以夏对诸夷的政治羁縻作表率的。当然，夏朝在经济上对诸夷自然资源的需求也不失为开发交通的重要原因之一，史传盛称“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九

① 《左传·襄公四年》。

事实上，当时远距离的交通所带来的直接好处，主要是促进了如海贝、海螺等贵重物品的流动，再就是矿产品或手工业品的互通有无。沈阳北郊一处距今约7000年左右的新乐遗址，在一座面积为24平方米的半地穴式房址内，发现了许多有明显切割加工痕迹的煤精制品①；另一座面积达95平方米以上的半地穴式大房子内，不仅出有这种乌黑发亮的软质煤精制品，还发现了大量有磨痕和刮削痕的石墨、赤铁矿、墨玉雕刻器、玉珠和玛瑙②。它们都不是本地产品。据鉴定，煤精的产地在近百里外的抚顺煤田西部③；玛瑙出自沈阳南郊苏家屯的康家山；玉的产地更远在400里外的岫岩、宽甸一带。显而易见，原始时代的交通缘起，多数是以人们对于自然资源或贵重物品的开发、加工、利用和流动互通为其动因，是打破生态分布系统的初步尝试，交通的发展基本处在自然状态的听任自流之中。

有夏以降，这种消极发展的交通状况出现了根本性的转机。首先，交通的开启已成为当时整个社会的集体行动。《史记·河渠书》引《夏书》说，“禹抑洪水十三年，过家不入门，陆行载车，水行载舟，泥行蹈毳，山行即桥；以别九州，随山浚川，任土作贡，通九道，陂九泽，度九山。”《夏本纪》说，禹“命诸侯百姓兴人徒以傅土，行山表木，定高山大川。……陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘檋。左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山。”这些说法未必完全可信，但当本之于某些史影。应该指出，大禹治水发生在原始社会过渡到夏代奴隶制国家政权形成的大变革时期，禹以决壅通川、治理洪水为契机，运用业已掌握的公共权力，有可能组织起较大规模的人力物力，在

① 沈阳市文物管理办公室：《沈阳新乐遗址试掘报告》，《考古学报》1978年4期。

② 沈阳市文物管理办公室、沈阳故宫博物馆：《沈阳新乐遗址第二次发掘报告》，《考古学报》1985年2期。

③ 辽宁省煤田地质勘探公司科学技术研究所：《沈阳市新乐遗址煤制品产地探讨》，《考古》1979年1期。

集这些熟悉的史料，展示出三四千年前一种信息，部族与部族间的、人与人之间的由此及彼、由近而远的民间交往和物物交换，已打破了地缘的封闭，丰富了社会生活的内涵，从而也使当时的交通状况出现了多层面的发展。由于交通发展的普遍性和自然空间视野的放开，夏商人的交通地理观念也就上升到了相应的时代高度。

第二节　夏商交通地理观念

早先的交通地理观念，主要包括了人们因交通的缘起和自然空间视野的开拓而获得的感性地形地貌知识，以及在社会联系和社会关系中，如何利用这种知识，作为社会应用功能的活动指导。

地形地貌是交通地理的实践要素。《周礼·大司徒》云：“周知九州之地域广轮之数，辨其山、林、川、泽、丘、陵、坟、衍、原、隰之名物，”郑注：“积石曰山，竹木曰林，注渎曰川，水钟曰泽，山高曰丘，大阜曰陵，水崖曰坟，下平曰衍，高平曰原，下湿曰隰。”这八大以物产生态为视点的地形地貌分类，可说是对三代以来交通地理知识的涵概。

原始人类活动范围有限，但对生存地的选择，即已建立在对周围环境的观察利用上。如山西峙峪一处三面为峻岭环抱，前临河流和辽阔草原地点，旧石器时代先民择其高出河床25～30米的二级阶地为居住点，既避开河水漫涨之害，又能利用山下河谷中砾石打制石器；随着生存手段的提高，到新石器时代，人们又下搬到距河床4.5～8米的第一阶地居住，生活条件进一步改善①。这时期的聚落自然环境选择，大致有五种现象，一是选在河边台地或河流转弯处及支流交汇点高于四周的岗上，二是水泉近旁，三

① 贾兰坡、盖培、尤玉柱：《山西峙峪旧石器时代遗址发掘报告》，《考古学报》1972年1期。

牧”①，“禹成五服，齿革羽毛器备”②，道出了个中奥秘。而所谓来服、来宾、来御、东狩、征伐或通于四海，必定伴随着道路交通的开辟。

商代交通发展的动因与夏代差不多。《诗·商颂·殷武》云：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王”。享是献物，来王指来商朝见，把商与周围国族的政治和经济关系表述得相当清楚。《今本竹书纪年》讲了这么一则故事，成汤之时，“诸侯八译而朝者千八百国，奇肱氏以车至。”若汰除其荒诞不经的成分，至少可以说明商与诸方国间的交往联系，靠的是已经建起的交通网络，有的道路规格似已达到可以驾车行驶的较高水准。《尚书·洪范》记武王向亡殷贵族箕子请教，箕子曾用“王道荡荡”、“王道平平”、“王道正直”喻政。如果当时没有值得夸耀的道路建制，就很难用来借题发挥的。另据《史记·周本纪》说，武王灭商而乘车进入商都，先有“除道修社”之举。说明周人充分利用了商的便利的交通设施。

夏商的道路交通，除了上述王国和地方土著国族策动社会力量逐渐开辟和经略者外，还有众多缘民间往来而开通者。《孟子·尽心下》云：“山径之蹊，间介然用之而成路。”所谓路是人走出来的，古今中外都如此。史传有谓夏时商先公“相土作乘马”③，“胲作服牛”④。《尚书·酒诰》有谓殷的妹土之人“肇牵车牛远服贾”，孔传以为“牵车牛载其所有，求易所无，远行贾卖。”《管子·轻重戊》云：“殷人之王，立帛牢，服牛马，以为民利，而天下化之。”《山海经·大荒东经》云：“王亥托于有易河伯仆牛。”《天问》云：“恒秉季德，焉得夫朴牛，何往营班禄，不但还来。”汇

① 《左传·宣公三年》。

② 《尚书大传》卷三《夏传》。

③ 《世本·作篇》。又《荀子·解蔽》云：“乘杜作乘马”，《吕氏春秋·勿躬》云：“乘雅作驾”，当系同一事。

④ 《世本·作篇》。又《吕氏春秋·勿躬》作“王冰作服牛”。

导人们对某些水道进行疏导，在躲避水患，依地势迁徙中，有能力动员社会集体力量有意识地开辟出一些水陆通道，并且有可能在其领土范围内建立起若干行政区域，当然分布范围决不会如《禹贡》说的那么大。这些地域行政组织最初在很大程度上呈现出按地理分类知识划分的区域地理特色，是夏代人在与自然斗争和社会实践中交通地理视野拓展的直接结果。后人对于这方面的夸大追述，不见得纯粹属之向壁虚构而孟浪无根。

商代人的地形地貌之辨已反映出细密化的趋向，甲骨文中可以找出许多实证，如涉及山地或丘陵地貌类型的专名有：

丘、石、谷、山、昆、岳、𡈼、单、奠、畐、高、𣎵、𡍮、𠂤、京、封、𡉈、自、阜、陴、陵、陆、阭、沙、𡎴、𨸏、队、陞、堆、麓

平原地貌类型的名词有：

原、野、湿、隰、畴、𠂤、圃、析、徉、梁、林、森、𠂤、雚、柳

水道或河谷地貌类型的名词有：

泉、𣲘、𣲘、勴、川、州、洲、渊、河、涛、洹、滴、汤、渭、泷、洧、渔、淮、洋、灘、洧、沚、洛、淋、湟、泺、涉、汫、洼、沚、洒、泾、潢、淡、澎、沖

不备举。由此已可看到，殷商时代人们不仅已积累了丰富的地理类型划分知识，而且已能根据不同的地势、地貌、物产生态、交通状况、地形变化等不同特征，确定不同的地理专名。前述《周礼》中提到的山、林、川、泽、丘、陵、坟、衍、原、隰的地貌分类，在甲骨文中已大体具备，只是前者更简明核要，更系统规范化而已。甲骨文中如此繁复的地理类型划分专名的出现，显然不可能是小区域范围内的地表形态感观，当时人们的足迹所及远远超过了夏代人，因此他们的交通地理观念也比夏代人更接近现实，更富有实际意义。

夏商二代人们的交通地理观念有其共同性的一面，两者都

质文化水平，在当时明显处于领先地位。考古发现表明，承大汶口文化和龙山文化之后发展起来的岳石文化，时代相当于中原的夏代，不仅有其青铜冶炼技术，进入青铜时代，并有占卜风俗，对夏人具有最大的吸引力，也最有实力同夏人较量。夏代的整个历史时期，对外关系的主要内容就是同东方夷人的社会交往或剧烈争斗①。《墨子·节葬下》说的“禹东教乎九夷”，《史记·夏本纪》说的“帝禹东巡狩”，《战国策·魏策三》说的“禹攻三苗，而东夷之民不起”，正是后人对这类史影的追记。四海观即产生于这种历史背景中。

不过，夏人在交通地理观念上的四海观，只是对东部滨海地区的联想概念，有其虚拟含混的成分，并没有真正反映出地理形态的实貌。这种对东方的模糊认识，说明夏人虽致力于东方，但足迹所及有限，对于东西交通道路的开辟也实在有限得很。

商代人的政治中心区域大致在今河南北部和河北南部一带，但其势力范围，有可能东到山东和苏北，南逾长江以南，西至甘肃和内蒙古，北达河北北部和辽宁部分地区，其发展的波峰呈中心向四外平面辐射推进状，具有东西横向和南北纵向交叉扩伸的特征，轴心即商中心区，这与夏人自西向东横向发展远不相同。《孟子·滕文公下》讲了这么一则故事，商汤向东方出征，西夷人就不高兴，向南方征伐，北狄人就不高兴，都在讲“为什么不先打我们？”人们盼望他，就像在旱年盼及时雨一样②。这则故事生动地勾勒出商代以东西横向、南北纵向朝外扩展势力的特征。

这种特征可以用“四方观”概之。文献中有大量例证，如

① 严文明：《夏代的东方》，《夏史论丛》，齐鲁书社，1985年，159～180页。

② 《孟子·滕文公下》原文为：汤“东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：奚为后我？民之望之，若大旱之望雨也。”

是依湖而居，四是近水区域高出周围的土墩上，五是沿海地区的贝丘上①。这样的选择，正是建立在地域性地形地貌较全面观察权衡基础上的，其中对于是否与周围地区水陆交通便利方面的顾及，恐怕是共性所在。

夏代似为交通地理分类知识建立的滥觞期。《淮南子·齐俗训》云：“禹之时，天下大雨，禹令民聚土积薪，择丘陵而处之。”在紧急时际，人们已能运用对周围地形地貌环境的了解，及时避开水患，使掌握的交通地理知识，发挥其有效的作用。当时的交通地理分类知识，主要表现为质朴的实用性和地域范围有限两大特征。

《墨子·兼爱中》云：“古者禹治天下，西为西河渔窦，以泄渠孙皇之水；北为防原泒，注后之邸，嘑池之窦，洒为底柱，凿为龙门，以利燕代胡貉与西河之民；东方（为）漏之陆，防孟诸之泽，洒为九浍，以楗东土之水，以利冀州之民；南为江汉淮汝，东流之注五湖之处，以利荆楚干越与南夷之民。”类似的说法又见诸《禹贡》，且更为夸大，更为系统。《禹贡》言大禹治理洪水，依据自然条件中的河流、山脉和海洋的自然分界，把广大地区分为冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州，并就各州的山川、湖泽、土壤、植被、田赋、特产和交通路线等特点，进行了区域对比；列出二十余座山岳，归纳为四条自西向东的脉络；依山地循行，开启九道：一道沿岍、岐至荆山到河为止；一道壶口、雷首到太岳；一道砥柱、析城至王屋山；一道太行、恒山、碣石山入海；一道西倾、朱圉、鸟鼠至太华；一道熊耳、外方、桐柏到陪尾；一道嶓冢至荆山；一道岷山至衡山；一道内方至大别②。这当然属之后人附会，难以凭信。但在洪水泛滥时期，禹是有可能领

① 参见王志俊：《史前人类对自然环境的利用与改造》，《环境考古研究》第一辑，科学出版社，1991年，31页。

② 参见中国科学院自然科学史研究所地学史组主编：《中国古代地理学史》，科学出版社，1984年，8、43页。

对各自所处的地理环境有其了解，方位系列比较清楚；但显著的不同则在两者的活动视点和交通地理概念各有特色，并不一律。

夏人的政治中心区主要在今豫西晋南一带，河北、山东和苏北受其文化影响最深，这在考古学上有反映，夏人致力的侧重点呈现出自西向东横向发展的大趋势。古代文献中追述的夏代交通地理观念，每可用“四海观”以概之。如述禹时史影，《大戴礼记·少闲》谓禹“修德使力，民明教通于四海”；《禹贡》谓“讫于四海，禹锡玄圭，告厥成功”；《尚书·皋陶谟》言禹“外薄四海”（《尚书大传》卷三《夏传》同）；《淮南子·原道训》言禹“施之以德，海外宾伏，四夷纳职”。至于讲到禹治理洪水，疏川导河，更是与海相系，或言“合通四海”（《国语·周语下》），或言“致四海”（《史记·夏本纪》），或言“注诸海”、“注之海”（《孟子·滕文公》），或言“注之东海”（《吕氏春秋·古乐》），或言“注于东海”（《越绝书》卷十一）。夏代诸王亦对海有所关注留意，如帝启“德教施于四海”（《帝王世纪》①）；“伯杼子征于东海”（《竹书纪年》）；后荒“命九夷东狩于海”（同上）；直至末王桀，犹传说“与妹喜及诸嬖妾同舟浮海，奔于南巢之山而死”（《帝王世纪》②；《列女传·夏桀末喜》同）。包括夏代商人的祖先，亦有“相土烈烈，海外有截“（《商颂·长发》）。甚至所谓商汤受天命革夏，尚且承夏代而“肇域彼四海”（《商颂·玄鸟》）。终有夏一代，可谓与四海观共起共落。四海观反映于交通地理观念上的其实就是东方观，是夏人神往东部滨海地区，着力于自西向东横向发展的产物。

当夏人崛起于黄河中游时，最初的治水和水流东注的地理因素，最足以使人们对东方奥秘发生兴趣。东方夷人发达的经济物

① 《太平御览》卷八十二引。

② 同上注。又《史记·夏本纪》《律书》正义引《淮南子》，浮海均作浮江。

第三节　道路交通

一　道路交通网络

人类有意识修筑道路，盖起自进入定居生活阶段以后。最早出现的由人力铺设起的道路，一般见之于聚落和居室的周围，在广阔的野外未必有能力顾及。

江苏吴江龙南村一处5000年前的聚落遗址，即发现一条用碎陶片铺成的小路，长15米，通向一座住宅居址[1]，而中原地区，早在6000年前后，修筑道路已颇为普遍。陕西宝鸡北首岭仰韶聚落遗址，三片住宅群围绕中间一块面积约6000平方米的广场而布列，广场一带发现有四层路土的道路遗存，路面较平坦，其中第二层路土是用兽骨渣、碎小鹅卵石、碎陶片羼杂后铺垫起的，厚达8～12厘米，其下层路面还用火烧过，红烧土层厚达2厘米[2]，这当然不会是人们久踩自然形成的走道，而是出自居民共同体集体力量，有意修筑的聚落内道路设施。陕西临潼姜寨一期聚落遗址，道路建设更显出一定规模，五片住宅群组成的一个较大氏族共同体，环一中心大广场分居。居住区内东南西北四面均有零星路土遗迹，有的路面是用料礓石铺垫起的，有的是用红烧土铺垫起的，还有一些则是人们自然踩踏而形成的。特别引人注意的是，广场西侧有两条几乎平行的人工修筑长道，一条残长53.3米，道宽0.7米，路面平整坚硬，是用黄土夹大量料礓石筑起，有10厘

① 《吴江发现五千年前的村落遗址》，《中国文物报》1989年5月26日。

② 中国社会科学院考古研究所：《宝鸡北首岭》，文物出版社，1983年。又：《一九七七年宝鸡北首岭遗址发掘简报》，《考古》1979年2期。

《商颂·玄鸟》云："古帝命武汤，正域彼四方"；《尚书·多士》云："成汤革夏，俊民甸四方"；《墨子·非攻下》说汤"通于四方，而天下诸侯莫敢不宾服"；《史记·殷本纪》载汤见野外网张四面，"祝曰：自天下四方皆入吾网"；《尚书·盘庚上》谓"绍复先王之大业，厎绥四方"；《尚书·说命》载武丁自谓"以台正于四方，台恐德弗类，兹故弗言"；《国语·楚语上》叙武丁三年不言，作书解释"以余正四方，余恐德之不类，兹故不言"；《尚书·微子》云："殷其弗或乱正四方。"甚至《牧誓》列数商末王受的罪状，犹有"乃维四方之多罪逋逃，是崇是长是信是使，俾暴虐于百姓，以奸轨于商国。"[1]四方观可谓是商人的立国之本，并且通常与都城商邑对言，如《商颂·殷武》云："商邑翼翼，四方之极"；《尚书·立政》云："其在商邑，用协于厥邑，其在四方，用丕武见德。"有一片甲骨文云："商。东方。北方。西方。南方。"（《屯南》1126）与文献记载完全相合。

文献中所述商代人的四方观绝非虚构，有甲骨文可以映证。同样，文献中对夏代人四海观的追述，也是不应否定的。甲骨文中有四方受年与四土受年之辞，与大邑或商受年相对言[2]，四方即四土，表示一个范围相当广大的地理区域，中心点为都城大邑或商邑。

四方观的交通地理观念，本之商"邦畿千里"的疆域概念，有其总体地理地貌形态的认识作基础，是商代人们社会关系和社会联系的直接产物。由于人们足迹所涉地域宽广，因此积累起了丰富的地理类型划分知识，以至反映于甲骨文中有前述如此多的不同地表形态专词。四方观的致力点呈自内向外南北东西纵横推进状，因此当时通向四面八方的道路交通网络当已大体形成。

① 此据《史记·周本纪》。

② 见《佚》653、956，《粹》907，《屯南》2377、423，《合集》36975等。

米厚；另一条残长12.5米，道宽0.75～0.8米，筑法相同[1]。仰韶聚落居民共同体出于生活的便利和交往，已经重视公共道路的建设，道路有主次之别的初步规度，但限于生产力的发展水平，筑路大概还没有逾越聚落生活居住区而扩大到外界广阔地域去。

到龙山文化晚期，道路的构筑又有新的进展。河南淮阳平粮台一座面积约3.4万多平方米的古城遗址内，专门筑有贯通城内外的大道和小道，大道宽达1.7米，路面用土和料礓石铺垫。为排除雨水和生活污水的潢积，出城门的路段还埋敷下陶排水管道[2]。可见当时的道路构筑已有了一些配套设施。完成这样的道路工程，必须动员起很大的社会力量，还得有体现多数人意志的统一规度，如果单单依赖个别人的努力是绝难办成的，不妨说这标志着少数人对多数人的统治已经出现了。

夏代国家形成之始起，原始时期氏族部落成员在各自的聚落或城邑内合力筑路的传统之举，有可能上升为国家的具体实政之一，变为整个社会的带有强制性的政治劳役。修筑道路已不再局限在住地周围，逐渐扩大到整个统治领域。《左传·襄公四年》引《虞人之箴》说，"芒芒禹迹，画为九州，经启九道"，追叙了夏禹将国土划为九大行政区，以及组织全社会巨大人力物力开辟它们之间交通道路的旧事。《史记·夏本纪》和《尚书·禹贡》中甚至还详载出所谓夏禹开通的九条陆道和九条水道。夏朝正是凭藉其建起的道路交通网络[3]，实施其对领土的统治运作。《荀子·大略》谓禹乘车外出，"过十室之邑必下。"《说苑·君道》说，"禹

① 半坡博物馆、陕西省考古研究所、临潼县博物馆：《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》（上），文物出版社，1988年。

② 河南省文物研究所、周口地区文化局文物科：《河南淮阳平粮台龙山文化城址试掘简报》，《文物》1983年3期。

③ 《诗·大雅·韩奕》有述韩侯自河东晋地乘四驾马车入周之道，称之云："奕奕梁山，维禹甸之，有倬其道。"似此道在夏代已开通。

出，见罪人，下车问而泣之。"国家的有关政令，也每每在交通要道口宣告，《夏书·胤征》云，"每岁孟春，遒人以木铎徇于路"，朝廷的宣令官手执木铎当道号令众下。交通道路网络的建起，对当时国家统治秩序的维持确应起有很大的作用。

夏代道路的铺筑颇为可观。山西夏县东下冯遗址发掘出一条属于夏史纪年范围内的道路，路面宽1.2～2米，厚5厘米，系用陶片和碎石子铺垫[1]。其道宽超过了前代。偃师二里头夏末都城遗址，南北1500米，东西2500米，面积约有3.75平方公里。除了有用鹅卵石铺成的石子路及红烧土路外，还发现了一条铺设讲究的石甬路，路面宽0.35～0.60米，甬路西部由石板铺砌，东部用鹅卵石砌成，路面平整，两侧保存有较硬的路土[2]。这条道路的铺筑规格在当时是相当高的，据说其附近还发现了宫殿建筑遗迹，因此它很可能属于都邑内专为贵族统治者服务的生活设施，与一般平民通行的土石路面相比，具有明显的等级差异。

由于夏代交通网络拓展到广阔领域，如何穿越河流水道也就显得甚为要紧，公共桥梁的架设当亦已出现。最早的桥称为梁，《说文》云："梁，水桥也"，段注："用木跨水，则今之桥也。……见于经传者，言梁不言桥也。"《初学记》卷七云："凡桥有木梁、石梁；舟梁——谓浮桥，即诗所谓造舟为梁者也。"今人唐寰澄指出，在桥梁发展中，早期多半是梁桥，首先是木梁，因为木梁的架设总比石梁轻便，从自然倒下的树木而形成的梁桥，到有意识地推倒，砍伐树木架作桥梁，不需要多少过程，也许在旧、新石器时代早就有了[3]。

① 中国社会科学院考古研究所、中国历史博物馆、山西省文物工作委员会：《山西夏县东下冯龙山文化遗址》，《考古学报》1983年1期。

② 中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975年5期。又：《1980年秋河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1983年3期。

③ 唐寰澄编著：《中国古代桥梁》，文物出版社，1987年，19页。

路与城门方位大体对应，构成棋盘式的交通网络①。城内道路主次相配，主干大道宽敞平直，路土坚硬细密，土质纯净，厚达半米左右；路面中间微鼓，两边稍低，便于雨水外淌。主干大道一般直贯城门。城门的门道路土之下，还铺有木板盖顶的石壁排水沟，沟底用石板铺砌，内高外低、相互叠砌呈鱼鳞状，叠压顺序与水流方向一致。出城之后，沿城墙还有宽 4.5 米的顺城路。城内另有与主干大道相连的斜坡状“马道”，可以直登城墙之上②。这样一座经过严格规划而兴建的商王都，其道路设施的完善确可称为当时国家之最。

二是地方土著方国也重视道路的修筑。江西清江吴城商代遗址发现一段长近百米，宽 3～6 米的道路，与一“长廊路”相连，后者残长 39 米，宽 1～2 米，路面结构类似三合土，而且有排列有序的柱洞③，可能有遮盖一类建筑物，似乎专为地方土著贵族的生活便利而筑，可见商代地方国族的道路修筑水平也是不容低估的。

三是商代晚期已形成了以殷墟王邑为中心的东西横向、南北纵向朝四外辐射的国家道路交通大网络。据彭邦炯同志研究，根据商代遗址的分布和甲骨文提供的材料，殷商王邑通往四面八方的交通道路主要有六条：

一、东南行。是通往徐淮地区的大道，即甲骨文中关于征人方的往返路径，有的地段可能与今陇海路郑州至徐州、津浦路徐州至淮河北相合。

二、东北行。是通往今卢龙及其以远辽宁朝阳等地的交通

① 史怀柔：《尸乡沟商城遗址》，《中原文物》1988 年 4 期。

② 中国社会科学院考古研究所河南第二工作队：《1983 年秋季河南偃师商城发掘简报》，《考古》1984 年 10 期。赵芝荃、徐殿魁：《偃师尸乡沟商城的发现与研究》，《中国古都研究》第三辑，浙江人民出版社，1987 年。

③ 裘学峰：《我国商代就有陶瓷窑——清江县吴城遗址考古新发现》，《人民日报》1987 年 7 月 23 日。

二　殷商道路交通制度

（一）路守据点“某隹”的规立

古代王朝筑治的交通干道，专为贵族统治阶级政权利益服务，历来受到重视和保护。《诗·周颂·天作》云：“彼徂矣岐，有夷之行，子孙保之。”夷有平坦之意，行为古代道路的专称。这是周统治者申诫子孙要世代保护好平坦的岐道。然早在商代，贵族统治阶级对于其道路交通网络，已相当重视。《逸周书·大聚》记武王灭商后观“殷政”，其中一项就是“辟开修道”，效法殷商的路政。殷商王朝不仅注重道路交通的开辟，还建立了一套相关的制度，从而成为后继者的楷模。

殷商王朝的道路利用率相当频繁，甲骨文中言往来行止之事多不胜举。如：

（1）己丑王不行自雀。（《合集》21901）

（2）𠂤行东至河，（《合集》20610）

（3）惟行南麓，擒有狐。（《甲　703）

(1) 记商王是否取雀道出行。(2) 贞问取𠂤道东去黄河，(3) 言于道之南麓狩猎获狐。又如：

丁巳卜，小雨，不行。（《佚》415）

庚寅卜，翌辛卯雨，壬辰行，雨。（《京人》2982）

两辞均是卜问出行日的气象变化。当时道路的利用大都涉及征伐大事、方国来宾、出入王命、贡纳、田猎、农耕或外祭，事关王国统治的具体实施。有时路途至遥，力量不达，安全甚成问题。武丁时一片甲骨文云：

丙午卜，㱿，贞呼师往见右师。王占曰：惟老惟夷途。遘若兹卜，惟其匄。二旬有八日𢦏，壬申师夕殊死。（《北美》1）

讲的是商王武丁命令师前往右师视察，王判断占卜出现两种兆象：

架设桥梁与筑路一样，也属于夏代国家的实政之一。《国语·周语中》引《夏令》说，“九月除道，十月成梁”。此举为后世诸国所继承。在周代称为“先王之教”，同书云，“雨毕而除道，水涸而成梁”，韦注：“夏令，夏后氏之令，周所因也。除道所以便行旅，成梁所以便民，使不涉也。”《礼记·明堂》谓“季秋除道致梁”。《左传·庄公四年》载楚令尹斗祁和莫敖屈重“除道梁涇”。四川青川郝家坪战国墓出土木牍有文云：“九月，大除道及阪险；十月，为桥，修波隄，利津梁，鲜草离。非除道之时，而有陷败不可行，辄为之。”① 可见开道与架桥并重，由来已久，是古代带有强制性的社会公共义务，从中也透露了统治者对于发展国家交通网络的重视。

商代的道路交通网络比夏代更为发达，其范围所达相当广大。《诗·商颂·玄鸟》云：“古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。……武丁孙子，……邦畿千里，维民所止。”商王武丁以后，商人恒称的四方或四土，不是虚拟，早已是平面的发展②。所谓“邦畿千里”，从各地发现的商代遗址分布看，比较近乎实际。其东方直抵海边，南土越过长江，伸入江西、湖南境内，西边抵达甘肃、内蒙，北土包括河北北部和辽宁部分地区③。

商代的道路设施有几大特色。一是王邑内的道路建制堪称全国楷模。商人曾一再自赞“商邑翼翼，四方之极”④，整饬的王朝国都，是四方的表率。新发现的河南偃师尸乡沟早商都城遗址，面积有 190 多万平方米，城内道路纵横交错，已发现大路 11 条，东西向 5 条，南北向 6 条，路面一般宽约 6 米，最宽的达 10 米，道

① 四川省博物馆、青川县文化馆：《青川县出土秦更修田律木牍》，《文物》1982 年 1 期。释文参见同刊于豪亮文。

② 严一萍：《甲骨学》上册，第一章第三节“殷商的疆域”，台北艺文印书馆，1978 年，126 页。

③ 彭邦炯：《商史探微》，第六章“商王国的疆域四至”，重庆出版社，1988 年，179 页。

④ 《诗·商颂·殷武》。

干道。

三、东行。与山东益都古蒲姑有要道相通；另有水路估计可沿古黄河或济水而下。

四、南行。与今湖北、湖南、江西等当时的国族之间有干道相连。

五、西行。通往陕西，沿渭水可直至周邑丰镐或别的方国部落。此道能通车辆，决非小径。武王伐商即走此道。

六、西北行。为逾太行的要衢。商与西北舌方、土方等交战，常有战报捷送王都①。

值得注意的是，殷商发达的陆上交通道路，对后来西周王朝的建立和巩固曾起了有力的作用。《汲冢周书·大聚解》载，“武王胜殷，抚国绥民，乃观于殷政”，周公曾告之以“相土地之宜，水土之便，营邑制命之曰大聚，……辟开修道”。交通大网络的开通实是殷商王朝一大政迹，不会因政权迭改而完全荒废掉。史籍和西周铜器铭文恒见“周行”“周道”之语，据杨升南同志研究，是指王国中心地区成周通向各地的平直宽阔道路，主要有向西及西南方、向东、向南、向东南、向北、向东北等几条干道②。不难看出，其中一些主要干道的大段走向和路段，是与殷商通往各地的道路相一致的。殷商筑成的“王道”，素来称得上宽广、平坦、正直③，周人完全没有必要舍前功而另辟新道，且国力也不允许。所谓“观于殷政”，应该包括了效法殷商的路政，只不过周代的交通中心已由殷墟转移到了成周，其“辟开修道”主要是指成周地区交通道路的规度和修治，以与前朝业已建起的交通大网络合成一体。

① 彭邦炯：《商史探微》，269 页。

② 杨升南：《说“周行”“周道”——西周时期的交通初探》，《西周史研究》，载《人文杂志丛刊》第二辑，1984 年。

③ 顾颉刚：《“周道”与“周行”》，《史林杂识》初编，中华书局，1963 年，121 页。

貞王勿往于𡆥京。（《乙》1215）

“京”即指高敞之地，《尔雅·释丘》云：“绝高为之京，非人为之丘。”“𡆥陼”当设在自然高地。据甲骨文有云：

丁亥卜，又于五山，在□陼，二月卜。（《合集》34168）

□□□，又于五山，在𡆥□，□月卜。（《粹》72）

两辞同卜一事，残辞互补，𡆥陼与五山相属，决知𡆥陼是在山丘或自然高地立木栅或筑土堞，用以慎守险恶路段。

晚商武丁以后各王一般都嗜好田猎，往往利用道路交通的方便从事此项活动。道路两侧草莱未辟，时有群兽出没，也就成了田猎的好场所，有一片甲骨文云：“有兕在行，其左射”[1]，即是记路上遇猛兕，据它辞云：“丁丑，王卜，贞其振旅，延过于盂，往来亡灾”[2]，知商王的田猎还有另一层意义，是振旅以慑远方，向周围方国族落炫耀武力，体现王威，《史记·殷本纪》记武乙竞远猎“河渭之间”，为雷击霹死，田猎道途上有不少与“𡆥陼”性质不同的过往守所，甲骨文称作“𠂤”，即次的初字，旧说“师所止也”[3]。《左传·庄公三年》云：“凡师，一宿为舍，再宿为信，过信为次”，孔疏：“次亦止舍之名。”知“次”是超出三天里程以上的驻守之所，甲骨文“次”都与各地族落与国的具体地名相系，如霍次、寒次、韦次、永次、宁次、洛次、屯次、召次、齐次、淮次等等，深及远方，并非局促于王都附近，既非商王临时设立，也不太可能由王朝直接委兵常驻其地，它们出现率频繁，决非宿后即废，地方色彩十分明显，平时当归属于各自的族落与国。由此推测，殷商王朝除了在中心统治区内干道上规立“𡆥陼”的路守据点外，地方族落与国有义务设立驻守之所，以供商王过往寄止的不时之需，或保障王朝远方道路交通的安全畅通。

① 《合集》24391。
② 《合集》36426。
③ 罗振玉：《增订殷虚书契考释》卷中，13页上，东方学会石印本，1927年。

一是谓师年龄高迈，在旅途中会遇顺利平安的；但另一种却谓此卜凶险。结果在26天后的壬甲日师遇险，当晚就死了[1]。26日的旅程，以每日行二、三十里计，则已远距殷都600里左右之遥了。可见当时远途旅行既劳累又危险，生命无保障。《周易·需卦》有云：“需于泥，致寇至”，“需于血，出自穴”，言旅途中身陷泥泞而遭遇盗寇、或投宿遇着坏人而遭劫挨打[2]。讲的也是旅途上的不安全。

为了保障道路的安全畅通，武丁王朝之后，统治者设立据点以慎路守。那些常设性的军事据点，称为“𡆥陼”。甲骨文云：

（1）辛巳贞，王惟癸未步自𡆥陼。（《粹》1034）

（2）癸亥贞，王惟今日伐，王夕步自𡆥三陼。（《安明》2675）

（3）癸亥贞，王其伐卢羊，告自大乙。甲子自上甲告十示又一牛。兹用。在𡆥四陼。（《屯南》994）

𡆥陼的设置，以数目为序，编至四站，首站单称“𡆥陼”，第二站未见，第三、四站分别称为“𡆥三陼”和“𡆥四陼”。各站间保持有一定的距离，从上举（2）（3）辞看，𡆥三陼与𡆥四陼的间隔距离有一日之程。如按《韩非子·难势》所云：“良马固车，五十里而一置”，则自首站至四站，可控路段约有200至250里左右，从而形成交通道上有机防范网络。《说文》云：“𡆥，楙也。”桂馥《说文解字义证》云：“楙当为牖类。”但甲骨文𡆥应指防御木栅墙或土堞一类人工构筑设施。“𡆥陼”一般设在干道附近的高丘或山上。《说文》云：“陼，隗高也。”以其设立高处，故又称作“𡆥京”，甲骨文云：

① 史景成先生指出，此片卜辞的“二旬有八日”，是“二旬有六日”的误刻，《甲》1165与此同卜，正作“六”；卜日从丙午次日算起，若28日则与壬申日不符（见《加拿大安省皇家博物馆所藏一片大胛骨的刻辞考释》，《中国文字》第46册，1972年）。近李学勤先生谓师指中师，老指师久为老（见《文物天地》1992年6期）。另备一说。
② 参见李镜治：《周易通义》，中华书局，1981年，14页。

馆，候馆有积。”《诗·小雅·六月》“我服既成，于三十里”，毛传：“师日行三十里。”《管子·大匡》云：“三十里置遽委马。”后一说是指节级递送的驿传之制，在殷商尚未形成这种倒换车马和传者的驿传法，消息一般是由专人传送到底。以当时条件论，“二十里有舍”、“三十里有宿”，比较近乎实际。羁与羁间大体保持在二、三十里距离，则第五羁已距王都百五十里左右。商代道路交通呈中心王都向四外平面辐射状，如果王都通往四方的各条干道都没有此等羁舍，可以想见殷商王朝的直接控制区，方圆直径约为二、三百里。在此范围内的过行食宿寄止，可由王朝专设的羁舍提供便利，过此范围，力量不抵，大概沿途臣属方国族落有义务承担。甲骨文有云：

（1）戊兴伐，邵方食……。

……于方既食，戊乃伐，𢦏……。（《安明》2106）

（2）……食众人于泞。（《合集》31990）

（3）丁卯，王其寻牢𠂤，其宿。（《粹》1199）

（4）庚申卜，翌日辛，王其餐囚𠂤，亡尤。（《屯南》2636）

以上（1）辞之邵字，有及、至、临近之义；谓临近某方就食后再行战斗。（2）辞谓众人就食于泞地。（3）辞牢为族氏地名，西周初有“牢”尊[1]，可以为证；谓商王出行巡视，宿于牢族之障塞。（4）辞餐字，像一人在室中食肉状，有寄止食宿之义；大抵是言商王在路途中食宿于族邦邻地。

概言之，殷商王朝的心中统治区约略有二、三百里方圆，在王都周围半径百里开外的干道，王朝专设有过行食宿的“羁”舍，其他各地或出此范围的远地，沿途臣属方国族落有义务提供过往食宿之便。

① 《三代》11·18·7。

（二）最早的旅舍“羁”

殷商时代，在中心统治区内的干道上，王朝直接建有食宿交通设施，专供贵族阶级人员过行寄舍，甲骨文称之为“羁”。其字构形作  、像系马于栅栏意；繁形作[1]、从手持鞭，勒马驻止之意更显。羁有过行寄止义。《广雅·释诂》云：“羁，寄也。”《周礼·地官·遗人》云：“以待羁旅。”郑注：“羁旅，过行寄止者。”甲骨文“羁”用为专名，是殷商王朝设立于干道边的旅舍。许进雄先生释羁“可能是驿站一类之特别设置”[2]，意亦近似。

羁与𡆥陼一样，也是按数目顺序编次：

贞至羁。（《甲》1790）

至二羁。（《京人》2138）

弜至三羁。吉。（《安明》2092）

贞四羁，祐。（《甲》199）

在五羁。（《合集》28153）

羁舍共编至五站，首站也省却一字，与前述路守兵站“𡆥陼”同，乃当时固有习惯。如它辞云：“惟犬，此雨。二犬，此雨。三犬，此雨。”（《合集》31191），一犬即省称犬。一羁至五羁，次序井然，应是顺道路依次编置的，据甲骨文云：

贞羁……五羁……牢，王受又。（《合集》28156）

辞有残缺，大意可知。一羁至五羁，自此及彼，由近而远，相互关系明确，各羁舍间应保持有一定的距离。《逸周书·大聚解》谓周观殷政，“辟开修道，五里有郊，十里有井，二十里有舍，远旅来至。”《周礼·地官·遗人》云：“凡国野之道，十里有庐，庐有饮食；三十里有宿，宿有路室，路室有委；五十里有市，市有候

① 《合集》28162。
② 许进雄：《明义士收藏甲骨释文篇》，加拿大多伦多皇家安大略博物馆，1977年，163页。

己亥卜，中，贞惟枫令。丁亥逕……。（《合集》23674）

枫是黄昏掌灯时分①。己亥日黄昏下达使命，直到丁亥日传到，前后隔了48天。以一天二、三十里计，单程约有1200里左右，离王都遥远之极；若算往返里程，也在600里开外了。另一片帝乙帝辛时甲骨卜辞云：

醜其逕至于攸，若。王占曰：大吉。（《合集》36824）

醜是殷东方盟国，在今山东益都淄河流域一带②。攸在今河南永城和安徽宿县、蒙城之间③。殷墟商王都、醜、攸三地，平面直线距离都在700里左右，犹如一等边三角形。此辞谓逕者自醜国传抵攸地，商王为其占卜，得平安大吉之兆。以上足以看出殷商时期驿传地域范围之广大。

有时商王外出，要将逕者带在身边，如：

王其田，逕往。（《甲》3919）

孟田，其逕散，萌有雨。（《佚》292）

两辞记载了商王在田猎中有逕者随行，以便及时往前方传报消息。

殷商的地方族落与国，也每每设有逕者，如：

大使其逕。（《佚》940）

戍辟逕，之戈。（《京人》2149）

亚旋其陟，逕入。（《甲》3913）

己卯贞，逕来羌，其用于父丁。（《英》2411，《屯南》725同卜）

大、戍辟、亚旋是地方族落小国或臣属领地之名。上引末一辞

① 别详拙作：《试论殷代的记时制度》，《全国商史学术讨论会论文集》，1985年，307页。

② 参见殷之彝：《山东益都苏埠屯墓地和"亚醜"铜器》，《考古学报》1977年2期。

③ 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年，306页。岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中译本），台北鼎文书局，1975年，364页。

王都周围半径二、三百里开外的范围。出此范围，各地族落与国有设立守所，以保障王朝远方交通的畅通。

二、在王朝二、三百里方圆的中心统治区内，专设供贵族阶级人员过行食宿的"羁"舍。以王都为交通中枢，"羁"舍设在通往四方的干道上，也是按数目顺序编次，由近而远共立五站。五站之外，沿途臣属方国族落有义务提供过往食宿之便。

三、建立消息传报的"逕"传之制，但尚未形成节级传递，而是由专人送抵。"逕"传地域所涉范围广大，远逾"棘陟"和"羁"舍可控路段。为安全和逕者食宿之便，另有"逕"站之设。逕者身分，既有直属殷商王朝者，又有属之地方族落与国者。

第四节　交通方式和工具

一　徒步外行

《墨子·辞过》说，"古之民，未知为舟车"。在史前悠久漫长的岁月，人们的远行外出，是靠徒步行走。进入夏商时代，绝大多数人仍旧如此，谈不上能有什么交通工具可免除出行劳累之苦。甲骨文有一"遘"字①，像一人蹭蹬行走在四通衢道之间，特别突出了人的足部，正是徒步行走之状，金文走字或作，以足替代人形，也形象地构勒了徒步行于道中之状。甲骨文从足止的字多达260个以上；从行之字132个，其中与足止相系者有47个③，约占35.61%；可以窥见当时社会的交通方式主要是靠徒步外行。

古代的道路，远非后世畅通易行。《孟子·尽心下》说，"山径之蹊，间介然用之而成路，为间不用，则茅塞之矣。"草棘蕃茂，

① 《粹》1543。

② 《三代》14·22·1。

③ 此据岛邦男：《殷墟卜辞综类》"检字索引"统计。

（三）驿传之制

殷商王朝与外地的消息往来传报，已逐渐建立起驿传之制。

当时的驿传，不似后世节级传递，而是由专人一送抵的。吕思勉先生曾云："通信之最早者为驿传，其初盖亦以便人行，后因其节级运送，人畜不劳，而其至可速，乃因之以传命"①。甲骨文所见外地消息传报朝中，都直接得之某地来者，不必靠二传三传乃至多传，如：

郑来告。（《天理》159）

三日乙酉有来自东画。（《合集》6665）

缶其来见王。（《殷缀》361）

先伯来告。（《乙》192）

贞其有来艰自沚。（《合集》5532）

犬来告有鹿，王往逐。（《屯南》997）

各方消息和来人均是直诣朝中，毋须周折。同样，王朝的使命也是委派重臣使者直送各地，如：

往西，多尹致王伐。（《丙》76）

呼雀往于帛。（《丙》56反）

使人于吴。（《天理》196）

看不出有什么多级传递的痕象。

由于消息传报和使者往来，体现了王朝对下属各地统治或对周边地区羁縻的具体实施，因此逐渐形成了最初形式的驿传之制，甲骨文中称之为"逕"，也写作"徑"，互作无别②。其辞云：

贞弜共右示飨葬，逕来归。（《合集》296）

己未贞，王令逕……于西土，亡𢦏。（《屯南》1049）

可见，当时专门负责出入驿传者也称为"逕"，以职相称。逕传地域所及范围广大，有一片祖庚祖甲时甲骨卜辞云：

① 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，1982年，372页。

② 于省吾：《殷代的交通工具和驿传制度》，《东北人民大学人文科学学报》1955年2期。又：《甲骨文字释林·释逕》，中华书局，1979年，277—280页。

"逕来羌"可能指某方逕者送致羌奴。凡此可见当时王朝抑或地方臣属与国，均有逕者之设，专职驿传之事。

逕者在商统治中心区的百里之内传命，可能是利用王朝在干道上专为贵族人员过行寄止而设的"羁"舍食宿，但到了远方，食宿就成问题了。有的地方榛莽未辟，人烟绝少，有的地方，虽有土著族邦，逕者却因身负重命，怕消息走漏，或安全上的原因，也不得不绕道而行。因此殷商王朝或在一些必要路段设立逕站，供逕者食宿，如甲骨文云：

丁未卜，食有在逕。（《殷缀》57）

己亥贞，王在兹矣逕。（《屯南》2845）

上两辞的逕均作逕站讲，一辞谓在逕站就食。另一辞记商王在设于矣地的逕站。它辞有云：

癸卯贞，旬亡祸，在矣旬。（《粹》1426）

矣旬的旬似通徇，有巡视之义。商王外出巡视，曾多次来矣地，可见这个逕站的重要性。逕站的性质不同于路守兵站"棘陟"，也不同于一般的过行寄止的"羁"舍，与地方族落与国所设守所"次"亦有异，是王朝专为驿传而设，它加强了殷商统治者与各方间消息使命的往来之迅速传送，又多少解决了逕者过往途中的食宿和安全等具体问题。逕站所在，大概不一定位处干道，也不一定限于中心统治区，远距王都的要路似亦设之。

要而述之，商代的交通地理观念主要表现为"四方观"，是基于王朝自中心王都向四外平面辐射扩张势力的现实背景，与夏代致力于自西向东横向发展而产生的所谓"四海观"不同。至殷商时期已形成了王都通向周围地区的交通网络，其道路交通制度的确立，正完全适应了这一时代特征，有三大方面的重要内容：

一、在交通干道的必要路冲，择山丘或自然高地，规立路守据点"棘陟"，以保障王朝道路的安全畅通。"棘陟"按数目顺序编次，自近而远共立四站，其间保持一定距离，控制路段大致在

古代人的外行，除了凭藉木棒手仗或长兵的早期交通工具外，随身往往还携带一些简单的旅途用品。《公刘》云："迺裹餱粮，于橐于囊。"甲骨文云：

甲子卜，出，贞  有致  于师归。（《合集》23705）

贞惟  令途启于并。（《合集》6055）

……迄自  七。（《零拾》133）

……小臣……  ……。（《合集》32978）

辞中的几个异字即橐囊之属，或两头捆束状，或一头缚紧状，或大囊中又盛放小橐状。《说文》以橐、囊互训。《左传·宣公二年》云："为之箪食与肉置诸橐以与之。"旧说有"无底曰囊，有底曰橐"或"有底曰囊，无底曰橐"，以及大囊小橐或小囊大橐之辩①，但殷商人似无此严格区分，所谓无底当指两头捆束的口袋，有底当指一头缚起的口袋。末一辞正可考见当时人携带橐囊出行之事象。

徒步远行携带橐囊的方式，最早有以额部负物者。北京周口店山顶洞人一成年女性，头骨额部有一道延及两耳际的浅槽，据说即是生前经常以额负物所致②。商代人似也有这种负物方式，甲骨文系字作  ③，殆其形写照。又有头顶负物行者，竞字金文作  ，甲骨文作④，为头顶负器形。甲骨文又有⑤，是手提行囊形。金文还有一字作  ，甲骨文写作  、  ⑥，则为背驮囊橐出行形。

总之，徒步是最原始最流行的交通方式，古人每以棒类手杖或长兵器为徒步中的交通工具，远行时携带的行囊，有额负、头顶、手提、背驮等，不拘一式，要以随时取其便当省力而已。

① 见桂馥：《说文解字义证》。
② 参见贾兰坡：《山顶洞人》，龙门联合书店，1951年。
③ 《前》2·19·1。
④ 分见《三代》12·46·8、《甲》916。
⑤ 《甲》2903。
⑥ 分见《续殷》下31、《合集》39456、35225。

群兽蛇虫出没其间，是道路交通中的一大障碍，因此人们往往手持木棒出行。金文中有字①，是持棒行走状。甲骨文出发的发写作  ②，或作③，也是持棒而行之意。持棒探路，可以辟草，可以投击蛇兽，起了手杖的作用，是人们最简单最倚重的古老交通工具，因此唐代颜师古说："杖谓倚任也。"④传说有夸父与日逐走，道渴而死，弃其杖⑤。《淮南子·诠言》谓夏代"羿死于桃梧"，高诱注："梧，大杖，以桃木为之。"

自人们能利用木棒手杖这种最原始的交通工具后，受惠不浅，即使遇到浅水河道，也可倚之而涉，甲骨文有地名作  ⑥、⑦，像人持杖涉水，大概其地水道人可倚杖得涉，因以为名。但纵然有木棒手杖的简单交通工具，远行外出毕竟相当艰险，当时能够外行者，大概被视为有本事的人，甲骨文中不少族长名，写法都为人持手杖，如：⑧、⑨、⑩、⑪、⑫，等等，因此持木棒手杖成为有身份地位者的表征，《礼记·曲礼上》说，"谋于长者，必操几杖以从之"，包涵有这层意思。

木棒手杖也可用戈类的长兵器替代，甲骨文荷字就像一人荷戈之状；另有⑬，即寓持戈步行于道中之意。《诗·大雅·公刘》云："干戈戚扬，爰方启行，"也是讲持带长兵武备远行。这比简单的木棒手杖当然进步多了。

① 《三代》11·18·8。
② 《铁》226·1。
③ 《合集》34095。
④ 《汉书·李寻传》注。
⑤ 见《山海经·海外北经》、《淮南子·地形训》、《列子·汤问》等。
⑥ 《前》2·4·4。
⑦ 《续》3·30·5。
⑧ 《佚》443。
⑨ 《铁》146·2。
⑩ 《乙》8896。
⑪ 《前》2·2·6。
⑫ 《前》7·19·2。
⑬ 《合集》6948。

土的商周之际的独木舟，舟长3.9米，舟身平面近长方形，底纵剖面呈弧形，是用一段原木刳成，有三舱。舟前翘后重，舱壁外鼓，设计结构合理，已脱离了独木舟的最原始形态①。这是沿海地区古代居民从事近海或江湖交通的考古实物资料。

在中原地区，夏代有舟当无问题。《今本竹书纪年》载帝相二十七年，"浇伐斟鄩，大战于潍，覆其舟，灭之"；《论语·宪问》云："奡荡舟"；《皋陶谟》云："无若丹朱傲，……罔水行舟"。闻一多先生指出，浇、奡、丹朱傲系同一人，其事即《天问》所云："释舟陵行，何以迁之；……覆舟斟寻，何道取之。"② 当时能动用舟船交战，恐怕已不是容积和载重量过小的独木舟了。《帝王世纪》载夏桀"与妹喜及诸嬖妾同舟浮海，奔于南巢之山而死"③。夏代贵族统治阶级乘坐的舟，有可能已是较大较精细的木板船。相反，在民间，直至商周时代，笨重而结构简单的独木舟犹是主要的水行交通工具。

商代水陆交通并举，陆道与水道相交处，或设梁桥得过，或水浅而人可持杖得涉，此已见前述。另有在浅河道中置石块，人可履石渡之，甲骨文有"贞𠂤人于  奠"（《英》547正），于省吾先生释为砥的初文，是履石渡水之形④。甲骨文有"贞涉渭"（《天理》219）、"王其涉东沚，田三录"（《屯南》2116）、"令子商先涉羌于河"（《合集》536）等事，大概均与徒步涉水相关。但倘若水虽浅而没顶，又无梁桥，就得另缘它法，甲骨文云：

惟母用祖丁必。

惟万用祖丁必。（《美》488）

这是讲用两种祭祀活动祭祖丁，后一种是让其人行万舞。前一种的一个字像一人手足舒浮于水流中，或即后世汓的初字，《说

① 王永波：《胶东半岛上发现的古代独木舟》，《考古与文物》1987年5期。
② 闻一多：《天问疏证》，生活·读书·新知三联书店，1980年，67、71页。
③ 《太平御览》卷八十二引。
④ 于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局，1979年，150～152页。

二　过河和用舟

（一）过河方式与渡津之设

远行外出，大大开拓了人们交通地理的视野，久之，人们相继发明了许多不同的交通工具。《列子·汤问》云"水舟陆车，默而得之，性而成之。"人们在社会联系和社会关系上的有所作为，乃创造出利于不同地貌的交通工具。《夏本纪》："陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘棒"，是对古代几种主要交通工具性能的总结。

舟楫的发明可追溯到原始社会晚期。传说舟楫的发明者是黄帝①、黄帝臣共鼓或货狄②、尧工官巧垂③、帝俊时人番禺④等等，未必属实，但《淮南子·氾论训》说的"古者大川名谷，冲绝道路，不通往来也，乃为窬木方版以为舟航"，《说山训》说的"古人见窾木浮而知舟"，是有深刻道理的。《易·系辞下》说，"刳木为舟，剡木为楫"，独木舟的出现，是造船技术改进的初级形态。

楫是船桨，浙江河姆渡遗址出土的7000年前的木楫，是目前所知最早的楫，残长63厘米，用一根整木剡出柄和桨叶，翼宽12.2厘米，做工细致，还刻有线型图案⑤。此外钱山漾遗址也发现过一支5000年前的楫，用青冈木制成，柄长86厘米，翼长96.5、宽19厘米⑥。目前所见最早的舟，是胶东荣成县毛子沟出

① 《易·系辞下》。
② 《世本·作篇》。
③ 《墨子·非儒下》。
④ 《山海经·海内经》。
⑤ 河姆渡遗址考古队：《浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获》，《文物》1980年5期。劳伯敏：《一支七千年前的船桨》，《光明日报》1981年1月12日。
⑥ 浙江省文管会：《吴兴钱山漾遗址第一、二次发掘报告》，《考古学报》1960年2期。

文》："汙，浮行水上也，从水从子"，子亦人形，与此字意同。《淮南子·说林训》云："舟覆乃见善汙"，旧注谓汙为浮水而游。《列子·黄帝篇》载仲尼答颜回问，有云："能游者可教也。"古代礼俗有浮水活动，《诗·小雅·菁菁者莪》云："泛泛杨舟，载沉载浮"，颇类后世的弄舟玩水，场面当然可观，恐怕与早期的浮水泳游之礼是有渊源关系的。汙水与万舞对举，性质相属，是问是否浮水或举行万舞纪念祖丁。它辞又有：

惟[illegible]用祖丁必。（《合集》30353）

疑[illegible]与汙乃同类字，[illegible]或即休的初形。《说文》云："休，没也，从水从人。"[illegible]字从水从手，意义相合。休没是潜泳，《庄子·达生》云："若乃夫没人则未尝见舟而便操之也"，注云："没人，谓能鬻没于水底。"[illegible]字像手在水中划动，似为潜泳之意。此辞与前辞对应，一为浮游，一为潜泳，皆为纪念祖丁的祭祀活动。然则从甲骨文汙、休两字的推定，当时人应有游水过河之举。

在殷商时代，若干要道与河道交凑处，似已专设渡津，供贵族阶级成员过往之便。《尚书·说命》记武丁之言云："若津水，用女作舟。"《泰誓》："大会于孟津"，也属这类渡津口。《说文》谓："津，水渡也。"旧说："都道所凑为津。"① 甲骨文有地名字[illegible]②，像水陆道交凑形，疑即津字之初形，大概其地是渡津口岸，因以为名。渡津口岸是设舟摆渡口。据甲骨文云：

丁未卜，贞亚勿往茧，在兹祭。

贞勿呼涉河。

贞勿呼伐，舟惟[illegible]用。（《安明》695）

三辞同卜一事。舟惟[illegible]用，是讲用舟载渡[illegible]囊包裹过河。祭，地名，当为设舟摆渡口岸。辞谓亚这个人要在祭的渡口过河往茧地，从事某项军事使命，用舟载渡行李包裹。

① 《古文苑·汉律赋》注。
② 《合集》21635。

动的舟群，恐怕数量不在少数。江河东注，长途水道行舟正可借力。

甲骨文中言"王率舟"之辞，自武丁到文丁各代均见，如二期有两辞云：

[illegible]丑卜，行，贞王其率舟于滴，亡灾。在八月。（《合集》24608）

乙亥卜，行，贞王其率舟于河，亡灾。（《合集》24609）

率舟，于省吾先生谓舟顺水而行①。这是记商王在滴、河的交通水道上乘舟航行。但倘若是逆流溯行，水流反成阻力，行舟就很困难。甲骨文有字作[illegible]②，像一人推舟状；又有"[illegible]舟"③，中间一字也像以双手在河流中推舟。此等推舟，当在水缓或逆流而水又不深的情况下为之。

水上航行，非比一般，造舟不易，常人难以有之，航途又难测，每受自然界各种因素制约，故商王朝已确立了一些用舟制度。

商王有专用之舟，如：

己巳卜，争，贞乍王舟。（《合集》13758）

这是专为商王建造王舟的占卜。他辞有"王其省舟"（《怀》1456），记商王省察其用舟。此专称"王舟"，归属明确，非王莫乘，则朝内当还造有其他等级的用舟，唯规格质量上似不会超过王舟。甲骨文有残辞"于多君……舟"（《怀》348），大概朝内贵显多君也各有其用舟。另外，从上述甲骨文记动用舟远征下游东南敌国看，晚商王朝似已设有一批数量可观的军事船队。

晚商王朝的舟群，一般由商王直接掌握，并委派官员负责管理。如：

① 见《甲骨文字释林》，283页。
② 《合集》32778。
③ 《合集》33691。

在殷商时代似乎还有皮[illegible]的渡河交通工具。甲骨文有云：

乙亥卜，贞立二使，有[illegible][illegible]舟。（《合集》5507）

[illegible]鬯惟[illegible]用。（《合集》31137）

[illegible]舟并举，[illegible]或亦为浮水之具。我国西南地区纳西族和普米族土人，有拴皮囊渡河之法，取整畜掏其骨肉，扎紧缺口，里面鼓气，过河时系在人腹，藉其浮力①。由[illegible]字形结构，商代的浮具似亦用兽皮为之，两端扎紧，靠里面的空气增大浮力。[illegible]可渡人，也能渡物，如鬯酒之类，由上二辞或以知之。

《诗·邶·谷风》有云："就其深矣，方之舟之；就其浅矣，泳之游之。"看来，古人涉水渡河，方式方法不拘，或借助方桴、舟船、皮[illegible]、或游泳过去，或徒步趟涉，大抵取决于水道深浅和水势缓急诸具体因素。但备舟而设摆渡津口，则恐怕是专为统治阶级成员服务的。

（二）用舟制度

舟不啻为短距离的渡河工具，用于长程的水道航行当早已有之。前述夏代史传中的"释舟陵行"、"罔水行舟"或"同舟浮海"等，显然属之后一类水上航行。

商代远距离的河道交通也已开启。甲骨文有"方其[illegible]于东"（《合集》20619），"[illegible]河亡若"（《合集》20611），河上操舟楫，舟行东向，方位有之，又虑及水上安全，航行水程不会很短。别辞有言：

惟[illegible]用[illegible]于之若，[illegible]方。（《合集》27996）

[illegible]方为殷东南敌国。[illegible]，日本贝塚茂树谓可能是流的初字②。《诗·邶·柏舟》："泛彼柏舟，亦泛其流。"此言[illegible]盘舟顺流而下，直趋[illegible]方领地。甲骨文有一字作[illegible]③，像群舟泛于中流。用于军事行

① 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，383—385页。
② 《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字·本文篇》，1960年，536页。
③ 《合集》11477。

丁卯贞，王令禽奠[illegible]舟。一（《合集》32852）

丁卯贞，王令禽奠[illegible]舟。二（《合集》32850）

丁卯贞，王令禽奠[illegible]舟。三（《合集》32851）

三骨同卜一事。禽奠，人名。记商王命令禽奠设舟待用。舟在不用时，则系于商都附近的河边，如：

癸丑卜，宾，贞今春商[illegible]舟，由。（《合集》6073）

[illegible]舟是指用缆绳系舟。凡解缆用舟，有时也得先行占卜，如：

癸巳卜，复析舟。（《合集》33690）

弜比析舟。（《合集》32555）

析舟即解缆放舟①。然析舟乃属朝廷大事，下臣不得私自行之，必须得到商王的命令方可。如：

惟大事析舟。

惟小事析舟。

惟吴令析舟。

惟介令。

惟戈令。（《合集》32834）

吴、介、戈均为商王臣僚。"惟某令"是"惟令某"的宾语前置。可见，在什么样的情况下方能解缆动用舟，以及选令哪位臣僚去责成此事，都得经过商王事先的斟酌考虑。

在通常情况下，用舟要先期占卜准备。如：

甲戌卜，争，贞来辛巳其[illegible]。（《合集》11477）

[illegible]读若徇，[illegible]指乘舟巡行盘游②。甲戌日占卜，问来日辛巳王用舟巡游。足足提前了8天时间进行预卜。有时还反复卜问哪一天可以登舟出航，如：

惟壬出舟。

惟癸出舟。

① 参见于省吾：《甲骨文字释林》，284～285页。
② 参见于省吾：《甲骨文字释林》，93～94页。

滨，解缆用舟需经占卜和商王命可，出舟日期也得事先卜选择定，一般以气候是否利于航行为准，启用时又有相关的仪式。不言而喻，舟是商代贵族统治阶级专享的贵重水上交通工具。

三　车之用

（一）王邑内权贵的马车

陆行乘车，最早也不是人人都能享用到的。《考工记》云："一器而工聚焉者，车为多。"据统计，《考工记》载有古代六类三十个工种，其中攻木之工占去七个，叙述文字比重约为全书的三分之二。七个攻木工种是轮、舆（内附辖）、弓、庐、匠、车、梓，按其性质可概为建筑、作车器、兵工和作用器四大类，而作车器者即占了轮、舆（附辖）、车等三个以上的工种[1]。造车不易，能用车作外出远行交通工具的人，其社会地位必居一般人之上。《国语·晋语四》云："车上水下必伯"，韦昭注："车动而上，威也；水动而下，顺也；有威而众从，故必伯。"由于车的贵重，因此它成了古代统治阶级显赫权势的象征。《墨子·辞过》说的"圣王作为舟车以便民之事"，《淮南子·氾论训》说的"作为之揉轮建舆，驾马服牛，民以致远而不劳"，就上古社会而言，恐怕不尽符合事实，一般人的外行远出，是靠徒步，谈不上有车可乘，只有相当地位的统治者，才有条件得到乘车之便，"致远而不劳"。

吕思勉说："车之兴，必有较平坦之道，故其时之文明程度必更高"[2]。车的产生，当是进入阶级社会以后的事。传说谓"黄帝有熊氏始见转逢而制车"[3]，"禹作舟车"[4]，大抵出自后人附会托

① 郭宝钧：《中国青铜器时代》，生活·读书·新知三联书店，1978年，88页。
② 吕思勉：《先秦史》，363页。
③ 《古今图书集成·考工典》卷一〇六，《车舆部汇考一》。
④ 《孙膑兵法·势备》。

庸言夏末商初了。尽管最初时期的战车群只有几辆，但它毕竟作为先进攻战武备，能起到威以示敌的效果。因此与其把古代的车直接视为交通的工具，不如说车的实际作用在于加强贵族统治阶级的社会地位，是直接为政权利益服务的，至少夏商之际的情况是这样。

目前所知车的最早实证，是郑州商城出土的两块用以浇铸青铜车轴头的陶范[1]。所见最早的整车，乃出土于安阳殷墟，属于晚商王朝的遗物，前后发现54辆以上，如下表：

编号	出土时间	出土地点	车数	马数	随葬人数	资料来源
	1933	后冈西区中字型大墓南墓道	1			石璋如：《河南安阳后冈的殷墓》，《六同别录》上，1945。
	1935	西北冈王陵区M1001	1			《侯家庄第二本·1001号大墓》，1962。
	1935	西北冈王陵区M1003南墓道	2			《侯家庄第四本·1003号大墓》，1967。
	1935	王陵区东区	25			石璋如：《小屯C区的墓葬群》，《集刊》23本下，1952，P.477。
M1136		王陵区东区	2			杨宝成：《殷代车子的发现与复原》，《考古》84－6，P.547、554。
M1137		王陵区东区	2			同上。

① 赵全嘏：《郑州商代遗址的发掘》，《考古学报》1957年1期。杨育彬：《郑州商城初探》，河南人民出版社，1985年，44页。河南省文物研究所：《郑州商代二里岗期铸铜基址》，《考古学集刊》第6集，1989年。

惟甲出舟。（《屯南》4547）

水上航行，气象变化十分要紧，故又有占卜，如：

庚寅卜，王𣴓，辛卯旸日。（《合集》20272）

辛未卜，今日王𣴓，不风。（《合集》20273）

其雨。

其出舟，惟今日癸亡𢦏。吉

翌乙亡𢦏。吉（《英》2322）

旸日是晴天出太阳。可见晴、有风无风、有雨无雨的气候条件，均是决定哪天出舟行成的重要考虑参数，这是殷人出于水上航行安全的实际顾虑。

当时重要场合的用舟出航，似乎还要举行一番仪式，如：

癸卯卜，狄，贞弜祀，惟左𡍮𣴓。

癸卯卜，狄，贞弜祀祝。

癸卯卜，狄，贞其祝。

惟乙舟。

惟丁舟。（《合集》30757）

𡍮，疑今之邕字。《说文》："邕，四方有水自邕成池者"，籀文作𡍮，与此形近意合。邕一作壅。《左传·宣公十二年》云："川壅为泽。"壅又有曲隈之意[1]。左邕，可能是殷墟王邑一带洹水曲隈之泊舟处。一事多卜，反复贞问动用左邕之舟的祀祝仪式，以及决定在乙日还是丁日出舟。唯当时启用舟时举行祀祝仪式的隆重场面，今已难知周详了。

综上所述，商代除有在干道与河道交凑处立渡津设舟以供贵族成员过往摆渡外，王朝内亦备有相当数量的舟，有商王专用的王舟，有权贵要臣使用的舟，还有用于军事的舟群，由此产生了相关的用舟管理制度。凡直属王朝的舟，由商王委派臣僚负责管理，舟有"左邕"之类的专泊地，大抵在殷墟王都一带的洹曲之

① 《史记·司马相如列传》，索隐注。

古。在先秦文献中，基本上都是把车的发明权归之奚仲[1]，看来有一定的史影依据。奚仲的生活年代是在夏代，《左传·定公元年》说："薛之皇祖奚仲居薛，以为夏车正"；《古史考异》说："禹时奚仲驾车，仲又造车"[2]；《新语·道基》说："（禹时）奚仲乃桡曲为轮，因直为辕，驾马服牛。"由此看来，车的产生与古代国家的出现略约同步，是文明时代的产物，其历史可以追溯到夏代。

文献中有夏代贵族统治者用车外出的说法。《说苑·君道》云："禹出，见罪人，下车问而泣之。"《帝王世纪》谓夏桀"以人架车"[3]；《后汉书·井丹传》亦谓"桀乘人车"；人车当是人力挽引之车。夏末商初，车已用于战争行动。《墨子·明鬼下》说："汤以车九两，乌阵雁行，汤乘大赞，犯遂下（夏）众，人（入）之蠥（郊）遂。"《吕氏春秋·简选》说："殷汤良车七十乘，必死六千人，以戊子战于郊，遂禽推移、大牺，登自鸣条，乃入巢门，遂有夏。"《帝王世纪》谓汤"革车三万，伐桀于鸣条"[4]。商汤灭夏桀动用的车辆，说法愈晚出，数量愈大，难以置信，但如果溯其始末，大概最先《墨子》说的"车九两"更质实些，近乎夏商之际的社会实况。殷商时代用诸冲锋陷阵的战车群，尚未达到每队超过数十上百辆以上的，如1935年殷墟第十一次发掘，在西北冈王陵区东区发现一个车坑，有战车25辆，按战斗编制排列，也只是"每五个车为一小组"[5]。商王武丁时甲骨文所见车群的最高数是"六车"（《合集》1452），在十以内。帝乙时征伐危方，虽然获其首领美，俘虏24人，馘首1570多个，但缴获对方的车犹不过是"二两（辆）"（《合集》36481）。殷商晚期尚且如此，更无

① 见《墨子·非儒下》、《管子·形势篇》、《荀子·解蔽》、《吕氏春秋·君守》、《世本·作篇》等。
② 《太平御览》卷七七三引。
③ 《太平御览》卷八二引。
④ 《北堂书钞》卷十三引。
⑤ 石璋如：《小屯C区的墓葬群》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第23本下册，1952年，477页。

（续）

编号	出土时间	出土地点	车数	马数	随葬人数	资料来源
YM20	1936	小屯C区乙七基址南	1（2?）	4	3	《小屯C区的墓葬群》，P.453～458。《小屯·遗址的发现与发掘，北组墓葬》，1973，P.16。
YM40	1936	同上	1	2	3	同上。李学勤：《帝乙时代的非王卜辞》，《考古学报》55－9，P.70～72。
YM202	1936	同上	1	2	2	同上。
YM204	1936	同上	1(?)	2(?)	(?)	同上。
YM45	1936	同上	1(?)	2(?)	(?)	同上。
M175	1953	大司空村	1	2	1	《1953年安阳大司空村发掘报告》，《考古学报》55－9，P.60～66。
M292	1966	同上	1	2	1	《殷代车子的发现与复原》，《考古》84－6，P.546～547。
	1985	同上	1	2		杨锡璋《安阳大司空村、花园村、刘家庄等地殷代墓地》，《中国考古学年鉴（1986）》，1988，P.149。
	1985	同上	1	2		同上。
M1	1959	孝民屯南地	1	2	1	《1958—1959年殷墟发掘简报》，《考古》61－2，P.72－73。《安阳殷墟孝民屯的两座车马坑》，《考古》77－1，P.69～70，72。

邑高级权贵的殉祭品。其中出自王陵区者有32辆，占总数59.3%；出自王室宗庙区者有6辆，占11.1%；其余16辆出自一些贵族墓地，如后岗的1辆出于一两墓道大墓，孝民屯的几辆属之近处的几座甲字型中等墓，郭家庄的4辆，两两东西为对，属之附近两座贵族大墓陪葬品。甲骨文有云："小臣叶车马硪𠂤王车"（《合集》10405），知商代王和其他高级贵显人物均拥有马车，车马葬正再现了当时等级制的贵族物质礼遇生活。有学者认为，王陵区的车群，其祭祀对象非殷先公先王莫属，其他类的车主，应是王室成员如王的配偶或嫡亲执政者，至少也是殷代官吏中的臣正、武官和史官中的首领人物[1]。这一说法是可信的。

应指出者，车马坑中有半数以上的，陪葬1～3人不等。据《周礼·夏官》记述，有大仆之职，"王出入，则自左驭而前驱"；又有戎右之职，"掌戎车之兵革"；还有称作"趣马"的养马官。则这些陪葬人，生前身分可能是仆驭御夫、卫士或养马者。

王邑所见权贵的马车，其结构主要包括了轮毂、轴、辖、衡、轭、箱舆等几大构件，（图15）其制造工艺和装配结构，确实代表了当时工业技术的最高水平[2]。杨宝成先生曾对殷墟出土14辆车的构造尺寸作了分析统计，其平均轨距约为2.3米左右，轴长在3米上下，轮径约在1.2～1.5米之间，轮辐18～26根。作为荷载部分的箱舆，有大小之分，大型者广1.2～1.7米，进深最大的达1.5米；小型箱舆一般广1米左右，进深0.7米上下[3]。有学者认为，大型箱舆能容乘员3人，小型箱舆只能容2人，因箱舆周围有栏杆，车后留缺口，故乘员是从车后上下，贵族乘车时要踏石几以登[4]。从考古发现看，马车的箱舆栏杆仅高0.45米以下，立乘不

① 郑若葵：《试论商代的车马葬》，《考古》1987年5期。

② 参见张长寿、张孝光：《殷周车制略说》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社，1986年。

③ 杨宝成：《殷代车子的发现与复原》，《考古》1984年6期。

④ 孙机：《中国古独辀马车的结构》，《文物》1985年8期。

（续）

编号	出土时间	出土地点	车数	马数	随葬人数	资料来源
M2	1959	同上	1	2		同上。
M7	1972	同上	1	2	1	《安阳新发现的殷代车马坑》，《考古》72－4，P.24。
M1613	1981	孝民屯西南地	1	2		《殷墟西区发现一座车马坑》，《考古》84－6，P.505～509。《安阳殷墟西区孝民屯西南地M1613车马坑的起取和组装》，《考古》84－9。
M698	1977	孝民屯东南地M698南墓道	1	2	1	《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》79－1，P.60～61。
M43	1972	白家庄西北地	1	2		同上，P.57～59。
M151	1972	同上	1	2		同上，P.59～60。
M52	1987	郭家庄西南地	1	2	2	《安阳郭家庄西南的殷代车马坑》，《考古》88－10，882～889。
M58	1987	同上	1	2(?)	?	同上，P.889－891。
	1989	同上	2	4		安阳殷墟发现商代成组车马坑》，《光明日报》1989、11、11。《殷墟考古又有新进展》，《人民日报》（海外版）1989、11、1(4)。

这些车普遍以马为引辕动力，大都是一车二马，均属之殷墟王

足以凭栏，推想当时采用的是跪坐姿势，曲膝跪式，对于进深为0.7×1米的横长方形箱舆容积是足足有余的，乘员可手倚栏杆，以获得舒适效果。驾车时，大概也如文献所说，仆御居左，乘者坐右。乘3人者，大概主人居右，仆御在中，陪乘者在左，概以右为上。

为了显示权贵乘车出行的威风，当时连马鞭都做得十分考究。小屯宗庙宫室区的车马坑内，曾发现3根用长条形玉管制成的马鞭柄，石璋如先生以为即《礼记·曲礼上》说的"君车将驾，则仆执策立于马前"之策，孔疏："策，马杖也。"[1] 殷墟西区还出过2根青铜策，管状，两端略粗，近上端三分之一处有半环，可系绳，内1根铜策长24厘米[2]。（图16）殷商王朝高级贵显，乘车出行，"追琢其章，金玉其相"[3]，权势赫赫，可谓荣极一时。

殷商王朝的马车，主要用于贵族统治者的出行游乐、狩猎或对外战争，为政权利益服务，作为交通工具，仅限于少数人范围，但车行所抵地域，可相当遥远，与当时王邑通向四方的交通干道的开启，是相呼应的。武丁时有一片甲骨文记出动战车征伐𢀛国，从癸丑日起，至11天后的癸亥和甲子日之交的夜里战车攻抵该国[4]。此国位于晋南河曲一带[5]，距殷都直线距离约有700多里之遥，则估计当时马车一天的行程，平均约为60多里，可见已超出徒步行走的数倍，《墨子·节用》谓"利以速至，此车之利也"，道出了车在远行交通上的优点。

（二）商代各地马车的考古发现

商代的马车，除见诸王邑内高级权贵的礼仪生活范围外，各地

① 石璋如：《小屯殷代的成套兵器》附《殷代的策》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第22本，1950年。

② 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。报告中称之为"管状器"。

③ 《诗·大雅·棫朴》。

④ 《合集》6834。

⑤ 岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中译本），374～376页。

掘的一座一椁三棺一夫两妻合葬墓内，有殉人一具，仅随葬铜器就达40余件，内有车马器。还出土一根铜策，长28.1厘米，细管状，上有半圆形纽管，上端饰牛首，下端饰兽首，管表有细线纹①。造型工艺与上节述殷墟出土铜马策相比，更胜一筹。（见前图16:1）1988年又在附近10米处发现车马坑一个，惜被盗，车制结构情况不清②。

50年代陕西武功游凤镇曾出土商代铜器一批，及车马器21件③。

1975年陕西渭南县南堡村农民在平整村东坡地时，发现一座出有商代"莘邑"铜器的贵族墓葬，随葬铜器52件，玉器3件，骨蚌器40多件。其北10米处也有车马坑一个，惜被平掉④。

1983年陕西清涧县李家崖一座商代土石结构城址，出有车马器⑤。

1986年陕西西安东郊老牛坡发现一处商代晚期墓地，清理大小墓葬45座，有车马坑和马坑各一个，车为一车两马，马坑中人马犬同穴，唯所属主墓尚未找到⑥。

四川广汉三星堆商代古城，1986年在城内中轴线上发现2个祭祀坑，其中二号坑内除出有大批精美的铜、金、玉、象牙、骨、石器外，还出有车形器⑦。

山东寿光县益都苏埠屯商代晚期贵族墓地，屡有"亚醜"族氏

① 陶正刚：《灵石县旌介村商代墓葬》，《中国考古学年鉴（1986）》，文物出版社，1988年，95～96页。山西省考古研究所、灵石县文化局：《山西灵石旌介村商墓》，《文物》1986年11期。

② 陶正刚：《石楼式商代青铜器概述》，殷墟甲骨文发现90周年国际学术讨论会论文，1989年。

③ 殷绍嘉：《介绍陕西省博物馆的几件青铜器》，《文物》1963年3期。

④ 左忠诚：《渭南县南堡村发现三件商代铜器》，《考古与文物》1980年2期。

⑤ 吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，《考古与文物》1989年4期。

⑥ 西北大学历史系考古专业：《西安老牛坡商代墓地的发掘》，《文物》1988年6期。

⑦ 四川省文物管理委员会、四川省文物考古研究所、广汉市文化局、文管处：《广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报》，《文物》1989年5期。

的族落方国贵显人物，一般也拥有马车，作为出行的交通工具。《商颂·那》云："约轭错衡，八鸾鸧鸧，以假以享"，记四方诸侯乘坐豪华的马车，到商王邑来献享。《礼》书中有称诸侯乘墨车、建龙旂，入天子之门助祭。《商颂·玄鸟》亦云："武丁孙子，武王靡不胜，龙旂十乘，大糦是承。"郑注："高宗之孙子有武功有王德于天下者，无所不胜，服乃有诸侯建龙旂者十乘，奉承黍稷而进入者。"孔疏："举其有十乘耳，未必同时至也。"说明商王邑是当时政治和交通中枢所在，时有各地的贵显人物，乘坐各式各样的马车出入往来。

商代各地族落方国贵显阶级的马车，在考古发掘中每有发现。

1979～1980年河南罗山蟒张后李发现商代息国墓地，在一座高级权贵墓内，出土一件铜车饰，形似伞盖，首部饰云雷纹、小圆涡和四足蝉纹，可能是车顶盖帽，十分少见①。看来，这种车属于出行交通工具，不像是战车。

1971—1972年安徽颍上赵集王拐村征集到一批这一带出土的晚商车辖、铜铃、弓形器等②。

1978年河北灵寿县西木佛村发现一座商代"亚吱"的贵族墓葬，在出土的24件随葬品中，有车辖、铜铃、铜泡等车马器③。

1991年河北定州北庄子发现的商代贵族墓，出有驾车用的铜策两秉④。

1971年山西保德县林遮峪发现一座商墓，在随葬的30件铜器中，有车辖、舆栏饰、车铃、马铃等车马器19件⑤。

山西灵石旌介村发现一处商代"丩"族贵族墓地，在1985年发

① 信阳地区文管会、罗山县文化馆：《河南罗山县蟒张商代墓地第一次发掘简报》，《考古》1981年2期。

② 阜阳地区博物馆：《安徽颍上、赵集发现商代文物》，《文物》1985年10期。

③ 正定县文物保管所：《河北灵寿县西木佛村出土一批商代文物》，《文物资料丛刊》(5)，1981年。

④ 《定州北庄子商墓发掘简报》，《文物春秋》1992年增刊。

⑤ 吴振录：《保德县新发现的殷代青铜器》，《文物》1972年4期。

使用的重要外因。

除此之外，1979年河南荥阳西史村晚商遗址曾出土一个残陶豆，柄部刻有一个陶文""字①，同于甲骨文车字写法。帝乙时卜辞中又有记征伐苏皖交界处淮水流域的危方，缴获其"车二两"（《合集》36481）。陕西周原出土甲骨文中有"车乘"（H11：124，H11：35）、"卜曰：其衣车马，惟又习"（齐家112）。凡此，也均说明马车在当时各地族落方国上层贵族集团间流行程度，以及这种交通工具在上层社会生活和政治军事方面的价值。应注意者，上述山东滕州前掌大商代方国贵族墓地，马车构件既见于有两墓道的中字型大墓，又见于紧挨其左右的有一墓道的甲字型大墓，可见在方国内部，拥有马车者不只限于方国君主，还容或有君主配偶和重要臣属一类人物，大体与殷墟王邑内的情况相类似。

商代各地所见的马车，就其性质用途言，可分为乘车交通工具和战车两类，但大都均是一车二马的独辖车，而不是单马驾驶的双辕车。河南罗山息国墓地出土的车顶铜盖帽，制作考究，知当时为了遮阳避雨，有的马车上已设有车盖，盖帽形似花朵向下张开，大概是为了便于把盖帷的缯帛固定住。文献中称车盖为笠，亦称簦。段注《说文》云："大而有把，手执以行，谓之簦；小而无把，首戴以行，谓之笠。是簦为笠，析言之固有别也，浑言之，则簦亦可谓笠。"商代的车盖可能源出实际生活中的雨具，并不固定在车上。《周礼》即有言王之车仪，陪乘的"道右"当"王下则以盖从"。另据《左传·宣公四年》："以贯笠毂"，杜注："兵车无盖"，车上张盖，增加阻力，影响车速，又妨碍交战。由此推言，商代有车盖的马车，似用为乘车。

陕西老牛坡出土的双马轭引独辖车，无兵器同出，也为乘车。

① 郑州市博物馆：《河南荥阳西史村遗址试掘简报》，《文物资料丛刊》(5)，1981年。

标识的铜器出土，还曾发现过铜胄、辖、軏首、踵等车马器构件①。1965～1966年又发现两座二墓道大墓和两座中型墓，另发现车马坑一个，出土了一套比较完整的车马器②。

1983年寿光县城北"益都侯城"亦出有商末车马器③。

1957年山东长清县兴复河发现一座商代墓葬，出土青铜礼器16件，又有车马器同出④。

山东滕州市前掌大村一处商代方国贵族墓地，自1981年以来经前后三次发掘，发现其平面布局以3座两墓道大墓呈南北中轴线排开，东西两侧各横排两座甲字型大墓，这些大墓周围又错落着一些中小型墓葬。在1987年第三次发掘中，发现车马坑一个，另又在M214的两墓道大墓棺椁上发现两套车軏及零星马骨，M215的甲字型大墓内也出有车器⑤。

山东胶县西庵一处商周贵族墓地，曾出土过大型石磬和铜车马器等。1976年又发现车马坑一个，一车四马，年代似已属西周早期⑥。

以上16处商代车马坑或车马器构件发现地，计河南1处，安徽1处，河北2处，山西2处，陕西4处，四川1处，山东5处，以商代的东方和西北方为多见，分布地域基本集中在黄河中下游半湿润地区和部分半干旱地区，为华北旱作农地区，自然地理条件应是促成"陆地乘车"这种古代交通工具得以在本地区高层权贵中广泛

① 山东省文物管理处、山东省博物馆：《山东文物选集——普查部分》，文物出版社，1959年，图版七九～八四。

② 齐文涛：《概述近年来山东出土的商周青铜器》，《文物》1972年5期。

③ 山东省文物考古研究所：《前进中的十年》，《文物考古工作十年（1979～1989）》，文物出版社，1991年，169页。

④ 山东省博物馆：《山东长清出土的青铜器》，《文物》1964年4期。

⑤ 考古所山东队：《滕县前掌大新石器时代及商代遗址》，《中国考古学年鉴（1988）》，文物出版社，1989年，175～177页。胡秉华：《滕州市前掌大商代遗址》，《中国文物报》1989年3月10日。

⑥ 山东省昌潍地区文物管理处：《胶县西庵遗址调查试掘简报》，《文物》1977年4期。

牛车在甲骨文中称为“牵”，字像缚牛引縻意①。商代的畜力车均属独辀车，非两畜以轭鞅式系驾方可。别辞云：“牵……二牛”（《怀特》156），“登左牛”（《合集》8944），似当时的牛车也采用双牛系驾。

牛车的车速运行自然及不上轻灵的马车，因此在战争中，马车通常用作冲锋陷阵、兵戈交搏的戎车，《司马法·天子之义》云：“戎车，殷曰寅车，先急也。”但牛车的荷载能力却在马车之上，故牛车又称作大车，《考工记·辀人》云：“大车之辕挚”，郑玄注：“大车，牛车也。”《诗·小雅·黍苗》云：“我任我辇，我车我牛”，朱熹注：“牛，所以驾大车也。”戴震《考古记图》也说：“大车任载而已。”牛车的实用价值是引力大，适当加大车身，可使载重量大增，在平时能服重致远，在战时则不失为运送军事装备的较好运输交通工具。《周礼·地官·牛人》云：“凡会同军旅行役，共其兵车之牛，与其牵傍，以载公任器”，孙诒让疏云：“牵傍者，即辇车之牛，而实据人御之而为名。”任器者即军旅行役所用的军需物资。

殷商时期牛车数量甚众，武乙时甲骨文云：

丁亥卜，品其五十牵。（《合集》34677）

己丑卜，品其五十牵。

戊子卜，品其九十牵。（《合集》34675）

□□□，□其百又五十牵。（《合集》34674）

牵指牛车，品有率义②。“品牵”犹文献所云“牵傍”、“牵车牛”，即辇车之牛，而实据人率之以为名。动用牛车动辄就是五十、九十乃至百五十之数，可见商王朝握有相当庞大的运输车队，相反，马车却没有如此高数量的记载。

古代用于战争中运输军用物资的牛车数量，也总是远远超过用于冲锋交搏的马车。如西周中期偏晚的《师同鼎》铭文，记述周人

① 别详拙作：《甲骨文牵字说》，《甲骨文与殷商史》第2辑，上海古籍出版社，1986年。

② 《汉书·酷吏列传》，颜师古注：“品，率也。”

轨距2.25米，轴长3.15米，轮径1.4米，轮辐16根，与殷墟出土车制无大异。其箱舆外形作横长方形，宽1.6、进深0.72米，是为中型车，大概只能容乘员2人。舆内周壁曾髹漆，留有成片漆皮，底部铺有皮韦编织物，印痕犹存。相比之下，殷墟郭家庄发现的一辆乘车，箱舆的栏杆、木板不仅髹漆，还画有红黑相间的彩绘图纹，前栏的木板又贴有红布装饰，车内缀有牙片饰物，铺有坐席①，似乎显得更为豪华，标志着商代王邑与地方国族在车制上的某种等级或文化发展差异。

商代各地的族落方国，其少数统治集团成员服用车马已较为常见。《吕氏春秋·简选》称武王伐商，“虎贲三千人，简车三百乘，以要甲子之事于牧野而纣为禽。”《诗·大雅·大明》描述其事云：“牧野洋洋，檀车煌煌，驷骙彭彭，维师尚父，时维鹰扬，凉彼武王，肆伐大商。”考古发现的周初马车有以四马辖引，异于殷制。看来，某方掌握的制车工艺和驾车技术的高明程度，以及拥有车辆的数量，一方面直接为某方贵显统治阶层的权势所利用，另一方面也成为衡量其一时力量强弱的重要标尺。

（三）牛车和平民阶层的人推拉小车

古代又有用牛车服重致远的。史传夏代商人的先公“胲作服牛”（《世本·作篇》）。《山海经·大荒东经》也说：“王亥托于有易、河伯仆牛，有易杀王亥，取仆牛。”服牛即仆牛，《考工记》又称之为“牝服”。清人陈奂说：“牝即牛，服者，负之假借字，大车重载，故谓之牝服”②。《尚书·酒诰》称妹土殷人，“肇牵车牛远服贾。”可见商人在社会联系和社会关系中，已懂得利用牛车作为运送物资进行交往交流的交通工具。

① 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳郭家庄西南的殷代车马坑》，《考古》1988年10期。

② 《周礼正义》卷八六，车人条引。

其呼箙辇又正。

其肇马右又正。（《合集》29693）

二辞同卜一事。箙，人名。辇是辇车。“肇马右”犹它辞言“肇马左右中，人三百”（《前》3·31·2），知“肇马右”实指三个战车队中的右队，箙应是右队之长，箙乘坐的辇车自是同队中的马车，而不是人挽之车。辇的意义当如《周礼·地官·乡师》所云：“大军旅会同，正治其徒役，与其辇辇”，郑注：“辇驾马，辇人挽行。”马车在行进中，或因道途难行，故又需人前挽后推。《司马法》有云：“夏后氏二十人而辇，殷十八人而辇，周十五人而辇”，说的就是给战车配备人徒。若以上举甲骨文左、右、中三个战车队列配备人徒300言，则每队人100，而当时一队有5辆战车，是平均每车20人，与文献所说大致接近。甲骨文辇字有在车前横部再加二手，正寓这层意义。《夏本纪》中“山行乘橇”，大概不是指别的交通工具，而是指畜力车走山道时，另需人前拉后搡，即所谓“辇驾马，辇人挽行”。

人力推拉的小车，虽未载见甲骨文，但在殷墟考古发掘中有发现。1986～1987年在安阳花园庄南地发现一个大废骨坑，坑口兽骨层表面有十四条宽0.1～0.15、深0.05米的车辙，有的经车轮多次滚轧，被挤压得十分紧密、滑硬。其中有两条车辙相平行，长19.3米，间距1.5米。今知商代马车的轮距均在2.3米上下，与此显然不符，故这种车辙似应为另一种人力推拉双轮小车辗出。有的车辙较杂乱，可能还有一种独轮车的车辙。①（图17）当时人们用双轮小车或独轮车运送废骨料倒此坑中，可见是为平民阶层所用，毫无疑问，在外出场合，自然也可成为平民使用的交通工具。

饶有兴味的是1989年安阳郭家庄西南商代墓地发掘中，发现2座车马抗、1座马坑和1座羊坑，呈南北一线排列。车马坑居中，均为一车二马；马坑在北，埋2马3人；羊坑在南，埋2羊1人，两

① 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1986—1987年安阳花园庄南地发掘报告》，《考古学报》1992年1期。

与戎敌交战，“折首执讯，孚车马五乘，大车廿”，马车与牛车之比为1∶4。前述殷墟王陵区出土的25辆战车编制，是以每5辆车为一组列，共为五列。如按甲骨文所言“王乍三师，右、中、左”① 的三列军队编制，则为15车。甲骨文中牵的最高两数是90和150，最低数是50，则每师用马车和牛车之比略约为1∶6，在军情变化情况下，可能会有所变宜；其50的低数，可能是“会同军旅行役，共其兵车之牛”的一个战车组列的配备牛车数量，也可能是专门提供中师军需物资的牛车运输车队。

由于牛车偏重于实用，比较笨重，车速也不快，数量多于马车，物多则不贵，因此在贵族阶级心目中的地位，是没法与轻灵而贵重的马车相匹美的，上层权贵墓葬未见用牛车作殉祭品，即是商代这种高层次社会心态的反馈。

除了马车和牛车外，商代当还有人力推拉小车。周代称人挽之车为栈车，《诗·小雅·何草》云：“有栈之车，行彼周道”，毛传：“栈车，役车也”，孔疏：“有栈之辇车，人挽以行。”又《周礼·春官·巾车》有云：“服车五乘：孤乘夏篆，卿乘夏缦，大夫乘墨车，士乘栈车，庶人乘役车”，郑氏注：“栈车不革鞔而漆之，役车方箱可载任器以共役”，贾疏：“庶人以力役为事，故名车为役车。役车亦名栈车，以其同无革鞔故也。”《考工记·舆人》云：“栈车欲弇”，郑氏注：“为其无革鞔不坚易坏坏也。”由此考见，古代人力推拉的栈车，大体为木轮带方箱以供力役载物的简易小车，故一称役车，主要见之于平民阶层。

甲骨文中尚未见到专赖人力推拉之车的史料。商代金文中有辇字②，通谓象人挽车形，唯孙机先生以为，此字“其实是象二人立于车上之形”③，甚确。辇在殷商甲骨文中仍用指马车，下辞可知：

① 《粹》597。又1989年小屯村中出土一骨，与此同文［见刘一曼：《安阳小屯殷代刻辞甲骨》，《中国考古学年鉴（1990）》，248页］。

② 《录遗》266。

③ 孙机：《中国古独辀马车的结构》，《文物》1985年8期。

庚戌卜，王曰贞，其刹左马。

庚戌卜，王曰贞，其刹右马。（《合集》24506）

惟利马暨大羁亡灾。（《合集》36985）

惟稱暨羁子亡灾。

惟羁暨罰亡灾。

惟鹳暨罰亡灾。

惟并羁亡灾。（《合集》37514）

惟并驳。（《合集》36987）

两马为对，旨在选择何两马合用，可使驾车相安而齐同。《仪礼·士丧礼》云："赗以两马，是惟得驾。"[①]辞中的"并马"，类于言"左马"和"右马"，相当《说文》说的"骈，驾二马也。"《韩诗外传》云："古者命于其君，然后得乘饰车骈马。"总之，上辞之马，是为驾车的马。

但甲骨文中另有一类称作"两"的单马，如：

宁延马二两，辛巳雨以雹。（《合集》21777）

𠂤以马自薛。允以三两。（《合集》8984）

……马十两有□……（《合集》1097）

……马廿两有□……（《合集》1098）

癸巳卜，往马卅两。（《京人》2987）

马五十两。（《合集》11459）

"两"为单位量词。称"两"的马，数量组成多少不一，无公约数可计，数目无规律性，一般均出现在正被使用的动态场合。与用作祭牲或畜养在厩的马也不相涉，如"岁于祖乙五马"（《佚》883）、"王畜马在兹厩"（《合集》9415），后者均不称"两"。另外，在战争场合，称"两"的马又每与战车同列，如五期一片征危方卜辞，提到俘获马若干两、车二两[②]。这与周初《小盂鼎》铭说的伐鬼方，"俘马百四匹，俘车百□两"，意义相类。显然，称"两"的马自成单元体，义与匹同，

① 《公羊传·隐公元年》云："车马曰赗。"

② 《合集》36481。

1989年郭家庄西南地发现马坑1个，内埋三人二马，已见上节引述。

另外，在陕西西安老牛坡商代墓地，也曾发现"战马猎犬"现象，在一祭坑内人马犬同埋[①]。

以上考古资料，很难相信如此众多的马都会与马车有什么必然联系，至少那些带有羁饰的马，当初曾经作为单骑或战马役使过。与马同埋的人，有的可能为骑兵，有的可能为一般骑马者，有的可能为贵族僚属或下人，有的可能为养马奴隶。不如说由于当时社会比较普遍崇尚骑马，因此才出现以单骑或战马殉祭的礼俗。

在商代，高级权贵外行有马车代步，而一般贵族成员则往往是骑马代步。甲骨文中有"多马"、"多马卫"、"多马亚"、"马亚"、"马小臣"、"戍马"、"族马"等武职，恐怕属于骑兵中的大小头目，这也多少反映了在一般贵族阶层骑单马以代徒步的习尚。

昔董作宾先生曾据6片甲骨残辞，互补得一则完整史事，全辞云：

癸亥卜，㱿，贞旬亡祸。王占曰：有崇。五日丁卯，王狩敝，

祝车马□，祝坠在车，禽马亦有坠。[②]

记商王武丁在敝地狩猎中发生的事故。祝似为王乘马车的陪乘或驾车者，禽为一起狩猎的武臣，骑的是马，不料两者相搐，祝摔下马车，禽连人带马翻倒。在此场合，王乘马车，臣正武士骑马随同前后，可见统治者的出行场面，拥拥簇簇，等次序然。

甲骨文中还有一些反映贵族成员骑马外出的史料，如：

丙辰卜，即，贞惟必出于夕，御马。（《合集23602》）

壬辰卜，王，贞令陕取马，宁涉。（《合集》20630）

必，祖庚祖甲时臣正，武丁卜辞有"小臣必"（《怀特》961），或为同一人而臣于两朝。御字用其本义，即《说文》："御，使马也。"御马犹言

① 《西安老牛坡商代墓地的发掘》，《文物》1988年6期。

② 参见前引石璋如文。此据《合集》11446～11449等片稍有补正。

羊的头部有小铜泡组成的笼饰，嘴旁有小铜镳，颈上方有铜轭首[①]。这现象似表明，当时还有过以两羊拉小车的尝试。至于马坑的2马3人，很可能属于下节讲的骑乘之马，3人中除有两位骑马者外，或许另一位是饲养人。

四 骑 乘

（一）骑马外出和骑兵

骑乘是古代出行交通手段之一，所利用畜力大体为家畜或驯化动物。史传夏代商先公"相土作乘马"[②]，就是指骑单马出行。《诗·大雅·绵》有述商代周人祖先"古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下。"明清间顾炎武认为，"马以驾车，不可言走，曰走者，单马之称。"[③]是走马即骑马。《易·系辞传下》云："服牛乘马，引重致远，以利天下。"《屯卦六二》有云："屯如邅如，乘马班如，匪寇，婚媾"。高亨先生指出，这是描述古代掠婚，"谓乘马而来者，屯然而拥至，邅然而转行，又般然而回旋，非劫财之寇贼，乃娶女之婚媾也。"[④]说明至周代，骑马出行已广泛见诸社会生活的方方面面。

按常识言，骑单马当早在马车发明之前。吕思勉即说过："世无知以马驾车而不知骑乘之理，亦无久以马驾车而仍不知骑乘之理。"[⑤]马车的考古实物，已可追溯到商代前期，而商代各地马车的发现，也层出不穷。骑马远行，自应是夏商以来颇流行的交通事象。

前述所见，商代马车普遍以两马挽引，与之相应，甲骨文有不少双马并卜之辞，如：

① 杨锡璋：《安阳殷墟一般保护区墓葬与车马坑》，《中国考古学年鉴（1990）》，文物出版社，1991年，245～246页。

② 《世本·作篇》。

③ 《日知录》卷二九。

④ 高亨：《周易古经今注》（重订本），中华书局，1984年，170页。

⑤ 吕思勉：《先秦史》，364页。

盖指带有羁饰的单骑，见于战争场合则指骑兵之马。此类单骑或骑兵之马在殷墟考古有发现。

1935年殷墟第11次发掘，在王陵区曾发现几座马坑，坑中埋马多者37匹，少者1匹，都带笼头，有铜饰[①]。特别是1936年第12次发掘，小屯C区M164墓内发现埋一人一马一犬；其人装备有兽头铜刀、弓形器、镞、砺石、玉策等；其马头部有当卢、颌饰等羁饰。石璋如先生曾指出，这种现象"供骑射的成分多，而供驾车用的成分少"，是为"战马猎犬"[②]。

1950、1976年武官大墓前后二次发掘，南、北墓道内共发现马28匹，也大多有辔饰[③]。

1959～1961年苗圃北地发现马坑3个，内1个埋一人一马，另2个各埋一马[④]。

1969～1977年孝民屯东南地一座编号为698的墓内殉有一马。另在白家庄西北地发现的150号墓内，出有带羁饰的马二匹[⑤]。

1971年后岗一座二墓道大墓的南端，发现祭坑一个，内埋二人二马[⑥]。

1976年王陵区发掘的110号墓内，埋有二马，头部有辔饰、铜泡，嘴边有铜镳[⑦]。

1978年王陵区发现马坑40个，有马117匹，多者埋马8匹，少者1匹，不少马带有马镳[⑧]。

① 胡厚宣：《殷墟发掘》，学习生活出版社，1955年，82页。

② 石璋如：《殷墟最近之重要发现·附论小屯地层》，《中国考古学报》2册，1947年，24页。

③ 郭宝钧：《一九五〇年春殷墟发掘报告》，《中国考古学报》5册，1951年。中国科学院考古研究所安阳发掘队：《武官大墓南墓道的发掘》，《考古》1977年1期。

④ 《殷墟发掘报告（1959—1961）》，文物出版社，1987年，26～27、288页。

⑤ 《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。

⑥ 《1971年后岗发掘简报》，《考古》1972年3期。

⑦ 《安阳殷墟奴隶祭祀坑的发掘》，《考古》1977年1期。

⑧ 《安阳武官村北地商代祭祀坑的发掘》，《考古》1987年12期。

骨文中的获象记录是土产象，不是从南方引进，象在殷商时代已成为日常服用动物①。甲骨文有一"为"字，从手牵象，罗振玉即据以推测："意古者役象以助劳，其事或尚在服牛乘马以前。"②

《吕氏春秋·古乐》有云："商人服象，为虐于东夷"，是记商人把驯化的家象用于对东夷的战争。《韩非子·说林上》谓商末纣王使用"玉杯象箸"，有象牙筷之制作。甲骨文有"以象侑祖乙"（《合集》8983），象被用为祭牲。诚如学者所指出的，商代贵族统治者用象祭祀祖先，间或也服用战争，还将象牙象骨制成各种用品，表明当时不但有不少野生象存在，而且还有经过驯化并进行自行繁殖的象存在③。

甲骨文中有一类象是为野生象，如：

丁未卜，象来涉，其呼[illegible]射。（《屯南》2539）

记野象来水滨觅食徘徊，命令武士射猎。另又有一类是驯养中的象，如：

于癸亥省象，旸日。（《合集》32954）

贞生□月象至。（《合集》4611）

省象，犹它辞言"省牛"、"省黍"、"省舟"、"省右工"④，省为察看、省视之意，所省者，大抵为人能所及而在握中之品类。确定癸亥日天气晴况便于察看象，则该象应是驯养中的象，而非出没无定的野象。言来月象送至，似亦指已驯服的象。

殷墟考古发掘中，屡有象牙象骨制品出土。妇好墓出有夔鋬杯一对，带流虎鋬杯一件，皆用象牙根段制成，极其精致⑤。整象也有出土，1935 年第 12 次殷墟发掘，在王陵区东区 M1400 号大墓附

① 徐中舒：《殷人服象及象之南迁》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 2 本 1 分，1930 年。

② 罗振玉：《增订殷虚书契考释》，卷中，东方学会石印本，1927 年，60 页下。

③ 王宇信、杨宝成：《殷墟象坑和"殷人服象"的再探讨》，《甲骨探史录》，生活·读书·新知三联书店，1982 年。

④ 分见《英国》459、《合集》9612、《怀特》1456、《合集》28971。

⑤ 《殷虚妇好墓》，215～218 页。

骑马，谓必在夜间骑马外出。后一辞记宁有外涉之行，王命令陟为其取马。

商王朝的一般臣正通常以骑马代徒步，各地的普通贵族成员也大致如此。但作为高级权贵却不尽乘马车，兴之所致，亦有骑马之举。如："王其步，惟鈚"（《合集》36984），鈚字从金，可能形容王所骑的铜色之马，也可能指马的精美羁饰，要之，商王的骑乘，品种色调和马饰无疑显得更高级。由此辞又可得知，甲骨文说的"步"，不一定指徒步，也指骑马，如"令小尹步"（《屯南》601）、"令我史步"（《天理》140）等等，恐怕理解为骑马外出，似更适切些。有些场合言"涉"者，容或指骑单马涉水过河。

（二）商人服象

上古时期中原地区当还有过"服象"之举。晚至西周中叶以前，中原地区尚保存着大片茂密的森林，又有广大的草原沼泽，气候温暖湿润，年平均温度约比今高 2℃，如亚热带的竹类植物，曾在黄河流域广泛生长，而现在竹类分布的北限大约向南后退纬度 1°—3°。大约在一、二万年以前，中原地区的年平均温度更比现在高出 7°—8℃①。这样的自然气候条件，十分适合象的生存栖息。山西、陕西、河南等省一些旧石器时代遗址，出土了不少象化石。殷墟商王邑也曾出有象的亚化石。五期甲骨文中有商王狩猎"获象七"的记录②。西周中叶以后，气候变寒，加上人们的开发活动，造成中原地区生态植被的严重恶化，才迫使象逐渐向南方迁徙。

驯象以供人役使，可能很早就在中原地区出现了。传说"舜葬于苍梧下，象为之耕"（《论衡·书虚》），透露了远古人们对驯化野象进行尝试的讯息。

徐中舒先生曾推测河南古称豫州，乃因产象而得名，并指出甲

① 参见竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，《竺可桢文集》，科学出版社，1979 年。

② 《合集》37365。

近，发现象坑一个，长 5.2 米、宽 3.5 米、深 4.2 米，内埋一象一人①，乃祭祀祖王的牺牲。1978 年在王陵区西区东南方约 80 米处，又发现象坑一个，长 2.4 米、宽 1.7 米、深 1.8 米，内埋一象一猪，象体高约 1.6 米，身长约 2 米，门牙尚未长出，系一幼象个体，身上还佩带一个铜铃②。前一象的大小不详，但据两坑长度和后一象已知身长的比例推算，前一象的身长似应在 4 米开外，属于一头处于成熟期的大象。这大小两头象，当均非野象，幼象身系铜铃，决为家象自不待言，而大象的同坑内埋有驯养象的人，显然也表明是经驯化的象。此外，妇好墓中出有圆雕玉象一对，一大一小，作站立状，长鼻上伸，鼻尖卷起，口微张，小眼细眉，大耳下垂，体硕腿粗，尾下垂③。观其形态，憨然可掬，毫无凶猛骇人之感，似属以家象为模特的雕琢品。

殷商时期既有不少被人们驯化或殖养的象，役象或乘象出行自非难事，文献所谓"商人服象"，应该说是可信的。

在利用兽力以再服务于人类生活方面，商代人似还有其他一些尝试。如甲骨文有一[illegible]字（《明》570），像鹿行道中之意。《穆天子传》有谓"驾鹿以游于山下"，民族学材料中有鹿车、鹿拉犁之事。商代如何，现提出以存厥疑。

① 见胡厚宣：《殷墟发掘》，89 页。

② 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳武官村北地商代祭祀坑的发掘》，《考古》1987 年 12 期。

③ 《殷虚妇好墓》，160 页。

第五章　饮　食

饮食是人类赖以生存和蕃衍的最基本物质条件之一。古人早明确说过："食者，万物之始，人之所本者[illegible]"①；"食，殖也，所以自生殖也"②。

饮食往往在总体上构成一时代一地区的社会经济动态直观和人们消费生活水平高低的表征。但应看到，早在夏商社会，饮食已与政治观念和等级制纠合一体。《尚书·洪范》列"食"为"八政"之首。"民之质矣，日用饮食。"③"足食足兵，民信之矣。"④所谓《虞书·益稷》有言："烝民乃粒，万邦作乂（治）。"在维持温饱的低层次生理学需求基点上，统治者的"食政"意识也已有之。

夏商时代的饮食，呈现的社会功利取向与价值观，具有"明贵贱，辨等列"的显而易见的"礼政"内容。"夫礼之初，始诸饮食。"⑤"以饮食之礼，亲宗族兄弟。"⑥严阶级之别，序等级之分，谐统治集团人际关系，重人伦教化，是夏商贵族饮食的"食礼"和"食政"所在。

① 《尚书大传》。又《淮南子·主术训》云："食者，民之本也。"
② 《释名·释饮食》。
③ 《诗·小雅·天保》。
④ 《论语·颜渊》。
⑤ 《礼记·礼运》。
⑥ 《周礼·春官·大宗伯》。

如果说夏商社会的饮食事象，存在着地域分布经济的发展不平衡差异或其他种种自然的及人为的个性，那么"寓礼于食"和"食以体政"，则恐怕是其普遍的两大要征。中国传统饮食文化的演进脉络，实在夏商时代已定下了基调。

第一节　原始时期的饮食

一　火食伊始

人类早期，生活艰辛，古代文献中透露有若干史影：

上古之世，……民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病。（《韩非子·五蠹》）

昔者，……未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛。（《礼记·礼运》）

太古之人，饮露食草木实，圣人为火食号燧人。（《公孙尼子》①）

这是追想人类在未学会"火食"之前，生存条件低下，只能靠采集自然界植物野果，捕捞水产，猎取禽兽，生吞活食以维持生机。

考古人类学知识揭示，人类由蒙昧走向文明，从人地空间关系言，有三个发展阶段：第一阶段为山林时期，约当旧石器时代，人们赖山林采集和狩猎为生。第二阶段为山前时期，属于向新石器时代过渡阶段，是从高级采集经济向农业文化迈进的萌芽时期。第三阶段为河谷阶地时期，约当新石器时代，农业和家畜饲养业并行发展，出现大的氏族部落组织②。

"茹毛饮血"的史影大致反映了人类在第一阶段的生活。然而

① 《太平御览》卷八四九引。
② 参见石兴邦：《中国新石器时代考古文化体系及其有关问题》，《亚洲文明论丛》，四川人民出版社，1986年，36页。

长期的生存经验积累，这一阶段的中后期，人类逐渐知道了用火。山西南部西侯度旧石器时代遗址，古地磁测定距今约180万年，有烧骨出土，据说是人类早期用火的证据。距今约70万到20万年的北京猿人，已能自觉用火和火食①。当时是从天然火中取得火种。大约在旧石器晚期，人工取火方法发明。《古史考》云：

古者茹毛饮血，燧人氏钻火，始裹肉而燔之，曰炮。

《礼含文嘉》②云：

燧人始钻木取火，炮生为熟，令人无腹疾。

《河图挺佐辅》③云：

伏羲禅于伯牛，错木作火。

《管子·轻重戊》云：

黄帝作钻燧生火，以熟荤臊，民食之无兹腊之病，而天下化之。

把人工取火法的发明归诸燧人氏、伏羲或黄帝等传说中的圣人，自不足信，但毕竟揭开了先民很早就从生活和生产实践中创造人工取火及以火熟食的事实。

我国古代取火的方法主要有三种：一种是利用竹木摩擦产生火花的钻法和锯法；一种是以石击石和由此发展而来的火镰击石法；一种是利用金属镜（阳燧）或透镜聚光的取火法。前两种均属原始取火法，其中钻木取火最为普遍，可追溯到远古时期，下至汉晋时代人们犹沿用④。

今能见到最早的钻木取火实物工具，是出自新疆地区春秋战国时期墓葬，包括有钻砧和钻杆两部分，钻砧用长约10～20厘米，

① 贾兰坡、黄慰文、卫奇：《三十六年来的中国旧石器考古》，《文物与考古论集》，文物出版社，1986年。
② 《太平御览》卷八六九引。
③ 《太平御览》卷八六九引。
④ 参见汪宁生：《我国古代取火方法的研究》，《考古与文物》1980年4期。

宽2～5厘米的长条形木片做成，在木片上刻上竖槽和数量不等的小圆窝，钻杆一般也用木质材料制成。有学者据钻砧圆窝里壁多数被灼焦及竖槽形态，推测当时取火，是以钻杆对准钻砧一圆窝，迅速摩擦转动，让木屑顺竖槽落成小堆，直至迸出的火花燃着木屑①。这有助于追想原始先民如何人工取火。

取火方法的发明，使先民首次获得了一种支配自然力的能力，在人类进化史上意义重大，因以火熟食，遂导致饮食生活的根本性改观。

二　饮食的多元性

中国幅员辽阔，地势西高东低，一些东西走向和南北纵向山脉分布其间，受地区性季风环流和寒温海流变迁影响，史前时期东部季风区呈现森林草原景观，西北干旱区则为草原荒漠景观，自然地理环境差异，造就了史前时期不同的区域经济类型和多元性的饮食形态。

在黄河中游中原地区，属于旱地农业经济文化区。这里新石器早期文化的代表，可追溯到8000年前后的裴李岗文化和磁山文化。前者遗址有50余处，主要分布在豫西山地东部边沿与黄淮大平原过渡地带。原始农业在当时居民的经济生活中占重要地位，主要栽培作物是粟，但采集、狩猎和渔捞生产仍占一定的比例，还出现了家畜饲养业和制陶业。据分析，男女间的生产分工较明确，男的外出耕作和采集野果，女的则在家里加工粮食，蒸煮食物，照顾幼儿②。后者发现于河北武安县南磁山，有发达的农业，一定比例的渔猎经济，已饲养猪、狗、牛、鸡等家畜。相继发现灰坑共476个，内储存粟类粮食的灰坑有88个，有人推算储存量可达10

① 陈戈：《新疆出土的钻木取火工具》，《考古与文物》1982年2期。
② 赵世纲：《关于裴李岗文化若干问题的探讨》，《华夏考古》1987年2期。

值得注意者，上述姜寨和半坡两处遗址均发现了饲养家畜的圈栏。姜寨所见当时人遗弃的动物遗骸，有96.78%属于哺乳动物，大部分是家猪、黄牛、梅花鹿等偶蹄类动物，另有1.95%是鱼类骨头，0.16%为鸟类，可见家畜饲养是人们食物的重要补充手段，而渔猎业的社会经济地位是十分次要的。动物遗骸在姜寨聚落主要集中见之南面居住区，似又表明，即使在同一居民共同体内，人们的饮食习好亦不划一，或因从事的生产活动不同，食物来源不一，其食谱或粒食为主，或偏于肉食，也是有其差异的。

在华北沿海区，以山东为中心，北达辽东半岛，南及苏皖北部，包括黄河中下游广大地区，是古代旱地农业经济区的又一重要中心。北辛文化——大汶口文化——典型龙山文化是本地区先后三种新石器时代代表性文化，年代与中原地区裴李岗文化——仰韶文化——龙山文化大体相当①。自北辛文化时期起，本地区先民即进入定居农业生活阶段，靠近内陆的冲积河谷平原，农业尤为发达。山东滕县北辛遗址不少陶器上留有粟糠痕迹②。山东胶县三里河大汶口时期遗址一窖穴内，遗留有体积达1立方米多的粟③。辽宁大连郭家村遗址在龙山文化层出土的席篓内存有炭化粟④。可知粟一直是本地区的主要农作物品种。此外安徽亳县钓鱼台遗址，据说发现过5000年前的炭化小麦⑤。家畜饲养似比中原地区发达，品种有猪、狗、牛、羊，个别地点还驯养马和鸡。渔猎业在经济生活中的比重远远高于中原地区，许多遗址中都出有大量鱼骨、鱼鳞、螺壳、蚌壳或海产软体动物遗骸。《史记·货殖列传》谓海岱之间膏壤千里，其民“通鱼盐”，《内经素问·异法

① 参见吴汝祚：《试论北辛文化——兼论大汶口文化的渊源》；苏秉琦：《山东史前考古》，均刊《山东史前文化论文集》，齐鲁书社，1986年。
② 《山东滕县北辛遗址发掘报告》，《考古学报》1984年2期。
③ 《山东胶县三里河遗址发掘简报》，《考古》1977年4期。
④ 《大连市郭家村新石器时代遗址》，《考古学报》1984年3期。
⑤ 金善宝：《淮北平原的新石器时代小麦》，《作物学报》1962年1卷1期。

万斤以上①。可以设想，当时人们主要食物来源是靠经营农业来提供。

距今7000年至4000年前的新石器中晚期，仰韶文化和龙山文化是中原地区相先后的两种代表性文化，分布范围大体相同，以河南、陕西、晋南为中心，西达甘肃，东至鲁西，北及豫中内蒙，南到汉水流域。在这前后约3000多年间，本地区先民全面进入以农业为主的定居生活。林立大地的原始氏族公社聚落内，贮藏粮食的窖穴屡见不鲜②。据碳十三（^{13}C）测定提供的古代人类食谱表明，从仰韶到龙山文化时期，粟（小米，Setaria Italica Beauv）一直占有相当重要的地位，当然也有部分人偏于肉食③。陕西临潼姜寨聚落遗址还出土了整罐的黍类作物（一称糜子，Panicum Miliaceum L.）④。西安半坡聚落遗址出有成罐的粟类作物以及罐装菜籽⑤。甘肃东乡林家遗址不少居室内都发现了5000年前用陶器盛装的粟、黍及油料作物大麻籽，在一个窖穴内还发现了堆积足有2立方米的捆成小把而整齐码放的带穗黍捆⑥。甘肃民乐东灰山遗址还出土了5000年前后的大麦、小麦、高粱、粟、黍炭化籽粒⑦。郑州大河村遗址也出有仰韶晚期一瓮炭化高粱米⑧。这说明，至少自仰韶时期始，人们的粒食品种除了主要是粟外，尚有黍、大麦、小麦和高粱等，各地之间人们的主食并不雷同，多少存在着一些差异，有的还种植食用菜蔬。

① 河北省文物管理处、邯郸市文物保管所：《河北武安磁山遗址》，《考古学报》1981年3期。佟伟华：《磁山遗址的原始农业遗存及其相关的问题》，《农业考古》1984年1期。
② 杜葆仁：《我国粮仓的起源和发展》，《农业考古》1984年2期。
③ 蔡莲珍、仇士华：《碳十三测定和古代食谱研究》，《考古》1984年10期。
④ 《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1988年，543页。
⑤ 《西安半坡——原始氏族公社聚落遗址》，文物出版社，1963年，124页。
⑥ 《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》第4集，1984年。
⑦ 《甘肃省民乐县东灰山新石器遗址古农业遗存新发现》，《农业考古》1989年1期。
⑧ 《郑州大河村遗址发掘报告》，《考古学报》1979年3期。

姆渡文化、马家浜——崧泽——良渚文化。河姆渡遗址有丰富的稻作遗存，经鉴定属于栽培稻的籼亚种晚稻型水稻。又出土成堆的橡子、菱角、酸枣、桃子、薏仁米、菌类、藻类、葫芦等遗物。家畜有猪、狗，可能还驯养水牛。另又发现大量哺乳类、鸟类、爬行类、鱼类和软体动物等野生动物遗骨①。这里的先民主要从事种植水稻的农业定居生产活动，但采集、家畜饲养业以及渔猎捕捞在经济生活中仍占一定比重。在马家浜文化时期，稻米是人们主要食粮，品种有籼稻和粳稻。辅助性食物有采集得来的植物以及渔猎所获陆生、水生动物。至崧泽文化时期，人们的肉食来源已有相当多来之稳定的家猪饲养，水产食品有鱼虾龟鳖等。进入良渚文化时期，原始农业经济全面发展，各地时有成堆的稻谷和稻米遗存发现，同时还出土了许多植物种籽，有花生、芝麻、蚕豆、两角菱、甜瓜子、毛桃核、酸枣核、葫芦等等，有的可能属于农业栽培作物②。

自然气候和地理环境的差异，决定了中国新石器时代经济类型的多元性和饮食生活的地区性差别，黄河中下游的中原地区和华北沿海区近内陆地带旱作农业经济的持续发展，为嗣后夏商社会生活的展开，先期备置了较丰满的舞台场景；北方地区的游牧经济和南部及东南地区的稻作农业经济，又随时随地给中原夏商社会生活大舞台递去新的内容；但反向的辐射对周边地区同样具有深刻的影响，起到内在的采借或同化作用。这是夏商时代饮食动向的“大气候”。当时社会财富向权力倾斜和聚焦，内外政治关系亦穿错交割，饮食中施入的意识，施入的观念，其时代内涵更是复杂多态的。

① 《河姆渡遗址第一期发掘报告》、《河姆渡遗址动植物遗存的鉴定研究》，同刊《考古学报》1978年1期。游修龄：《对河姆渡遗址第四文化层出土稻谷和骨耜的几点看法》，《文物》1976年8期。
② 《新中国的考古发现和研究》，149～155页。《崧泽——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1987年，114页。汪济英、牟永抗：《关于吴兴钱山漾遗址的发掘》，《考古》1980年4期。

方宜论》谓东方“其民食鱼而嗜咸”，看来自新石器时代已然。上举大连郭家村遗址，出土农业生产工具有174件，渔猎生产工具有487件，两者之比是1∶2.8，间接反映了渔猎生产在该地经济生活中所持有的举足轻重地位。有意思的是，山东广饶傅家大汶口文化遗址，曾出土两件陶鼎，一件内盛有粟，一件内放有鱼骨①，恰巧再示农渔并重的经济生活。

从我国东北至西南环绕中原大地的半月形地带之内，自新石器时代以来则一直是畜牧或半农半牧经济文化区②。文献所云：“俗善骑射，弋猎禽兽为事，随水草放牧，居无常处”③，“人食畜肉，饮其汁，衣其皮，畜食草饮水，随时转移”④，道出了这一地带内人们的经济活动和饮食诸传统习俗。

长江中下游广大地区是我国古代稻作农业经济文化区。距今7000年至4000年前后，长江中游地区的新石器时代文化先后有大溪文化——屈家岭文化——石家河文化。大溪文化的红陶常以稻壳作羼和料，一些遗址的红烧土中也每见稻壳和稻草末，另外又有猪、牛、羊及较多的鱼骨、兽骨出土，还有用整鱼随葬者。在屈家岭遗址则发现500多平方米烧土内拌入了密结成层的稻壳，还有猪、狗等家畜遗骸。在石家河遗址发现大片烧土内夹有大量稻壳和茎叶，猪、狗、鹿、羊等遗骸出土甚多⑤。显然本地区先民很早以来就以种植稻米为主要食物来源，据鉴定属于粳稻，是比较大粒品种⑥。另外家畜饲养和渔猎生产也相当发达。

与此同时，长江下游太湖平原和杭州湾地区，先后主要有河

① 《山东广饶新石器时代遗址调查》，《考古》1985年9期。
② 童恩正：《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》，《文物与考古论集》，文物出版社，1986年。
③ 《后汉书·乌桓鲜卑列传》。
④ 《史记·匈奴列传》。
⑤ 《新中国的考古发现和研究》，文物出版社，1984年，127～136页。
⑥ 丁颖：《江汉平原新石器时代红烧土中的稻谷壳考查》，《考古学报》1959年4期。

第二节　夏商人的食粮

黄河中下游的华北中原大地，史前相当早时期人们即进入定居农业生活阶段，农作物主要有粟、黍、大麦、小麦、高粱，个别地区还种植稻，人们生活中的食用粮食就来之这些谷类作物，是当时的主食。所谓“民生在于粒食”①，“神农去陶唐，粒食已千年矣”，“凡粒食，米而不粉者”②，大概是普遍的谷食方法。或因小区域地理环境不同，种植的谷类作物种类也是有所不同的。

夏商两代人的食粮品种基本承自史前。可从考古发现作一考察。

在晋南夏王朝重要统治区内，襄汾陶寺遗址墓葬出土人骨的碳十三测定数据表明，约在公元前2085年左右，即属于夏纪年范围内，本地居民是以粟（小米）为主食③。夏县东下冯遗址第三、四期的一些灰坑，发现很多炭化粟粒，有一坑内堆积炭化粟类粮食厚达40～73厘米。年代与二里头三、四期文化相当，也在夏纪年范围④。最近在河南洛阳皂角树遗址又出土了二里头文化时期的炭化水稻、谷子、小麦、豆等作物籽实。

在安徽巢湖附近的含山大城墩遗址，第一期文化层出有炭化稻谷，经鉴定有籼稻和粳稻两种，碳十四测定年代距今3600±125年（经树轮校正）⑤，年代约当夏末。据说这一带为《尚书·仲虺之诰》：“成汤放桀于南巢”所在。

大体说来，中原地区的夏人，其主食以粟类谷物为主，去皮即今所称小米。位于夏王朝东南地区的一些方国，则有以稻米为

① 《尚书·舜典》，孔疏。
② 《天工开物》。
③ 《山西襄汾陶寺遗址首次发现铜器》，《考古》1984年12期。
④ 《夏县东下冯》，文物出版社，1988年，147、209、215页。
⑤ 《安徽含山大城墩遗址发掘报告》，《考古学集刊》第6集，1989年。

主食。夏末成汤放夏桀，有“肇我邦于有夏，若苗之有莠，若粟之有秕”① 之喻，似亦表明粟为大多数夏人的主要食粮。

商代人对于谷物种类的推广播植方面已大大超逾夏代，故其食粮品种也较多。《尚书·盘庚上》有云：“惰农自安，不昏作劳，不服田亩，越其罔有黍稷。”旧说“黍为大黄米，稷为小黄米。”② 这至少说明商人是以黍、稷为主食。

从考古发现看，河北邢台曹演庄、藁城台西等商代遗址曾出土炭化黍③。河南安阳殷墟后冈圆形祭祀坑，在坑西南部伴随第一层人架曾发现谷物一堆，另外在所出陶罐内部的腹底和铜鼎、戈上也有谷物的残迹，有些谷物保存较好，能看出其籽粒形态，据观察似为粟类④。在殷墟遗址，据说解放前的科学发掘中还出土过稻谷的遗存⑤。商人种植水稻还可推到更早阶段，郑州商城白家庄遗址中即曾发现稻壳遗存⑥。可知商人粒食品种不单一，特别是同一遗址而有几种谷物出土，正说明了当时食粮的多元因素。

在商代的某些方国，食粮也不限于黍、稷、稻米之类。如陕西长武县泾河流域碾子坡遗址，在一半竖穴式房址的壁龛内发现少量炭化谷物，据鉴定，属于未去皮的高粱（Sargham licoloc L. Moench）。据说这里为周人“后稷”时期，约当殷墟文化二期⑦。可知晚商时周族先人还以高粱为食。

殷墟甲骨文中记有不少粮食作物，品种何属，众说不一，今把较有影响的几家说法列表如下：

① 《尚书·仲虺之诰》。
② 《说文解字注》，徐灏笺。
③ 唐云明：《河北商代农业考古概述》，《农业考古》1982年1期。
④ 《殷墟发掘报告（1958～1961）》，文物出版社，1987年，278页。
⑤ 张光直、李光谟编：《李济考古学论文选集》，文物出版社，1990年，283页。
⑥ 许顺湛：《灿烂的郑州商代文化》，河南人民出版社，1957年，7页。又杨育彬：《郑州商城初探》，同，1985年，22页。
⑦ 《陕西长武碾子坡先周文化遗址发掘记略》，《考古学集刊》第6集，1989年。

（续）

品种 / 家别 / 谷物类称	于省吾①	陈梦家②	唐兰③	胡厚宣④	裘锡圭⑤	彭邦炯⑥	温少峰 袁庭栋⑦	王贵民⑧
禾	广义指谷类作物，泛指一切谷物，狭义指粟。	不分广义：谷物，狭义：谷子，即小米、粟。主要食粮，为贱食。			泛指谷类作物，狭义指谷子，小米。	谷泛指熟谷物，未成熟作物类称。	本谷类作物称，谷泛指谷子。	
年	一切谷的而全熟指类成言。					谷泛指熟谷物，已成熟作物类称。	从于说。	
	黍，粘子，大平食，黍皮米主要民粮。	黍，黄米、米，粘黄重食。		黍	治用。白糜有指黍，统享黍者又黍子。	黍	黍称大黍、今又或米。黍子黄米。	黍
	糜，糜子称，去黄粘。	粱，或又禾，粱、苗即今谷。		粱，疑为一种，麦之		谷子又称，粱、苗白白白即小米、粟子。	谷子又称，粱、苗白白白即小米。	稷，即粟、又稷，小有相当。
	来，麦，象麦有形，白白白。	来，小麦。		来，即麦。	来，麦子，一见，仅是否为小麦，难定。	来，即小麦。	来，秾，麦是麦类，芒，疑大麦无之有裸。	来，小麦。

① 于省吾：《商代的谷类作物》，《东北人民大学人文科学学报》1957年1期。又《甲骨文字释林》，中华书局，1979年，242～252页。
② 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年，525～533页。
③ 唐兰：《殷虚文字记》，中华书局，1981年，33～34页。
④ 胡厚宣：《卜辞中所见之殷代农业》，《甲骨学商史论丛》二集上册，1945年，83～89页。
⑤ 裘锡圭：《甲骨文中所见的商代农业》，《农史研究》第8集，1989年。
⑥ 彭邦炯：《商史探微》，重庆出版社，1988年，201～206页。又《甲骨文农业资料选集考辨》（二），《农业考古》1989年1期。
⑦ 温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，四川省社会科学院出版社，1983年，166～179页。
⑧ 王贵民：《商代农业概述》，《农业考古》1985年2期。

（续）

品种 / 家别 / 谷物类称	于省吾	陈梦家	唐兰	胡厚宣	裘锡圭	彭邦炯	温少峰 袁庭栋	王贵民
禾	麦，指大麦。	麦，大麦。		麦	麦，是否指大麦，难下结论。	麦为大麦。	麦	大麦。
𥝱	菽或豆的古字，指大豆类。	疑秫，黑黍。	𥝱，读如粱，稻也。	从唐说。	待考。	菽，即菽豆。	从于说。	稻
𥝱	粔，野生稻专名，加商人已培人工植。	释作秬，但无说。		秫，读为粘，小米。	从于说。	秬，旱稻。	从于说。	野旱稻
𥝱		𥝱，或体一作粱、粟，为精谷名米。			𥝱，即稷，似指高粱。	难定。	稌，粳稻。	𥝱，糯稻。

上表揭示的困惑点，一是甲骨文谷物类称之同字异体如何确定，尤其是黍、粟、来三体的考订，歧见纷出；二是谷物类别与农作物品属如何对号，也是异说多端。但如果不斤斤于名物训诂的旧讼，以直观知识言，粟穗聚而下垂，黍为散穗，麦穗直上，高粱穗直而大，应是识别甲骨文谷类作物的基点。大略说来，学者主张的禾为粟形，去皮是为小米，𥝱为黍形，来为麦之别称，𥝱似田间长高粱形，是可信的。至于𥝱、秬，虽为稻类，但品属则不详。商代遗址已出土粟、黍、稻、高粱等遗物，可以增加这方面的认识。后世有将粟、黍、麦、稻、麻之类称作“五谷”者，然麻在商代主要作为纤维作物，殷墟曾出土不少麻布织品和成束麻绳①，麻子则用做药用，藁城台西商代遗址即发现用麻子入药之

① 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，278页，又图版八〇之3、6～8。

21221）

登黍与黍登意同。或谓登黍是农事收获后，以新黍先荐于寝庙让祖先尝新[①]。然考之卜辞，登黍月份唯见十二月和一月，且主要是在一月举行，倒是与“令黍”、“立黍”的种黍月份一月相应，显而易见不是刚收获来的新黍。《礼记·月令》谓仲夏之月，“农乃登黍，是月也，天子乃以雏尝黍，以含桃先荐寝庙。”孔疏：“黍非新成，直取旧黍。”陈奇猷先生亦认为，仲夏之月（五月）黍尚未成熟，所谓登黍，“盖农种黍，以籽种之，余者进之，以为应物之食而已。”[②] 此说甚是。所不同的是《月令》登黍是在仲夏黍尚于田间长生未熟中，商代登黍则是在一月下种之前，但两者均非献祭新黍，而是取旧黍荐于祖先，以求得到未来新黍丰收之祐。

商代登黍所荐祖先，从甲骨文看，有先公上甲、二示（即示壬、示癸），有先王高祖乙、祖乙、祖辛、羌甲、祖丁、南庚、父庚、父甲、兄辛，还有身份不详的祖先神小丁。登黍一般都在这些祖先的宗庙里举行，如三期卜辞云：

□□卜，彭，贞其延登黍……飨父庚、父甲家□。（《合集》30345）

父庚、父甲家，即祖庚、祖甲的宗庙。这条卜辞似表明，在两位父王的宗庙里登黍后，又继续举行了宴飨活动。祭祖、荐黍求年、饮食三者，已被统治者有机结合在一起。登进所取之黍，卜辞中有所揭示，如：

壬午卜，争，贞令登取湿黍。（《怀》448）

庚申卜，𡆥黍其禘兄辛。（《合集》27632）

登、禘一义。旧释𡆥为馨的省体，读为馨香之馨[③]。今以二辞参校，湿黍与声黍，实指两个具体藏旧黍的地点，前者似为河傍之粮仓。

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，529页。
② 陈奇猷：《吕氏春秋校释·仲夏纪》，学林出版社，1984年，247页。
③ 于省吾：《甲骨文字释林》，246页。

证[①]。今以甲骨文和考古材料看，禾（粟）、黍、麦、稻、高粱称得上是商代“五谷”，是商人的五大粒食品种[②]。

不过，由于商代存在着严格的阶级和等级之分，谷物也是有贱食和贵重食粮之分的。禾（粟）自新石器时代以降一直是中原地区最频见的主要谷物，甲骨文中禾字又引申为一切谷物的通称，当是一般平民日常生活的普通主粮之故。麦、稻、高粱在商代的种植量大概不会太多，黍不是贱食。上揭裘锡圭先生文指出，在有关农业卜辞里，黍的地位非常突出，提到的次数比其他作物多得多，说明在殷人心目中，黍是最好的一种谷物，主要为统治阶级所享用，一般平民平时是吃不到的。据《诗·周颂·良耜》云：“或来瞻女，载筐及筥，其饷伊黍。”孔疏：“《少牢》、《特牲》大夫、士之祭礼，食有黍，明黍是贵也。《玉藻》云，子卯稷食菜羹，为忌日贬而用稷，是为贱也，贱者当食稷（即粟）耳。”贵黍而贱粟，至周代尚如之。

黍为商代贵重食粮，极受统治者重视，甲骨文每见商王令臣下或贵妇督众种黍之事[③]。武丁时卜辞有“贞王往省黍”[④]、“贞王立黍受年，一月”[⑤]；省有省视、视察意；立有莅临义，又有置、植之义[⑥]；两辞均记商王武丁亲往视察黍的生长或黍的种植。黍的农植地名有丘商、商、南（商都之南）、北（商都之北）、敦、庞、龙囿、鲁、姤、𠂤、𠂤等等。它辞有记“登黍”，如：

丙子卜，其登黍于宗。（《合集》30306）

辛丑卜，侑，酒黍登辛亥。十二月。

辛丑卜，于一月辛酉酒黍登。十二月。（《合集》

① 《藁城台西商代遗址》，196页。
② 《诗·小雅·甫田》云：“黍稷稻粱，农夫之庆。”西周仲𣪘父盘铭云：“黍粱（禾）麦。”知周代的“五谷”同如商代。
③ 参见彭邦炯：《甲骨文农业资料选集考辨》（四），《农业考古》1990年1期。
④ 《殷缀》318。
⑤ 《丙》74。
⑥ 同注③。

说大体不误。从器用发展史言，应数陶器的发明，对人类物质生活的意义最为深远。

传说有“神农耕而作陶”[①]；“舜耕于历山，陶于河滨”[②]；“有虞氏上陶”[③]。表明陶器的发明，与农耕定居生活有不可分割的联系。《吕氏春秋·君守》又有一说云：“昆吾作陶。”高诱注谓：“昆吾，颛顼之后，吴回之孙，陆终之子，己姓也，为夏伯制作陶冶埏埴为器。”《古史考》也说：“夏后氏时，昆吾作瓦，以代茅茨之始。”把陶器的发明推迟到夏代，完全不符合考古事实，至于瓦的出现，则迟至西周才有。清梁玉绳即疑之，谓昆吾“非为夏伯之昆吾氏”[④]。我国最早的陶器见诸中原地区，河北徐水县南庄头遗址出土陶片，据测定距今约9700～10500年[⑤]。到仰韶文化时期，西安半坡和临潼姜寨等大型原始氏族聚落遗址，已发现有专门烧制陶器的窑场。长江以南的江西万年仙人洞遗址和广西桂林甑皮岩遗址，出土的陶片，年代也均早到9000年以前的新石器早期[⑥]。

陶器发明后，在很长的岁月内，一直成为人们日常生活中主要的炊煮和饮食用器。中原地区出土的早期陶器，如按传统分类法，大体有炊器鼎、罐，饮食器三足钵、圜底钵、碗、瓢、盘、盂及用于炊事的支脚，还有水器小口双耳壶等[⑦]。到仰韶文化时期，炊器有罐、鼎、釜、甑等，饮食器有钵、碗、盆、豆、盂、杯、盘

① 《太平御览》卷833引《周书》。
② 同上引《吕氏春秋》。
③ 《考工记》。
④ 《吕子校补》。
⑤ 《我国一万年前陶器残片出土》，《新民晚报》1990年11月1日。又《读者参考丛书》，学林出版社，1991年，115页。又《河北徐水县南庄头遗址试掘简报》，《考古》1992年11期。
⑥ 《石灰岩地区^{14}C样品年代的可靠性与甑皮岩和仙人洞遗址的年代问题》，《第一次全国^{14}C学术会议论文集》，科学出版社，1984年，98页。
⑦ 参见陈旭：《中原古代陶器初探》，《中原文物》1981年特刊。又赵清：《黄河流域新石器时代炊器之演变》，《中原文物》1988年1期。

饶有兴味的是这二字，一个从止，一个从耳，均以人体部分器官为形符，寓意是否与重视黍的平时实际护藏有关，则不得而知了。

二期卜辞中又有记“新黍”者，如：

□□□，大，贞见新黍，翌……（《合集》24432正）

见或读如献[①]。新黍当指新收获之黍。此辞似指各地献新黍给朝廷，也可能是向神灵献荐新黍，前者可能性大些，但不管怎么说，这也多少揭示了黍是商代统治者享用的重要食粮。

商代贵黍贱粟，稻或因限于区域水文环境而未能推广，高粱的种植也很有限，考古发现主要为周族先人之食粮品种。而作为商代五类粒食之一的麦，似为时令食粮，甲骨文有“月一正曰食麦”[②]，恰与《月令》孟春之月“食麦与羊”相应，可能因收获量不大，故不能成为经常性食粮。

第三节　器以藏礼

一　为器之用

（一）夏商人的饮食用器

《礼记·礼运》中说：

夫礼之初，始诸饮食。……汙尊而抔饮。（郑氏注云：汙尊，凿地为尊也。抔饮，手掬之也。）

《盐铁论·散不足》说：

古者汙尊抔饮，盖无爵觞樽俎，及其后，庶人器用，即竹柳陶匏而已。

这是在想象远古人类没有饮食器具的当初，恐怕常就地挖个小坑当饮器，用手掬水而饮，晚后才有竹木陶匏等人工制作之用器。其

① 见前揭裘锡圭文。
② 《合集》24440。

腹罐、双耳罐、器座等，计达30多种陶器类型。但其炊器则一直以甗和单耳罐为主①。东下冯炊器鼎少而鬲多，贮藏器常见蛋形瓮，食品加工器擂钵较少见，这些都有别于二里头器类，表明了夏代在炊煮饮食器具方面存在的地区性差异。

在山东和苏北一带，属于夏代的东方，这类差异也是很明显的。其代表性的考古学文化是岳石文化，炊器主要是陶鬶，罍、鬲十分鲜见，二里头有的觚、爵、甑、擂钵、大口尊等，岳石不见，岳石有的子母口三足罐、尊、盒等，则不见于二里头。豆、碗、盆、罐等虽然都有，具体形制和纹饰风格却很不同，特别是彩绘陶器，为岳石所独有②。

至商代前期，常见陶炊器主要是鬲、鼎、甗、罐、甑等；饮器有罍、爵、盉、觚、杯等；食器有簋、豆、鉌等；盛储器有盆、瓮、大口尊、深腹罐、孱、壶、缸等；食品加工器有擂钵。（图20）商代后期，饮器中陶爵、陶觚显著增多，陶罍锐减，另又增加了卣、尊、觶；食器中陶簋、陶豆数量大增，又有陶盘；盛器中陶盆、陶瓮明显减少，大口尊逐渐消失，陶罍大量出现。（图21）商代青铜器的大量铸造和使用，出现了许多制作精致的仿铜陶器，如安阳殷墟出土的敞口带柱、有流有尾、圜底带銎陶爵，圈足陶觚，鼓腹带鼻陶卣，双立耳三足陶鼎，双立耳陶罍，敞口高圈足陶尊，均属上等仿铜陶器③。饮器中酒器特多，反映出商人嗜酒的风习。

商代的“蜀”地，人们日常使用的陶器与中原地区有所不同，炊食器不用鼎、鬲，却有异形三足器，三空足分裆高而宽，似三个尖底杯粘在一个颈圈下，颈圈外又有一圈宽沿，犹如今之四川泡菜罈沿。又有小平底罐、高把豆形器、空足而瘦高之盉、高领

① 《夏县东下冯》，文物出版社，1988年，22～23、38、80、128页。
② 参见严文明：《夏代的东方》，《夏史论丛》，齐鲁书社，1985年，174页。又参见，《泗水尹家城》，文物出版社，1990年，204～236页。
③ 参见《中国陶瓷史》，文物出版社，1987年，61～67页。

无严格的炊器、食器、盛肉器、盛菜器、盛汤器、饮酌器、沃盥器等等的品类之分，一器多用和饮食不分现象，甚至到夏商两代依旧普遍存在。

如陶鬲，分裆三款足，利于受火，通常说法为煮谷食的炊器。《孔子家语·致思篇》云：“瓦鬲煮食。”然殷墟苗圃北地和大司空村七座殷墓出土的陶鬲，其内均留有鱼骨；另又发现其他一些陶鬲，里面留有羊腿骨或别的兽类肢骨，腹底尚存烟炱痕①。甲骨文[illegible]②、为鬲中有佳，禽鸟之属。另一[illegible]字③，像鬲中有菜蔬意。可见，鬲不限于煮谷食，也煮肉类鱼禽蔬菜，凡荤腥素食不拘，一器多用。

罍，一般用为酒器，但陶寺遗址大墓出土陶罍，其内有盛猪头者④。

盘，周代常用来承水，多与匜配套，用匜舀水浇手，洗下的水用盘承之。但早先是饮食或盛食器。甘肃永昌鸳鸯池一新石器时代墓葬，发现一个红陶盘，里面放着九件小陶杯⑤，饮食时盘、杯配套，可供多人受用。夏商人又用来盛食。殷墟出土陶盘，其内有残留动物牲畜肢骨者；小屯M233墓内出土漆盘，也留有牛羊腿骨⑥。

豆，圜底高足，上承盘体，《说文》云：“豆，古食肉器也。”河北藁城台西商墓M105，随葬陶豆，留鸡骨在其盘⑦。殷墟出土陶豆，也发现盛有羊腿骨或其他兽类肢骨⑧。可知《说文》所言确然。但此非绝对，《诗·大雅·生民》：“卬盛于豆，于豆于登，其

① 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，213、216页。
② 《前》6·45·8。
③ 《京津》2120。
④ 《1978～1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年1期。
⑤ 《甘肃永昌鸳鸯池新石器时代墓地》，《考古学报》1982年2期。
⑥ 同上注①，205～206、213页。
⑦ 《藁城台西商代遗址》，111页。
⑧ 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，213页。

等，储容器有壶、罐、瓮、缸等，水器有小口尖底瓶。宝鸡福临堡仰韶遗址还出土了双釜与灶连体的釜灶，灶高40.5、最大肩径50、底径25厘米，两釜共一火门，灶顶设有排烟孔八个①，利于吸风拔火，提高了烧煮食物的炉温效率和用火安全。荥阳青台仰韶遗址还出土了许多陶鏊，器如覆形平底盘，内壁附三足，据说是用来烙饼的干食器②。到龙山文化时期，炊器有鬲、甗、罍、鼎、甑等，还出现了鬶、盉、杯、壶以及白陶酒器等。不少遗址还出有一种用来研块茎或根茎植物的食品加工器擂钵③。

夏代承自河南龙山文化，陶器仍是当时贵族统治者乃至一般平民的日常主要生活用器，但制陶技术更显成熟，器型种类也丰富多彩。在夏人活动大本营的豫西地区，二里头文化是其代表性的考古学文化，炊器有三角足罐形鼎、乳状足罐形鼎、深腹罐、圆鼓腹罐、甑以及少量袋足甗；食器有斜壁平底碗、深盘矮圈足豆、敛口钵等；食品加工器有擂钵；盛储器有小口广肩深腹瓮、大口深腹罐和尊；水器有敞口大平底盆、敞口深腹盆、圈足盘、单耳杯；酒器有鬶、爵、觚，三期又有罍和长流青铜爵。另外，圈足簋、三足皿、四足方鼎、鬲等陶器是新见器型④。（图18、19）

在晋南夏王朝重要统治区，考古发现的夏县东下冯一至四期文化，年代大体与二里头一至四期文化一致。其一期所见陶器有鼎、鬲、甗、豆、簋、小口尊、单耳罐、折肩罐、小口罐、双鋬罐、盆、甑、鬶、瓮、敛口瓮、蛋形瓮、杯、器盖等18种；二期又增加了罍、小口鼓腹罐、大口罐、深腹罐、大口尊、盘、碗、四足方杯、盉等9种；三期以后又出现了缸、钵、爵、盉、壶、折

① 《宝鸡市福临堡遗址1984年发掘简报》，《考古与文物》1987年6期。
② 《青台仰韶文化遗址1981年上半年发掘简报》，《中原文物》1987年1期。
③ 安家瑗：《擂钵小议》，《考古》1986年4期。叶文宪：《擂钵源流考》，《考古》1989年5期。
④ 参见郑杰祥：《夏史初探》，中州古籍出版社，1988年，203、207～208、217～220页。

广肩罐、马头把勺、簋、盘、长颈壶等。酒器有瓶形杯、平底觚、尖底杯、尖底盏等①。商代的南方地区，江西新干新发现的大型商墓，出土青铜器480余件，陶器300余件②，据说器物组合以炊食器鼎、鬲为主，没有中原常见的爵、觚、罍等酒器，似反映了“重食”的习尚，这与“蜀”地也是有其差异的。

商代陶制品已呈两极分化的极端发展趋势。作为一般平民使用者，种类趋于简单化，制作亦不精，常见的无非是鬲、簋、豆、盘、罐、甑、觚、爵、盆等近十种③。而贵族阶层享用陶器则趋于礼仪化，不仅造型众多，纹样别致，器类齐备，并且烧制工艺有新提高。如始见于龙山文化时期的白陶，在河北藁城台西、河南安阳殷墟、辉县琉璃阁、山东济南大辛庄等商代遗址均有发现，主要器种有鼎、爵、簋、尊、卣、觶、豆、盘、鬶等，是用高岭土作坯料，经1000℃左右高温烧成，质地坚硬洁白，纹样精细，是贵族专用的陶礼器④。最早见之于晋南东下冯遗址西区龙山晚期文化层的原始青瓷器，⑤在郑州商城、湖北黄陂盘龙城、江西清江吴城、河南拓城孟庄、辉县琉璃阁、安阳殷墟、河北藁城台西、山东济南大辛庄、益都苏埠屯、安徽肥西、来安等商代遗址都有出土，器种有尊、豆、碗、盆、盂、罐、瓮等，也是用高岭土作坯料，经1100℃～1200℃高温烧成，表面施釉彩，颜色有黄绿色、淡黄色、灰绿色或浅褐色，吸水率小，扣之有清越悦耳声⑥，这是在制陶工艺基础上的一大发明，也大体属于贵族享用品。

应看到，自有人工制作器皿以后，在最初相当长时期内，并

① 林向：《殷墟卜辞中的“蜀”——成都平原商代遗存初析》，《殷墟博物苑苑刊》创刊号，1989年。
② 《江西新干发现大型商墓》，《中国文物报》1990年11月15日。
③ 参见《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。
④ 参见彭邦炯：《商史探微》，重庆出版社，1988年，250页。
⑤ 《山西夏县东下冯龙山文化遗址》，《考古学报》1983年1期。
⑥ 参见上注④。又《河南拓城孟庄商代遗址》，《考古学报》1982年1期。又参见孙淼：《夏商史稿》，文物出版社，1987年，448～451页。

熟，乃胥于鼎，齐多少之量。”在这种场合，鼎已非炊器，成为专门的盛食器，应是“炊食并体”向炊、食器两分的食俗变迁现象。

大体说来，物质生活的丰富和饮食之礼的确定，是器类繁化和器皿专用化的促动力。如酒的产生，导致了各种专用酒具爵、觚、盉、杯等的渐出。二里头遗址曾出土一件铜爵，其爵底有烟熏痕①。说明既是饮酌具，又是温酒器，夏代在酒具的实际使用中，仍维持有“煮饮不分”的特色。可见器皿的专用化不是一蹴而就的，有一渐进的过程。

总之，器皿之作缘出生活实践经验积累，器皿之用视实际使用需要而为，初无定制，随着社会物质生产的丰富和饮食生活的充实，器类也日益繁化，器皿功能渐有细分。夏商人们膳食观念和进食方式的演进，渐为各类器皿向专门化的深层次方向演进，起了约定俗成的推动作用。

（二）进食方式和餐具

夏商时代人们主要的进食方式是抓食。陕西绥德出土一件铜钺，上有飨字作  ②、象二人膝隐地，跪而对食，一人正伸手抓取盘中食，就是抓食吃法的示意。（图 22）

抓食起自原始时代，商代以后很长时期仍沿习，还产生了一些相关的礼节。《礼记·曲礼上》云：“共饭不泽手。”郑注：“为汗手不洁也。”孔疏：“古之礼，饭不用箸，但用手，既与人共饭，手宜洁净。”古人注意到抓食时手应干净，故饭前盥洗手的卫生细礼也就产生。《礼记·丧大记》云：“食粥于盛不盥，食于簋者盥。”孔疏：“食粥于盛不盥者，以其歠粥不用手，故不盥；食于者盥者，谓竹筥饭盛于簋，以手就簋取饭，故盥也。”喝粥不洗手而抓饭洗手，也仍是出于卫生的变宜考虑。甲骨文有“贞勿……盥，侑于

① 《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975 年 5 期。

② 《陕西出土商周青铜器》(一)，文物出版社，1979 年，图版八八，图版说明 13～14 页。

香始升。”毛传：“木曰豆，瓦曰登，豆荐菹醢也。”孔疏：“木豆谓之豆，瓦豆谓之登，是木曰豆，瓦曰登，对文则瓦木异名，散则皆名豆。瓦豆者，以陶器质故也。”陶豆荐菹醢，菹是咸菜、酸菜一类食品，醢是肉酱①。说明周代不仅用陶豆盛肉食，也盛菜蔬。《周礼·冬官·梓人》云：“食一豆肉，饮一豆酒，中人之食也。”《孟子·告子上》云：“一箪食，一豆羹，得之则生。”表明在一般平民的生活中，陶豆既是盛食器，又是食器和饮器。

簋，传统说法谓盛煮熟的黍、稷等饭食之器。《说文》云：“簋，黍稷方器也。”偃师二里头遗址四期墓葬有陶簋出土，不少商代遗址也有发现，大都为圆器而非方器，即圆腹圈足。殷墟出土陶簋，里面有盛羊腿者，知不一定专作饭器。

鼎，《说文》云：“鼎，象析木以炊。”考古发现商代陶鼎或铜鼎，有的底下留有烟炱痕，是为炊器，但有的没有，是作食器或盛器用的。殷墟西区 1713 号墓出铜鼎四件，里面都有动物骨头②。郭家庄西新近发掘的 160 号中型墓，所出的一件带提梁四足方鼎，尚留有未完全腐烂的肉食③。殷墟还出过一件铜鼎，里面满装已炭化的梅核④。甲骨文  ⑤，像盛一佳于鼎内。可见鼎也有炊、食、盛多种实用功能。甲骨文和金文中有从鼎之字，器下作燃火形，器内有鼎实，并置一匕形，指批取食物意，有“烹于斯，食于斯”的意义，知炊器的鼎又兼作食器，炊食并一体而不严分。这与礼书说的“羹饪实鼎”⑥，把已煮熟肉羹放入鼎内，多少是不同的。《周礼·天官·内饔》云：“陈其鼎俎，实之牲体鱼腊。”《亨人》云：“掌共鼎镬，以给水火之齐。”郑注：“镬所以煮肉及鱼腊之器，既

① 马承源：《中国青铜器》，上海古籍出版社，1988 年，156 页。

② 《安阳殷墟西区一七一三号墓的发掘》，《考古》1986 年 8 期。

③ 《殷墟发掘一商代贵族墓》，《中国文物报》1991 年 1 月 20 日。

④ 佟屏亚：《梅史漫话》，《农业考古》1983 年 2 期。

⑤ 《乙》2762。

⑥ 《仪礼·特牲馈食礼》。

取鬲中肉羹形，甲骨文简写作  、  ①，意同。可见匕主要是为批取饭食或掰取肉食或捞取羹食的进食餐具。

匕、栖之用，始于新石器时代。安徽含山凌家滩遗址墓葬出有距今 4500 年的玉匕，与陶鼎、壶、罐等同出②。山东王因大汶口文化墓葬出土骨匕，常常是放在陶鼎中的③，匕为餐具可以确知。晋南陶寺龙山晚期墓葬中，亦发现骨匕与木豆、陶罍之类的食器放在一起，匕体扁平光滑，前端磨出钝刃，柄梢对钻一孔，长 20 厘米以上，宽 2.2～3.4 厘米④。偃师二里头遗址和河北磁县下七垣遗址，均出有夏代骨匕，扁长条形，磨制很精⑤。山西夏县东下冯遗址，出有不少条形骨匕和曲体骨栖，长 10～19 厘米不一，其中一期 1 件，二期 6 件，三期 12 件，四期 39 件⑥，呈猛增趋势，说明匕、栖助食渐已风行。有商一代，这种进食法更有所推广，各地商代遗址几乎都有骨、角制的匕、栖发现。1935 年安阳西北冈王陵区 1567 号假大墓还出土过数量高达 700 余件的骨栖丛⑦，大概是当时王室贵族聚饮用的餐具。

商代中期以降，贵族好以铜、玉制匕、栖进食，匕部有贝形、尖叶形、平刃凹槽形、弧刃凹槽形、箕形等等，造型纹饰风格多样多姿，制作达到一时代的高度。

河北藁城台西商代中期遗址，出有一种长 25.5 厘米的羊首柄铜匕，两侧安有圆钮套环⑧。这类造型的铜匕以陕北晋西黄流两岸

① 《摭续》183、《怀特》1402。

② 《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》1989 年 4 期。

③ 《山东兖州王因新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1979 年 1 期。

④ 《1978—1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983 年 1 期。

⑤ 《1959 年河南偃师二里头试掘简报》，《考古》1961 年 2 期；《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975 年 5 期；《磁县下七垣遗址发掘报告》，《考古学报》1979 年 2 期。

⑥ 《夏县东下冯》，文物出版社，1988 年，28、48、98、145 页，又图版四、一五、二六、六一。

⑦ 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》1954 年第 7 册。

⑧ 《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985 年，135 页，又图版八九：1。

河”（《乙》8077），“贞翌庚辰小子有濯”（《合集》3266），盥字作皿中洗手形，濯谓涤濯，可知商代已有洁手之礼。另外商代部分人还有食后用细签剔牙洁齿的习惯，人牙鉴定有其证①。

不过，与抓食吃法并行的，是夏商人采用餐具将食物或饮料直送口中的进食方式，也在逐渐推而广之，有关餐具主要为匕、栖、勺、斗、瓒、刀、削、叉、箸等，且分别述之。

1. 匕、栖。是餐匙一类进食具，前端有浅凹槽和薄刃，有扁条形和曲体形等，质料有骨制、角制、木制等，后又出现铜、玉制者。《说文》云：“匕，亦所以用比取饭，一名栖。”匕、栖互训，似一物而异名。然《礼记·丧大记》“角栖”，唐孔颖达疏云：“栖，以角为之，长六寸，两头曲屈，”似匕之曲体者称作栖。栖在实用时可能也略有别于匕。《仪礼·聘礼》云：“宰夫实觯以醴，加栖于觯。”《周礼·天官·浆人》云：“清醴医酏糟而奉之，”郑注：“饮醴用栖者，糟也，不用栖者，清也。”大概栖主要用于饮酒场合，用来抉取酒糟，为便于从容酒器中抉取，故制成曲体形。

匕的实用场合则广得多。《易·震卦》“不丧匕鬯”，注云：“匕，所以载鼎实。”《仪礼·士昏礼》“匕俎从设”，郑注：“匕所以别出牲体也，俎所以载也。”可知匕可以把肉类食物从容器中掰取出。又用于批取饭食，《仪礼·少牢馈食礼》云：“雍人摡鼎匕俎于雍爨，廪人摡甑甗匕与敦于廪爨”，贾疏：“匕，所以匕黍稷者也”。殷墟出土《戍嗣子鼎》铭，有鼎的异体字作  ；沣西出土殷周之际大鼎的鼎字作  ②；意为鼎中有实，煮而以匕取之。甲骨文有  ③，为同字之异构，鼎下之燃木移入鼎中，实乃文字讹变使然。商末帝辛时《四祀邲其卣》铭有煮字作  ，像鬲下燃火而匕

① 毛燮均、颜阎：《安阳辉县殷代人牙的研究报告》（续），《安阳殷墟头骨研究》，文物出版社，1985 年，130 页。

② 张亚初：《记陕西长安沣西新发现的两件铜鼎》，《考古》1983 年 3 期。

③ 《佚》895。

平弧刃，凹槽，柄端钻一小孔，可系穿，通体纹饰华美，由蝉纹、夔纹、饕餮纹、目雷纹、三角纹巧妙搭配合成；另一件长18.8厘米，匕部宽薄而略外凸，通体抛光；显示了极高的玉作工艺水平。还出骨匕、骨棜16件，通长9～13厘米上下。其中一件骨匕，束腰而两端外突，平刃弧槽，柄首钻三小孔，柄身纹饰类似玉匕，形制风格却相异。一件骨棜，状如簸箕，腰部刻一半环，侧形颇如上引甲金文字所从之匕字①。大概匕、棜在实际使用中，初无定分，饮酒场合可用，批取肉食、饭食、菜肴时也可用，棜专用于饮酒场合，实乃后制。

2. 勺、斗、瓒。三者功用，主要是用来挹酒舀汤的餐具。斗或作枓、斟，从木从金、乃示意质料为木制、铜制。《说文》云："勺，枓也，所以挹取也。"又云："枓，勺也。"勺、枓互训，两物应有所同，即两者都有柄联接前端小杯。《玉篇》云："勺，饮器也。"又云："枓，有柄形如北斗星，用以斟酌也。"勺、枓都见于饮酒场合，区别在柄形，勺为直柄，可挹可饮；枓为曲柄，除用于斟酌外，又用来挹水，《礼记·丧大记》有云："浴水用盆，使水用枓。"

唯勺柄如用玉制者，则专称瓒。《诗·大雅·旱麓》云："瑟彼玉瓒，黄流在中。"毛传："玉瓒，圭瓒也。"郑笺："黄流，秬鬯也；圭瓒之状，以圭为柄，黄金为勺。"有学者认为，瓒原是一种玉柄铜头的勺子②。传殷墟出土"玉题铭"有"王锡小臣鼜瓒"③，知晚商已有"瓒"的名物。陕西长安县大原村发现的晚商《乙卯尊》铭有"黄瓒"一名④。又有学者细加辨析，认为瓒形以玉为柄，

① 《殷墟妇好墓》，104、150、206、207页，又图版六八：3，一二七：1，一七九：1。

② 连劭名：《汝丁尊铭文补释》，《文物》1986年7期。王慎行：《瓒之形制与称名考》，《考古与文物》1986年3期。

③ 《佚存》，唐兰序，3页下。又陈邦怀：《记商小臣腐玉》，《天津社会科学》1984年2期。

④ 陈贤芳：《父癸尊与子尊》，《文物》1986年1期。

晋西陕北一带发现的商代勺、斗，与上述匕、棜情况一样，也是好以动物为造型，如晋西石楼地区曾出两件铜勺，柄部蛇首带环，通长分别为9、11厘米①。陕北清涧解家沟曾发现一批商代铜器，有鼎、觚、盘、甗、簋、壶、罍、勺等，勺通长27厘米，柄尾作曲角羊头形，柄面前后各铸立犬、立虎一只，柄前接一半球形小杯②，构思奇特，与上述延川出土铜匕，同属一格，而为殷墟所不见。

殷墟出土勺、斗，其杯主要有筒形和方形两式，大都为圜底，平底不多，柄把头有尖尾形、钺形、平头形、宽尾形等等，柄中部或有兽头饰，有的通体或局部饰有纹饰，大小均具。如60年代于后冈M1墓内发现一件铜斗，通长18.4厘米，筒杯口径2.6、底径2.2厘米，柄作三弧曲上翘，柄尾特宽，柄面腰部铸一兽头③。此为小斗。殷墟妇好墓所见8勺（原释斗），则大了许多，通长在55～66厘米之间，杯径有6厘米上下，杯高有的在8厘米以上，扁平长柄，纹饰也颇华美，重量有2公斤左右④。（图26）如果说小勺、小斗可挹而饮之，则这种长半米以上，又很沉重的大勺，恐怕主要是用来挹酒舀汤，并不适宜直接用作进食餐具。

3. 刀、削。考古发现的夏商时期铜刀、铜削、石刀、玉刀、蚌刀等等甚多，其中有的可能曾作餐刀之用。（图27）1980年偃师二里头遗址三区发掘的M2墓中，随葬品有铜爵、陶盉、陶爵、陶盆、漆盒等一批饮食器，同出两把单面刃铜刀，短柄的一把长18.4厘米，有环首柄的一把长26.2厘米，尖部上挑⑤，大概曾作切割肉食的餐刀。解放前安阳殷墟小屯发掘的186号墓，出铜刀多件，其中一件

① 《山西石楼新征集到的几件商代青铜器》，《文物》1976年2期。《山西石楼褚家峪、曹家垣发现商代铜器》，《文物》1981年8期。

② 《陕西绥德发现和收藏的商代青铜器》，《考古学集刊》1982年第2集。

③ 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，文物出版社，1987年，243页，又图版六三：13。

④ 《殷墟妇好墓》，89～91页，图版五九、六〇。

⑤ 《1980年秋河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1983年3期。

一带发现最多，工艺最精。如陕北延川马家河一座商代中晚期墓葬，随葬鼎、甗、觚、爵、瓿等铜器11件，其中有一件铜匕，平刃凹槽，通长27、槽宽5.9、柄宽3.5厘米，也是羊首柄端，在柄面上前后铸有跪坐人和立虎，柄背为乳钉纹，极别致①。当地还常出一种蛇首有阑柄端的铜匕，长25～36厘米上下，蛇首可转动，柄或镂空。（图23）在陕北绥德墕头村、清涧寺墕，以及晋西石楼地区后蓝家沟、义牒、褚家峪等地均有发现②。用动物为造型，间接反映了当地部落方国的狩猎畜牧经济生活，其文化也曾影响中原地区，大概台西的羊首柄铜匕就是这种文化传播的产物。

不过，中原地区也有固自的匕、棜风格。山东平阴朱家桥遗址发现一种骨制"漏棜"，前端匕部弧刃，上面钻了约25个漏孔③。30年代安阳王陵区殷墓也曾出过一件曲尺形铜"漏匕"，原安有长木柄，已不存，勺面有数条漏空①。（图24）其性质类似今之漏勺，捞取粢食时能滤去汤水。《礼记·明堂位》："夏后氏以龙勺，殷以疏勺。"郑注："龙，龙头也；疏，通刻其头。"此说可疑。疏有通义、洞义。《说文》："疏，通也。"桂馥《义证》云："《大戴记》作'通越'，《荀子》注引《史记》作'洞越'，今《史记》亦作'通越'。""殷以疏勺"，应指勺部带漏洞而能滤去汤水的勺，此固由考古发现的殷代"漏棜"、"漏匕"而悟解其迷。

殷墟妇好墓出土的匕、棜，基本上集中体现了殷人的制作风格。有一件白玉簋内，出土时里面放着铜匕一、骨匕（原释勺）二；铜匕长10厘米，匕部为贝形，细长柄；骨匕长近15厘米，匕部为尖叶匙形，制作甚精。另又有玉匕二，一件长14.7厘米，匕部

① 《延川出土商代铜器》，《中国文物报》1991年2月24日。

② 《陕西绥德墕头村发现一批窖藏商代铜器》，《文物》1975年2期。《清涧县又出土商代青铜器》，《考古与文物》1983年3期。《石楼后蓝家沟发现商代青铜器简报》，《文物》1962年4、5期合刊。《山西石楼义牒发现商代铜器》，《文物》1972年4期。《山东石楼褚家峪、曹家垣发现商代铜器》，《文物》1981年8期。

③ 《山东平阴朱家桥殷代遗址》，《考古》1961年2期。

④ 《殷代铜器》，《考古学报》1954年第7册，25页，又图版拾贰：图16乙。

黄金为勺，用以挹取鬯酒，其以圭为柄的称圭瓒，以璋为柄的称璋瓒，黄瓒是因瓒是黄金勺，故以色称。在商代，瓒是王祼酢宾客的用器①。此说大体可信，但瓒是否以黄金为勺，仍可商，甲骨文中称铜块为"黄吕"，春秋时金文中犹见其称②，证以考古出土实物，似铜为勺头说更适切些。另外又有仿玉之陶瓒柄者。（图25）

中原地区早在7000年前已有勺，河南密县莪沟北岗新石器早期一批墓葬，曾出7件陶勺，分别放在深腹陶罐的饮食器内，长度14～24厘米不等③。山西襄汾陶寺遗址一座大型墓葬，年代约当夏代早期，墓内一件彩绘圈足大木盘里，放着一件彩绘木勺，柄长近一米，前联小杯高10、口径9.8、深8厘米④。可知勺在早期主要用于挹粥舀羹，其小型者又兼为进食餐具，其柄长1米的勺，显然是不适合作饮器的。

商代后期，铜勺、铜斗在贵族生活中大为流行，尤以用于饮酒场合为多。如上海博物馆藏晚商《耆弘觥》，附有一《耆弘勺》，前者为酒器，后者可挹而饮之⑤。商代贵族墓葬，除通常随葬以酒器为主体的青铜容器外，又每出铜勺、铜斗。如1931年传出山东益都苏埠屯大墓的，有铜勺一，与觚三、爵一、角二、鼎二、觶二等同出⑥。1957年山东长清兴复河一座出五爵三觚二卣三觶二鼎的墓葬，同出铜斗一件⑦。1959年山西石楼桃花庄发现一墓，出有龙头觥、觚、爵、罍、卣、斗等⑧。殷墟西区M907，除随葬觚、爵、罍、卣、觶、鼎、簋等酒食器外，还出大小铜斗3件⑨，等等。

① 李学勤：《洋西发现的乙卯尊及其意义》，《文物》1986年7期。

② 燕耘：《商代卜辞中的冶铸史料》，《考古》1973年5期。

③ 《河南密县莪沟北岗新石器时代遗址》，《考古学集刊》1981年第1集。

④ 《1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年1期。

⑤ 《上海博物馆藏青铜器》附册，图一六。

⑥ 《山东益都苏埠屯出土铜器调查记》，《中国考古学报》第2册，1947年。

⑦ 《山东长清出土的青铜器》，《文物》1964年4期。

⑧ 《山西吕梁县石楼镇又发现铜器》，《文物》1960年7期。

⑨ 《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。

是盂壺，一种是‘匕’‘铲’，‘箸’皆原有长形木柄。后者似为烹调的用具，其中《出品目录》称为‘漏勺’的‘匕’，则为自鼎取肉之具。”① 准此，这种安有长形木柄的箸，视为烹调的厨具比较合适，属于大箸，类似今日厨师在大锅下面条所用的拌挑大筷，尚不是直接用来进食的小筷。目前所知最早的小筷，出自安徽贵池徽家冲，为铜制，一双，长 20.3 厘米，属于春秋晚期②。湖北随县战国前期偏晚的曾侯乙墓，在随葬的一长方形黑漆食具箱内，放有耳杯 16 个，木勺 2 把，竹筷两双；其筷用竹片弯成，一端相连，可能是箸的变形③。但不管怎么说，商代既有大箸，小箸理应有之，犹勺、斗有大小之分，大者用于挹酒舀汤，小者用为餐具，箸当亦如之。文献有殷人用箸进食之说，《韩非子·喻老》、《史记·十二诸侯年表》、《淮南子·说山训》均谓：“纣为象箸。”《论衡·龙虚篇》云：“传曰：纣作象箸。”《新书·连语》云：“纣损天下，自箸而始。”如商末纣王用贵重象牙箸进食属实，则应本之于一定的饮食方式，才能出现这种低级向高级、量变到质变的箸质之升华，箸的始起年代可能还要早些。

我国先民很早就学会了使用餐具进食的方式，相继有各种匕、梜、勺、斗、瓒、刀、削、叉（毕）、箸等等的餐具、厨具之作，但用手抓食的古习却长时期内沿袭不衰。《礼记·曲礼上》云：“饭黍无以箸，羹之有菜者用梜，其无菜者不用梜。”汉郑玄注：“梜犹箸也，今人或谓箸为挟提也。”由此推之，饭食或其他干食，古人通常用手抓而食之；刀、削用来割碎肉块而食之，《史记·樊哙列传》记“哙既饮酒，拔剑切肉，食尽之”，是其晚例。

大凡这些食具，质地有异固不待言，形制也有大小之别，实际功用自有不同。如叉（即毕），考古发现的小叉是用来叉取肉食

① 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》1954 年第 7 册，22、25 页。
② 《安徽贵池发现东周青铜器》，《文物》1980 年 8 期。
③ 《随北随县曾侯乙墓发掘简报》，《文物》1979 年 7 期。

食、盛肉食、盛菜蔬、盛羹汤、盛酒、储食、饮酌、挹舀、挟取、沃盥等等的器具，名目甚多，类型繁化，各具实效。除广泛使用陶制品外，又有木、竹、骨制等等，原始青瓷器以及稀珍的白陶器、漆器、象牙器，亦已上升为贵族阶级的专享品。特别是青铜容器，自产生之日起，即成为社会等级名分制度的重要物质标志，赋予了“明贵贱，辨等列”的特殊的时代意义，被视为“器以藏礼”① 的所谓名物礼器。

礼器主要使用于贵族统治阶级宴饮或祭祀等各种礼仪场合，从本质上说是“寓食于礼”的具体体现，可以用以表明使用者的社会身分地位和衡量贵族统治集团内部等级关系的准则。其实在青铜礼器出现之前，器中藏礼的现象即已伴随着社会形态的演进而日益强化。《韩非子·十过》对此有所揭示：

> 昔者尧有天下，饭于土簋，饮于土铏。……尧禅天下，虞舜受之，作为食器，斩山木而财之，削锯修之迹，流漆墨其上，输之于宫以为食器。……舜禅天下而传之于禹，禹作为祭器，墨染其外，而朱画其内，缦帛为茵，蒋席颇缘，觞酌有采，而樽俎有饰。……夏后氏没，殷人受之，……食器雕琢，觞酌刻镂，四壁垩墀，茵席雕文。

时代愈后，权贵使用的器具制作愈精，器类愈齐备。而尧时已有食器和饮器的陶制品之分；舜时木制髹漆器出现，并被权贵据为专门食器；夏禹则不仅用漆器于祭祀场合，其饮食器具也颇为华美；商代贵族的器用，制作之精美，纹饰之繁丽，造型之奇巧，均臻入一时代的极高境界。可见基于使用者尊显的社会地位，其器中藏礼实不单单限于青铜器，于陶器、漆器或其他材料所制之器亦然。

考古发现墓葬中随葬器物的有无，以及种类和数量的差异，每每再现了当时社会的等级礼制。山西襄汾陶寺龙山文化晚期遗址，

① 《左传·成公二年》。

置于一张木俎上①，可见是作厨刀用的。甲骨文中有反映食物刀工解剖切割的史实，详后文“夏商烹饪礼俗”节，不另述。

4. 叉。餐叉又别名毕，《仪礼·特牲馈食礼》云：“宗人执毕先入”，郑注：“毕形如叉。”叉之用，始见于新石器晚期，以甘肃武威娘娘台齐家文化遗址出土的餐叉为最早，骨质，扁平形，三齿②。据有人初步统计，考古发现的餐叉已有 64 件之多，大部分为骨制，汉代以后又有铜制、铁制者，河南、山西、山东、甘肃、宁夏等地区均有发现，以河南洛阳中州路一座战国早期墓所出 51 把为最多，一般长度在 12 厘米以上，20 厘米以下，有双齿或三齿之分，齿长四、五厘米；汉画像石描绘的有关“进食图”，也每见餐叉之用；元代以后餐叉渐不行③。夏代餐叉尚未发现，商代有之。郑州商城曾出骨叉一把，扁平形，三齿，齿长 2.5、通长 8.7、宽 1.7 厘米，齿柄间无明显分界，同出还有一件骨匕④，可见是作餐具使用的。但餐叉之用，在商代远不及匕、梜、勺、斗流行，最盛还是在战国时代。

5. 箸。即筷子。中国人善使筷子，由来已久，但筷子的今称，乃始于宋代⑤，在此之前，文献中有箸、梜、挟、筴、挟提、筯等称，而箸的称法最为悠久普遍。箸有竹、木、骨、象牙、铜、银制者等等，金属制品一般比较后起。

30 年代殷墟西北冈殷墓发现过铜箸三双，梁思永先生曾据同出器物推测说：“以盂三、壶三，铲三，箸三双之配合，似为三组颇复杂之食具。”⑥ 陈梦家先生则认为，“这组似可分为两种：一种

① 石璋如：《殷虚墓葬之四：乙区基址下下的墓葬》，台北，1976 年，52～68 页。
② 《甘肃武威娘娘台遗址发掘报告》，《考古学报》1960 年 2 期，图版四：6。
③ 知子：《中国古代餐叉考索》，《中国烹饪》1986 年 1 期。又王仁湘：《中国古代进食具匕箸叉研究》，《考古学报》1990 年 3 期。
④ 《郑州第五文物区第一小区发掘简报》，《文物参考资料》1956 年 5 期。
⑤ 参见陶文台：《中国烹饪史略》，江苏科学技术出版社，1983 年，88 页。
⑥ 梁思永：《国立中央研究院参加教育部第二次全国展览会出品目录》，见《国内学术界消息（二十五年一月至六月）》转载，《燕京学报》21 期，1937 年，289 页。

送入口腔的餐具，但《礼记·杂记》有云：“毕用桑，长三尺”，孔疏：“主人举肉之时，则以毕助主人举肉”，如此大毕，叉得起全牲，是用于盛大礼仪饮食场合的礼具，就算不上是餐具了。礼书中还有挑匕、牲匕、饭匕的名物，据说前两者是大匕，专用于礼仪宴飨中的载鼎实、别出牲体，饭匕是小匕，直接用于进食①。这正有助于对夏商之际大小匕、梜、勺、斗以及大箸等的实际功用的理解。

古人使用餐具进食，大概很早就习惯于使右手。《管子·弟子职》云：“右执挟、匕。”《礼记·内则》云：“子能食食，教以右手。”陶寺龙山晚期 M3015 大型墓葬，食器餐具的放置位置，中间是一组陶灶、陶罍、陶罐，罍内有猪头，右侧放木豆、木盘和一件木勺，左侧放木俎②。从木勺的放置位置看，墓主人是惯使右手的。《礼记·曲礼上》有云：“凡进食之礼，左殽右胾，食居人之左，羹居人之右。”郑注：“殽，骨体也；胾，切肉也；食，饭属也。殽在俎，胾在豆。”此墓左俎右豆，也是颇具后世进食礼的雏型的。另外，从甲骨文看，商代人大体都是先言右，后言左，有“尚右”的观念③，可能惯使右手的进食行为，也是促成这种观念形成的因素之一。

二　等级制的饮食礼器

（一）夏代礼器组合

饮食范畴器具功能的规范和名物辨用，是社会物质生活和社会构成内涵深化的表征。夏商二代已全面出现炊食并器向炊器和膳食器有所细分的演进趋势，就食器餐具而言，渐有专门的盛粒

① 参见王仁湘：《中国古代进食具匕箸叉研究》，《考古学报》1990 年 3 期。
② 《1978—1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983 年 1 期。
③ 参见拙作《论古代甲骨占卜的“三卜”制》，《殷墟博物苑苑刊》创刊号，1989 年。

厥邑。

《纁子》云：

桀为天下，酒浊杀人。①

《大戴礼记·少闲》云：

桀不率先王之明德，乃荒耽于酒，淫佚于乐，德昏政乱，作宫高台，污池土察，以为民虐，粒食之民，惛焉几亡。

有夏一代，贵族统治阶级饮酒之风渐开，青铜礼器爵、盉、罍、觚、角等酒器的出现与此是相应的，唯因生产水平的制约，数量有限，最先通常为陶、漆制品，青铜礼器实承袭陶礼器及漆礼器而来。且举二里头墓葬发现以观其概②。（见下页细表）

从下页表所列34座二里头墓葬资料可见，当时的礼器组合体现了“食酒并重”的特色，其中陶礼器占主要成分，个别墓并出有漆礼器，然铜礼器是在三期以来才出现，其器类和器型基本不出陶、漆礼器范畴，是一脉相承的。

在二期的10座墓中，陶礼器组合以炊食器罐、盆相配占多数，或再加进豆、尊、鼎等，但百分之九十以上的墓又都配有一套酒器。酒器的组合有五式：（1）爵；（2）觚；（3）爵、盉；（4）爵、觚；（5）盉、觚。表明酒已较多地进入这一时期人们的饮食生活领域，特别是贵族阶层，对酒器质地已颇为讲究，有以漆觚替代陶觚，用以显示其政治身分和社会地位。如81YLVM4，墓室面积2.9平方米，为同期墓较大者，随葬品主要是漆器，在酒器方面，用漆觚配唯一的一件陶盉。墓中还随葬一只漆鼓、一件铜铃，以及一面绿松石镶嵌的兽面铜牌饰，十分珍贵，墓主生前显然是社会地位相当高的贵族。此墓又出圆陶片2个，也是同期墓中较多的。这种圆陶片一般置于墓底中部两侧或墓主头部附近，正面涂朱或墨，可能用以表示人的身分高低，反映了当时的一种葬制。

三期墓葬13座，随葬礼器虽仍以罐、盆配酒器为主要组合形式，但炊食器种类列入礼器行列明显减少，随葬酒器墓的比重相应提高，酒器组合方式以爵、盉相配为多。青铜爵开始出现于贵族墓葬的礼器行列，出青铜爵的75YLV1K3和80YL111M2两墓，是这一时期墓室面积甚大的两座，并分别出圆陶片6个和4个，足见墓主身分是很高的。值得注意的是，这一时期盉的数量大增，为二里头文化四期及商代各地青铜盉的流行开了先导。（图28）陶盉的外形有瘦高和矮胖的微微区别，顶部伸出一短管状流，单把，流把之间有圆状孔，三袋足。王国维先生曾说：“盉者，盖和水于酒之器，所以节酒之厚薄者也。”①张亚初同志又进而认为，盉的用途主要有六种：一、用水把酒冲淡，调和加工成淡水酒（玄酒）；二、用来和“郁”煮酒，调和加工成香酒（郁鬯）；三、用来盛酒；四、用来温酒；五、用来饮酒；六、用来盛水、温水与注水盥洗②。从二里头墓葬礼器每以盉、爵配套看，这些意见是可信的。表中三期13座墓，盉、爵同出的有8座，约占62%，说明夏人确是“湛浊于酒”的，其品酒知味的方式也在不断提高之中。特别是上述两座贵族墓，分别以陶盉配青铜爵一至二件，表明了这一时期高生产技术总是优先为贵族阶层追求的高消费生活服务，贵族的饮食享受心态由此可见一斑。

四期墓葬11座，随葬礼器组合出现两个极端演化趋势。一是

① 《太平御览》卷九八〇引。

② 此表资料来源据：中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》，《考古》1974年4期；《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975年5期；《偃师二里头遗址新发现的铜器和玉器》，《考古》1976年4期。中国社会科学院考古研究所二里头队：《1980年秋河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1983年3期；《1981年河南偃师二里头墓葬发掘简报》，《考古》1984年1期；《偃师二里头遗址1980—1981年111区发掘简报》，《考古》1984年7期；《1982年秋偃师二里头遗址九区发掘简报》，《考古》1985年12期；《1984年秋河南偃师二里头遗址发现的几座墓葬》，《考古》1986年4期；《河南偃师二里头遗址发现新的铜器》，《考古》1991年12期；《1987年偃师二里头遗址墓葬发掘简报》，《考古》1992年4期。

占总墓数87%以上的610多座小型墓，几乎都无陶器或任何随葬品；占总墓数1.3%弱的9座大型墓，随葬器物可多达一、二百件；占总墓数11.4%强的约80座中型墓，或有数量不等的成组彩绘陶器及少量彩绘木器随葬品。大、中型墓一般均使用木棺，小型墓则仅为狭小的墓圹。其大、中型墓又各分为若干等级，如有一类大墓，出有彩绘蟠龙陶盘、鼍鼓、特磬，成组的炊食陶器，彩绘木案、俎、匣、盘、豆、勺和工具、武器等等；另一类大墓则没有鼍鼓、特磬之类①。有的学者主张，这里可能是为先夏陶唐氏帝尧的遗存②。显而易见，当时葬俗中以器物“明贵贱，辨等列”之礼是俨然存在的。

陶寺M3015大型墓墓主的右侧，主要放置炊器和饮食器具，其中部是一组陶灶、陶罐和陶罐，罐内盛有猪头；其上方有木豆、大木盘和木勺；其下方有木俎、木匣③。这再构了当时上层权贵生前对灶斯飨的情形。从挹酒餐具木勺置于右面看，进食是惯于使右手的。此墓主要炊食器位于中方，左有俎，右有豆、勺，已具后世进食礼的雏型。

青铜礼器的出现始于夏代，目前所知经科学发掘得到的最早青铜容器，出自河南偃师二里头遗址，有爵、罍、盉、鼎、觚五种。传世品中有一类制作粗疏、薄胎无铭的铜盉、铜角，据说也是这一时期的遗物④。大体均为酒器。据《墨子·非乐上》云：

启乃淫溢康乐，野于饮食，将将铭苋磬以力，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章闻于天。

《伪尚书·胤征》云：

惟仲康肇位四海，胤侯命掌六师，羲和废厥职，酒荒于

① 高炜、高天麟、张岱海：《关于陶寺墓地的几个问题》，《考古》1983年6期。

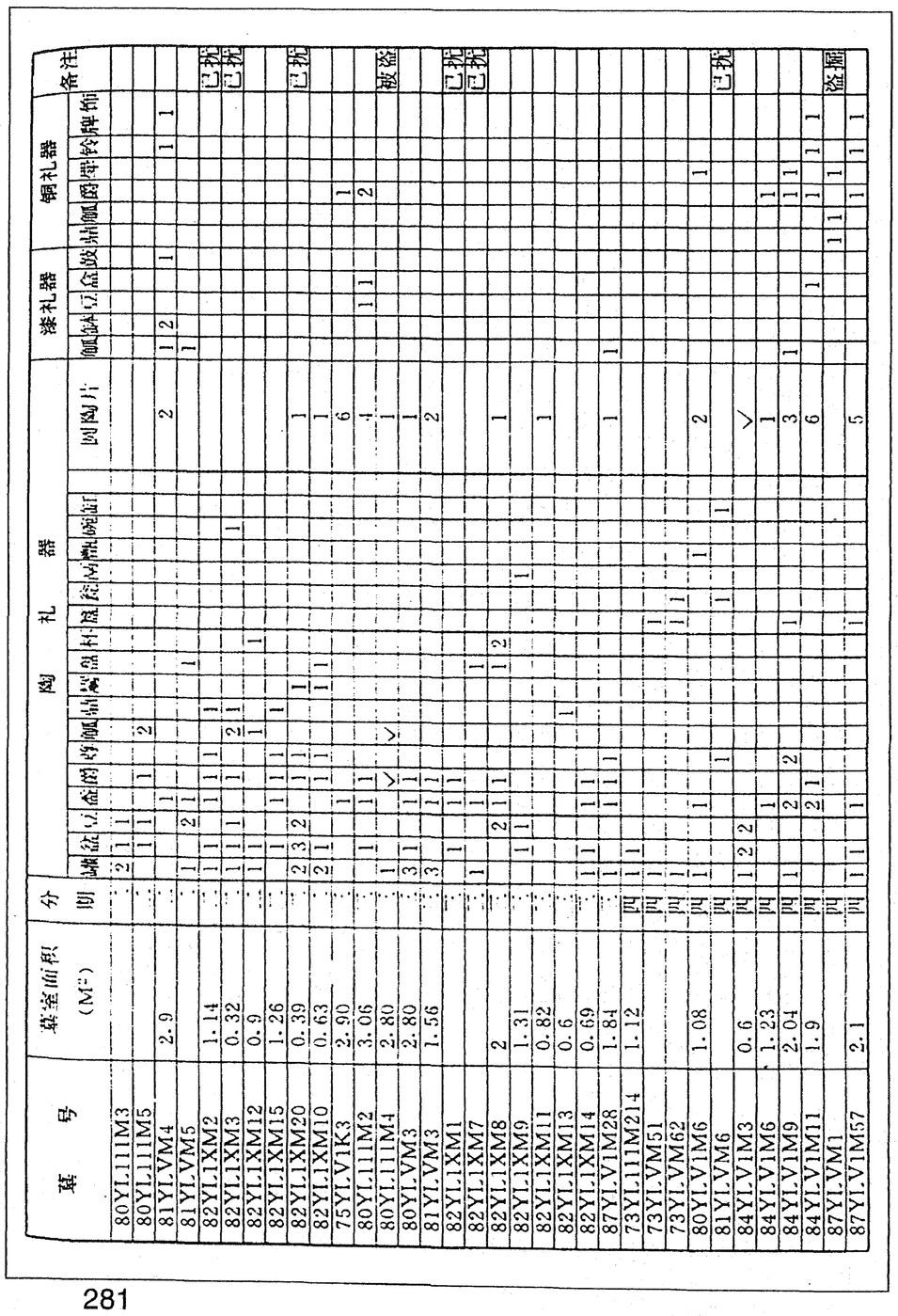
② 参见田昌五：《先夏文化探索》，《文物与考古论集》，文物出版社，1986年。

③ 中国社会科学院考古研究所山西工作队、临汾地区文化局：《1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年1期。

④ 参见张长寿：《殷商时代的青铜容器》，《考古学报》1979年3期。

① 王国维：《说盉》，《观堂集林》卷三，中华书局，1984年版，152页。

② 张亚初：《对商周青铜盉的综合研究》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集（二）》，科学出版社，1986年。



墓号	墓室面积（M²）	期分	陶礼器														漆礼器			铜礼器				备注
			罐	豆	爵	盉	盆	觚	鬶	瓮	尊	鼎	圆陶片	其他			觚	盆	豆	爵	盉	铃	牌饰	
80YL111M3		二	2		1	1																		
80YL111M5		二			1	1																		
81YLVM4	2.9	二											2				1	2	1			1	1	已扰
81YLVM5		二	1			2	1																	
82YL1XM2	1.14	二	1	1	1		1	1									1							
82YL1XM3	0.32	二	1	1	1		1																	
82YL1XM12	0.9	二	1		1																			
82YL1XM15	1.26	二	1	1	1		1	1																
82YL1XM20	0.39	二	2	3	2		1	1					1											已扰
82YL1XM10	0.63	二	2	1			1	1					1											
75YLV1K3	2.90	二			1		1	1					6				1	1		1				
80YL111M2	3.06	二	1		1		1	1					4				2	1		2				
80YL111M4	2.80	二	1		>								1											被盗
80YLVM3	2.80	二	3	1	1		1	1					2											
81YLVM3	1.56	二	3		1		1	1																
82YL1XM1		二	1		1		1	1																
82YL1XM7		二	1		1		1	1																
82YL1XM8	2	二	2		1	1							1											已扰
82YL1XM9	1.31	二	1		1	1																		已扰
82YL1XM11	0.82	二																						
82YL1XM13	0.6	二																						
82YL1XM14	0.69	二	1		1		1	1																
87YLV1M28	1.84	二	1		1		1	1																
73YL111M214	1.12	四	1		1																			
73YLVM51		四	1																					
73YLVM62		四	1																					
80YLV1M6	1.08	四	1		1																			
81YLVM6		四																						
84YLV1M3	0.6	四	1	2	2																			
84YLV1M6	1.23	四					1																	
84YLV1M9	2.04	四	1				2	2																
84YLV1M11	1.9	四					2	1																
87YLVM1		四	1		1		1	1																
87YLV1M57	2.1	四	1		1		1	1					5											盗掘

是从二里头四期真正开始的，意味着在贵族阶层的礼仪生活领域，铜礼器有逐渐加速了取代陶礼器之势。

（二）商代的“庶群自酒”

商代人腆于酒，崇饮之风远胜夏代，自王至诸侯臣正，莫不皆然。商王祭先祖，则“既载清酤、赍我思成，亦有和羹”①，酒食美味为享礼所必具。《尚书·酒诰》直斥商人“庶群自酒，腥闻在上，故天降丧于殷。”西周康王时《大盂鼎》铭，记述了“殷边侯甸与殷正百辟，率肄于酒，故丧师”的史实。《商书·微子》也再三对商贵族统治集团“沈酗于酒”作了自省。至于商末王纣的嗜酒，文献中说法更多。《史记·殷本纪》言其“以酒为池，悬肉为林，使男女倮相逐其间，为长夜之饮。”《正义》引《太公六韬》云：“纣为酒池，迴船糟丘而牛饮者三千余人为辈。”《说苑·反质》也有“纣为鹿台糟丘酒池肉林”的形容。《大戴礼记·少闲》称纣“荒耽于酒，淫泆于乐，德昏政乱。”酒食醉饱的生活，为有商一代贵族统治集团里外上下成员所崇尚，而且愈演愈剧，最终蔚为政权败亡的大气候。

崇饮亦渐泛滥于商代一般平民阶层，影响整个社会风气，还相应渗透到当时的葬俗方面。据1969～1977年殷墟西区墓地发掘材料，平民墓中最常见的随葬品，为陶制酒器觚、爵。在总数939座墓内，出这种礼器的有508座，另又有67座出铜或铅觚、爵，两者共占总墓数近五分之三。其中如编为第八墓区的55墓，竟有49座出陶觚、爵，高达89%以上。礼器的组合，前期主要为觚、爵配食器豆、鬲或罃；后期主要为觚、爵配盘、鬲、罃、罐之类，不出觚、爵的墓极少，仿铜器的陶礼器也出现于这一时期②。可见，饮酒之风已深深吹入平民上中下阶层之中。一些中小型墓，尽管

① 《诗·商颂·烈祖》。

② 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1967—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。

棺，随葬品始终为一二件陶鬲、罐、盆、碗之类的炊食器；还有约占34%的38座小型土坑墓或有棺墓，几无任何随葬品。凡出酒器的，几乎都用人殉葬，共10墓，占总数8.9%，酒器组合为四式：（1）觚、爵、罍；（2）觚、爵；（3）觚、罍；（4）盉；其中前三式均为青铜礼器，后一式是陶礼器。个别墓配有铜鼎、瓿之类，多数墓又同出一二件陶食器①。显然崇饮之风主要盛行于本地权贵之间，而一般平民中，酒一直没有足以推广的条件。

成鲜明对比的是，商代贵族统治者之间，崇尚饮酒始终贯穿有商一代，反映到贵族葬制，其随葬礼器从最初时期起，就是“重酒的组合”。曾有学者综合郑州商城、辉县、温县、殷墟等地商中心统治区内77座不同时期贵族墓出土青铜礼器，进行总体考察，得出以酒器觚、爵为核心的组合方式，在商代前期即已产生，一直保持到商末。郑州和辉县二里冈期墓葬，随葬觚、爵的套数有一套至数套之别，还必配其他器类，以配鼎、罍组合为常见。郑州商城个别贵族墓还有以象牙觚替代铜觚者。殷墟各期墓葬，铜礼器种类增多，然觚、爵仍为组合核心，在武丁统治前后，有一墓出40～50套者；此后器类搭配更趋繁化，形成酒器加炊器、食器、盛器、水器和礼乐器的完善组合形式②。

有学者认为，食器鼎、簋与酒器觚、爵搭配组合的固定形式，是殷墟三期才出现，经历了从无到有，从少到多以至鼎、簋组合单独存在的过程③。后又有学者据殷墟二期小屯M18和司空80M539等墓出土材料提出新论，指出这是武丁主政期间铜器组合出现的新变化，早先的觚、爵配鼎、罍，向觚爵配鼎、簋进行

① 河北省文物研究所：《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年，161～166页。

② 杨锡璋、杨宝成：《殷代青铜礼器的分期与组合》，《殷墟青铜器》，文物出版社，1985年，79～100页。

③ 宋建：《关于西周时期的用鼎问题》，《考古与文物》1983年1期。

只见炊食器组合，墓室面积大致在1平方米左右，一般无圆陶片随葬，墓主的身分地位不高，大概属于“粒食之民”。另一是纯出酒器组合墓，墓室面积超过上者一倍左右，均有若干圆陶片随葬，墓主生前应属贵族阶层，大体是为“鲜食之主”，青铜酒器出于此类墓为多。如1984年于二里头遗址六区发掘的M11墓，面积1.9平方米，出二套盉、爵，内有一件铜爵，伴出圆陶片多达6个，其中一个尤大，直径6.5厘米，涂有红彩。同墓还随葬漆盒一个，绿松石片镶嵌的精巧兽面铜牌饰一面，又有玉戚壁、玉刀、玉圭、玉柄形饰、铜铃各一，以及海贝58枚等，可见墓主是一位社会地位尊隆的权贵。这一时期贵族享有的青铜礼器，种类增多，除爵、罍外，又有鼎、觚、角、盉。（图29）1985年在二里头遗址三区曾采集到铜盉、铜爵各一件，均属四期①。

除了酒、食两分的极端化礼器组合墓外，四期还有介于两者之间的墓，有的是在陶炊食器中加进数件酒器，即《夏书·益稷》所谓“奏庶根食鲜食”，墓主的社会地位多少是与“烝民乃粒”有所区别。如80YLV1M6，炊食器罐、甑配酒器陶盉、铜罍，墓主身分可能为上层平民或一般贵族。有的社会地位可能更高些，如84YLV1M9，随葬礼器以炊食器陶罐、尊、簋、配酒器铜爵、铜罍、漆觚、二陶盉，几乎全括了当时所见酒器器类，质地铜、漆、陶具备，虽表明了“酒食并举”的特色，但“重酒”的成分是显而易见的。《孟子》说的“禹恶旨酒而好善言”，如果用来形容夏初的社会风气，可能适合，用来喻夏代晚期，则不适宜，因为晚夏贵族集团的大小成员，是均以“美旨酒”为尚好的。

前所未见的是，四期墓葬随葬铜器中出现了爵与罍两器相配，以及鼎、罍、觚三器相配的形式，表明中国古代青铜礼器的组合，

① 《偃师二里头遗址》，《中国考古学年鉴（1986）》，文物出版社，1988年，147页。

随葬器类和数量均不多，墓主生前社会地位较低，也总要与酒发生一些瓜葛，随葬数量不等的酒器。这反映了晚商王邑寻常平民的饮食尚好。

当然，商代各地的饮食水准既有共性，又与王邑有一定差异。如同一时期的河南罗山天湖晚商息族墓地，在18座墓中，有8座小型土坑墓，随葬器物主要是少量陶炊食器或漆木豆，基本以陶鬲、罐、罃为礼器组合方式，其中仅两墓又各出铜爵一个，只占土坑墓数的25%。相反，其余10座中型井椁墓的情况大不一样，几乎都有觚、爵、罍、卣等青铜酒器随葬，又每每配以鼎、甗、尊、罍之类的其他青铜礼器，并都出有矛、戈、钺、镞之类的兵器，其觚、爵数有一套、两套、三套和五套之别①。可见，前者当属平民中社会身分不算高的，似为中层以下平民；后者应属战士和权贵，包括平民中的上层人物和政治地位高低不等的贵族。如此看来，这里的中下层平民，只有少数与酒有缘，绝大多数是无关于酒的，比殷墟王邑平民间的饮酒风气之盛显得低落得多。但这里的贵族和上层平民腆于酒方面，却又与殷墟王邑相一致。

酒进入寻常平民阶层的生活领域，大概商代前期即已发生，唯在相当长时期内限于小部分人范围内，只是到晚商时期才有较大泛滥，其中尤以殷墟王邑为甚。郑州商城城根一带曾发现25座平民的小型土坑墓，有16座无随葬品，有随葬品的9座中仅2座出陶酒器，只占总墓数8%，一座以爵、罍配鬲、簋、豆，一座以爵配豆②。这表明商代前期平民中饮酒现象十分有限，但毕竟已为后来殷人“率肄于酒”开了先河。不过这一现象并非所有地区都呈上升趋势，也有例外。如河北藁城台西中商遗址，在一、二两期总数112座墓中，约占57%左右的64座中小型墓，尽管大都有

① 河南省信阳地区文管会、罗山县文化馆：《罗山天湖商周墓地》，《考古学报》1986年2期。

② 河南省博物馆、郑州市博物馆：《郑州商代城遗址发掘报告》，《文物资料丛刊》（1），1977年。

觚、40 件爵和 12 件斝为其大宗，单单在墓室北椁内就集中规整放了 10 多件觚[①]。山西灵石旌介 M1 晚商墓，出青铜礼器 23 件，内 10 爵 4 觚 1 斝均放在椁内近墓主人头部，食器鼎、簋等则另置在足部。旌介 M2晚商墓，出礼器 18 件，内 10 爵 4 觚及鼎、簋一套，均置于墓主人正前方，并以酒器占绝大多数[②]。河南罗山天湖 M1 晚商墓，出五套觚、爵，大部分放在椁内头厢部位。另一 M6 墓，出两套觚、爵，集中置于椁内北端，与三件鼎分开放[③]。以上现象表明，自商代前期大开的“重酒”之风，一直流行于商代各地大小贵族阶层之间，愈演愈盛，以酒器数表示人的身分地位，正是建立在这种普遍的社会饮食偏好的根柢之上的。文献说商代人“庶群自酒，腥闻在上”，一点也不过言。

总之，肇自夏末的“重酒”风习，在有商一代已深深掺入了“明贵贱，辨等列”的“礼”的时代内涵，在酒进入一般平民生活的另一面，酒器的质量和数量也成为“经国家、定社稷、序人民”[④]的重要礼制规范，其发展的极端，也必然导致统治者的酒醉沉湎而为政荒怠，社会危机和政治危机的降临，当然也就不可避免。

（三）商代青铜酒礼器的等列现象

商代礼制有以青铜酒器觚、爵套数，辨大小贵族身分地位，序社会政治秩序，学界多有阐述。据新近统计，各地墓葬随葬青铜觚、爵套数，大体分为 50 余套、10、6、5、4、3、2、1 套等八大等列，现择其 87 例列表于下，以分析这一“器中藏礼”的等级制

① 中国社会科学院考古研究所：《殷墟妇好墓》，文物出版社，1980 年，11～12、31～33 页。

② 山西省考古研究所、灵石县文化局：《山西灵石旌介村商墓》，《文物》1986 年 11 期。

③ 信阳地区文管会、罗山县文化馆：《河南罗山县蟒张商代墓地第一次发掘简报》，《考古》1981 年 2 期。

④ 《左传·隐公十一年》。

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	斝	鼎	簋	备注	资料出处
7	58 滕县井亭			四		16	4	6	1	2			山东滕县井亭煤矿等地发现商代铜器及古遗址、墓葬，文物 1959—12。
8	74 盘李 M1		椁椁	二里岗上层		22	3	5	5	2	1		盘龙城商代二里岗期的青铜器，文物 1976—2。
9	77 小屯 M18	10.58	椁椁	二	5	24	5	5	2	3	1		安阳小屯村北的两座殷墓，考古学报 1981—4。
10	79 罗山天湖 M1	24.7	椁椁	三		18	5	5	1	3			河南罗山蟒张商代墓地第一次发掘简报，考古 1981—2。
11	57 长清兴复河			四		16	3	5		2			山东长清出土的青铜器，文物 1964—4。
12	74 盘李 M2	12.82	椁椁	二里岗上层	3	23	1	4	3	4	1		盘龙城 1974 年度田野考古纪要，文物 1976—2。
13	35 西北岗 1400 号大墓南墓道陪葬墓			二		10	3	4	1				殷代铜器，考古学报 1954—7，P.26。
14	57 石楼二郎坡			二		9	4		1	2			山西石楼县二郎坡出土商周铜器，文物参考资料 1958—1。

转化，就是武丁对商代礼制的新发展[①]。然以考古发现论，簋被引进礼器行列可早到商代前期，始起于南方，湖北黄陂盘龙城李家咀 M2 墓，出四鼎一簋，配四爵一觚三斝等青铜礼器，（图 30）墓葬年代相当中原二里岗期[②]。江西新干大洋洲新近发现的大型商墓，出青铜礼器 50 余件，有鼎、簋搭配卣、瓿、鬲、罍、瓿、壶、豆、带把觚等器物者，其组合没有中原常见的爵、觚、斝等酒器，具有江南地方特色，墓葬年代为吴城文化二期，相当中原殷商时期[③]。这表明，以“重食”为内涵的鼎、簋组合，在商代主要流行于长江中游地区，是南方商代文化的一大特色，武丁时期有可能直接从南方吸收这种文化因素，促进本身礼制的深层变化。《诗·商颂·殷武》述武丁史迹云：“挞彼殷武，奋伐荆楚，深入其阻，裒荆之旅，有截其阻。”旧注谓：“盖自盘庚没而殷道衰，楚人叛之，高宗（武丁）挞然用武以伐其国，入其险阻，以致其众，尽平其地，使截然齐一。”[④] 武丁时期与南方地区交通的畅通，为其饮食文化相向反馈提供了条件。

邹衡先生最早注意到“商礼”以酒器觚、爵数目区分贵族身分，不同于西周中期形成的以食器鼎、簋作为区分贵族身分重要标志的“周礼”。他以盘龙城李家咀 M2 商代前期墓为例，指出凡酒器大都置于椁内，炊食器都放在椁外，椁内近棺，椁外远棺，其与墓主人显然存在亲近与疏远的关系，故早商礼器已经是重酒器而轻炊食器的组合[⑤]。

这一以“重酒”为特色的礼制，至晚商时期仍一而贯之。如殷墟妇好墓，共出青铜容器 210 件，酒器数量约占 74%，以 53 件

① 见前揭杨锡璋、杨宝成文。

② 湖北省博物馆、北京大学考古专业盘龙城发掘队：《盘龙城 1974 年度田野考古纪要》，《文物》1976 年 2 期。

③ 《江西新干发现大型商墓》，《中国文物报》1990 年 11 月 15 日。又《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991 年 10 期。

④ 朱熹集注：《诗集传》卷二十。

⑤ 《商周考古》，文物出版社，1979 年，88 页。

内涵[①]。

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	斝	鼎	簋	备注	资料出处
1	76 殷墟小屯 M5	22.4	椁椁	二	16	210	53	40	12	23	15	象牙杯 3	殷虚妇好墓。
2	85 灵石旌介 M2	7.48	椁椁	二	1	18	4	10		1	1		山西灵石旌介村商墓，文物 1986—11。
3	90 殷墟郭家庄 M160	13.05	椁椁	三	4	40	10	∨	∨	∨		以 10 角代 10 爵	殷墟发掘一商代贵族墓，中国文物报 1991.1.20。
4	85 灵石旌介 M1	10.13	椁椁	四	1	23	4	10	1	2	1		同序号 2。
5	58 司空 M4	2.64	椁			12	6	4		2			1958 年春河南安阳大司空村殷代墓葬发掘简报，考古通讯 1958—10。 商周铜器群综合研究，P.169。
6	66—77 殷西 M824	2.3	椁	三		7	6	1				扰乱	1966—1977 年殷墟西区墓葬发掘报告，考古学报 1979—1。

① 表内分期栏数字，为殷墟考古文化分期，一期约当盘庚至武丁前期，二期武丁至祖甲前后，三期廪辛至文丁时，四期帝乙帝辛时。礼器总数仅统计青铜容器（包括铅器）。资料出处，先记篇名（或书名），再列刊物期号。

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	卣	鼎	簋	备注	资料出处
15	91 定州北庄子 M5	7.70	椁	三	2	11	2	4	1	2	1		定州北庄子商墓发掘简报，文物春秋1992年增刊。
16	66 磁县下七垣			三		11	4	3		1		农民挖出，不全	河北磁县下七垣出土殷代青铜器，文物 1974—11。
17	37 小屯 M331	6.08	棺椁	一	6	21	3	3	3	2			殷墟青铜器，P. 85，表二。
18	37 小屯 M238	2.45		二	5	14	3	3	1				同上。
19	68 温县小南张			二		12	2	3	1	1	1	农民挖出	温县出土的商代铜器，文物 1975—2。
20	84 殷戚 M269	6.46	棺椁	三		20	3	2	1	4	1	象牙杯1	殷墟戚家庄东269号墓，考古学报1991年3期。
21	80 罗山天湖 M28	4.86	棺椁	三	3	11	2	3		3			罗山天湖商周墓地，考古学报 1986—2。
22	86 殷郭庄 M6	5.29	棺椁	四		17	3	3	1	6	1		河南安阳郭庄村北发现一座殷墓，考古 1991—10。
23	84 殷西 M1713	4.68	棺椁	四	3	17	2	3	1	4	2		安阳殷墟西区一七一三号墓的发掘，考古 1986—8。

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	卣	鼎	簋	备注	资料出处
24	76 灵石旌介 M3	8.19	棺椁	四		13	1	3		3			山西灵石县旌介村商代墓和青铜器，文物资料丛刊 1980—3。
25	55 郑白 C8M3	5.13	棺椁	二里岗上层	1	10	2	2	2	1			郑州白家庄商代墓葬发掘简报，文物参考资料 1955—10。
26	82 郑二七 M1	3.92	棺	二里岗上层		7	2	1	3	1			郑州北二七路新发现三座商墓，文物 1983—3。
27	86 许昌大路陈			二里岗上层		7		2	2	3		破坏	许昌大路村发现商代墓，华夏考古 1988—1。
28	65 郑铭 M2	2.57	棺	二里岗上层		6	1	2	2	1			郑州市铭功路西侧的两座商代墓葬，考古 1965—10。
29	71 长子北郊			二里岗与殷墟之间		8	1	2	1	2			山西长子县北郊发现商代铜器，文物资料丛刊 1980—3。
30	77 随县淅河			二里岗与殷墟之间		4	1	2	1			扰乱	湖北随县发现商代青铜器，文物 1981—8。

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	卣	鼎	簋	备注	资料出处
31	57 阜南常庙			一		8	2	2	2				安徽阜南发现殷商时代的青铜器，文物 1959—1。
32	37 小屯 M232	7.82		一	8	10	2	2	2	1			同序号 17。
33	59 武官北 M1	7.88	棺椁	一	6	9	2	2	1	2			安阳武官村北的一座殷墓，考古 1979—3。
34	37 小屯 M388	8.64		一	3	11	2	2	2	1			同序号 17。
35	37 小屯 M333	4.8		一	3	10	2	2	2	2			同序号 17。
36	37 小屯 M222				3	4	2	2					李济考古学论文选集，P. 547～549。
37	80 罗山天湖 M8	4.16	棺椁	二	2	7	2	2	1	1			同序号 21。
38	80 罗山天湖 M11	5.76	棺椁	二	1	6	2	2		1			同序号 21。
39	83 司空 M663	6.6	棺椁	二	4	9	2	2		2	1		安阳大司空村东南的一座殷墓，考古 1988—10。
40	80 司空 M539	5.97	棺椁	二	1	12	2	2	1	1	1		同序号 17，P. 449。

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	卣	鼎	簋	备注	资料出处
41	57 殷薛 M8	6.90	棺椁	二		12	2	2	1	2	1		同序号 17，P. 88，表五。
42	58 司空 M51	4.25	棺椁	二		11	2	2		2	1		同序号 17，P. 88，表五。
43	86 司空 M29	2.76	棺	二		4	2	2		1			1986年安阳大司空村南地的两座殷墓，考古 1989—7。
44	83 司空 M663	6.6	棺椁	三	2	10	2	2		2	2		安阳大司空村殷墓，中国考古学年鉴（1984），P. 131。又参见考古 1991—6，P. 541。
45	82 苗圃 M41	3.94		三		7	2	2		2	1		同序号 17，P. 89，表六。
46	59 小屯 M239	7.2	棺椁	三		6	2	2		2			殷墟发掘报告（1958—1961），P. 335。
47	62 司空 M53	4.06	棺椁	四	2	5	2	2					1962年安阳大司空村发掘简报，考古 1964—8。
48	80 罗山天湖 M41	10.92	棺椁	四	1	9	2	2	1	2			同序号 21。
49	69 殷西 M907	2.53	棺椁	四	1	9	2	1	1	1	1		同序号 17，P. 451。

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	斝	鼎	簋	备注	资料出处
58	90 湖南津市涔滄		土坑墓带墓道	商代前期偏晚		2	1	1					津市发现商代铜器墓，中国文物报 1991.6.23。
59	80 三家庄 M3	4.35	棺椁	一		4	1	1	1	1			安阳殷墟三家庄东的发掘，考古 1983—2。
60	80 三家庄 M1	1.98	土坑墓	一		2	1	1					同上。
61	86 西安老牛坡 M44	2.28	土坑墓	一	2	3	1	1	1				西安老牛坡商代墓地的发掘，文物 1988—6。
62	86 西安老牛坡 M33	4.47	棺	一		2	1	1					同上。
63	73 惠民大郭			一	1	4	1	1		1			山东惠民县发现商代青铜器，考古 1974—3。
64	66 忻县羊圈坡			一～二		6	1	1		3			忻县连寺沟出土的青铜器，文物 1972—4。
65	37 小屯 M188	1.93		二	2	8	1	1	2	1			同序号 17、36。
66	76 小屯 M17	5.27	棺椁	二	2	3	1	1		1			同序号 9。

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	斝	鼎	簋	备注	资料出处
78	60 殷白 A 区 M56	3.38	棺	三		2	1	1					同序号 46，P. 116、344。
79	82 殷苗 M54	2.57	棺	三		4	1	1		1	1		1980—1982 年安阳苗圃北地遗址发掘简报，考古 1986—2。
80	74 殷西 M198	1.76	棺	三		3	1	1	1				同序号 17，P. 451。
81	87 山西陽县庞村			晚商		4	1	1	1	1			山西陽县庞村出土商代青铜器，文物 1991—7。
82	66—77 殷西 M800	5.05	棺椁	四	1	2	1	1					同序号 6。
83	66—77 殷西 M216	4.2	棺椁	四	1	1	1						同上。
84	82 殷西 M784	3.36	棺	四		4	1	1		1			同序号 17，P. 452。
85	78 殷西 M1572	2.63	棺	四		2	1	1					同上，P. 453。
86	78 西安袁家崖	2.52	棺	四		2	1	1					西安袁家崖发现商代晚期墓葬，文物资料丛刊 1981—5。
87	91 定州北庄子 M80	7.39	棺椁	晚商		2	1	1				又 木觚 1	同序号 15。

商代王墓均遭盗掘，故未统计入表。

上表序号 1 妇好墓出觚 53 件，爵 40 件而配斝 12 件、象牙杯 3 只，则两数约略同，可视为 50 余套。墓中青铜容器总数 210 件，殉 16 人，礼仪规格极高。据甲骨文所记，妇好生前为商王武丁之

（续）

序号	出土年代、地点和墓号	墓室面积（M²）	葬具	分期	殉人	礼器总数	觚	爵	斝	鼎	簋	备注	资料出处
67	66—77 殷西 M692	4.32	棺椁		2	2	1	1					同序号 6。
68	83 殷薛 M3	4.48	棺椁	二	1	3	1	1		1			安阳薛家庄东南殷墓发掘简报，考古 1986—12。
69	37 小屯 M 18：4			二	1	2	1	1					同序号 36。
70	66—77 殷西 M613	6.37	棺椁	二		4	1	1		1			同序号 6。
71	50 武官大墓 E9	1.6	陪葬墓	二		4	1	1			1		1950 年春殷墟发掘报告，中国考古学报 1951 5。
72	50 武官大墓 W1	1.05	陪葬墓	二		2	1	1					同上。
73	82 殷西 M875	5.44	棺椁	三	2	6	1	1	1	1	1		同序号 17，P. 450～451。
74	79 殷西 M2508	7.2	棺椁	三		4	1	1		1	1		同上，P. 449。
75	80 罗山天湖 M18	5.08	棺椁	三		5	1	1		1			同序号 21。
76	80 罗山天湖 M27	6.7	棺椁	三		2	1	1					同序号 21。
77	87 殷梅 M20	4.32	棺	三		3	1	1		1			1987 年秋安阳梅园庄南地殷墓的发掘，考古 1991—2。

则这一级别的墓主，要亦属王朝或地方上层贵显人物。

序号 8—11 四墓分别出五套觚、爵或 3 觚 5 爵。自商代前期至商末，自王邑及地方均见。在王邑者，其墓面积中型，规模逊于地方，然有5人殉葬，随葬青铜容器总数超出地方，所举小屯M18墓，器铭有“子渔”、“侯圉”，亦见于甲骨文。子渔为商王武丁之子，常主持王室的重大祭祖，受有封地①。甲骨文有“呼圉”、“王令圉”，系人名，侯圉可能是其封侯胙土之称②。墓主不管为谁，大体应是王室所出重要贵戚人物。在地方者，这一级别的墓主、随葬青铜容器大致在20件左右。盘龙城李家咀M1无兵器随葬；罗山天湖M1出8戈36镞；长清兴复河一墓出6戈46镞及车马器；均不见钺的青铜礼仪之器，这类墓主与商王朝关系相对要疏远些，大体是各地土著族落头目或方国的高级官员之一。

序号 12—16 五墓，或出四觚，或出四爵，配其他酒器，大致可划归四套等列，随葬青铜容器总数一般为 10 至 20 件上下，墓主生前大都握有兵权。如定州北庄子 M5，人殉 2 个，同出 7 戈 2 矛 6 镞，铜策 1。又如盘龙城李家咀 M2，人殉 3 个，还出 5 戈 7 刀 2 矛 1 斨等。石楼二郎坡一墓出有戈刀斧斨各一。后两墓均发现青铜礼钺两秉，可见这一级别的墓主，既是当地强族的高级军事将领，似又与商王朝保持有较密切的政治关系，充当着王朝与各地族落方国政治、军事权衡关系中的中介角色，有的甚至可能成为商王朝在其地的重要代理人。至于序号 13 殷王陵南墓道的陪葬者，享用 3 觚 4 爵 1 斝，则生前身分必非一般，有可能是与商王关系较密的高级近侍卫士。

序号17—24共八墓，属三套觚爵等列，均为晚商墓葬，墓室

① 参见王宇信：《试论子渔其人》，《考古与文物》1982 年 4 期。

② 参见周永珍：《殷代“韦”字铭文铜器》，《出土文献研究》，文物出版社，1985 年。

妃，极受宠，曾一度出入征战，握有重兵，兼为王室重要将领①。在众多的随葬礼器中，有一件重达 138.2 公斤的青铜三联甗，由一件长方形六足甗架和三口大甑合成。据实验，三甑若同时正放，则甑耳会互相碰撞，故使用时，或将中间一甑正放甗上，左右两甑侧放，或三甑同时侧放②。这件巨型炊蒸器铸有“妇好”铭文，宛如一座多眼烧灶，可灵活搬动③。这些特征表明，可能直接用于大型宴飨场合，将已煮熟的三种食物在甗上同时温而食之，颇类今之“火锅”进食法。另有一件带“好”字铭的汽柱甑形器，重 4.7 公斤，汽柱中空镂孔，直透器底中心，上作花开形，据说用时腹腔盛食物，置于鬲上，利用上腾蒸汽蒸而熟之④。不难想见商王室最上层权贵围器宴飨的盛大场面，及妇好生前酒食醉饱的荣华富贵生活。看来晚商王妃最高礼遇，可以享至 50 余套觚、爵这一等级。

序号 2—4 三墓出 10 套觚、爵，有 10 觚 10 角（相当 10 爵）和 4 觚 10 爵之别，殉人 4 至 1 人不等，墓室面积中等，大大低于王妃墓。出 10 觚 10 角墓见于殷墟王邑，同出戈、矛、钺、大刀等 220 件器物，铜镞 900 多枚，青铜武器占极大比重，附近又发现车马坑两座，可见墓主是位政治地位相当高的军事统帅，是王朝的高级权贵。出 4 觚 10 爵的两墓见于山西灵石旌介，分属晚商两个不同时期，均出有不少兵器，以及一种长 20 多厘米的管状手持礼器“策”，用来显示身分；墓主似属方国君主，且享有的总礼器数一代胜过一代。

序号 5—7 三墓分别为 6 觚 4 爵、6 觚 1 爵、4 觚 6 爵，因发掘资料欠缺，难作分析，然滕县井亭一墓出青铜容器有 16 件之多，

① 参见王宇信、张永山、杨升南：《试论殷墟五号墓的“妇好”》，《考古学报》1977 年 2 期。

② 中国社会科学院考古研究所：《殷墟青铜器》，文物出版社，1985 年，443～444 页。

③④ 参见陈志达：《妇好墓三种罕见的殷代青铜炊蒸器》，《文物》1981 年 9 期。

轮之类。墓主生前应属末流贵族或中上层平民，有的可能为下层官员或战士。他们中多数人在平时要参加生产劳动，战时要服兵役，代表着自由平民中的主体成分。其所在家族或族氏，早期的经济实力有限，晚期有所上升。其中容或有人因战功等原因，社会地位和政治身分可能有升迁。如序号 67 殷墟西区 M692，葬具有棺有椁，铜器虽仅两件，却同出青铜戈 9 件，又以 2 人 3 狗相殉，墓主至少应是位下级武官。再如序号 68 一墓，也有棺椁，以 1 女孩 5 狗相殉，同出铜戈 13 件，玉戈、石戈各 1 件，随葬铜器，在一套觚、爵上有铭“象”字，鼎铭为“执象”。“象”可能是墓主私名，“执”为家族或族氏名，殆以分支家族之长又兼为王朝下级武官中之佼者。序号 87 定州北庄子 M80，一棺一椁，以 4 狗相殉，同出 5 戈 8 镞，弓形器、锛、斧、凿、骨刀各一，可注意者，还加入 1 木觚和 1 铜策，似表明墓主生前政治地位已向上一等列靠近。

要而述之，建立在“重酒”社会风习基础上的商代酒器觚、爵的礼器名物配使，笼罩着深刻的政治色彩，是以一种金字塔结构式的等级制为其重要表征。自商王之下，使用者所能享有的觚、爵套数，至少可分为八大等列：其一是王室最上层权贵和受宠王妃，能享至 50 套以上者；其二是殷商王朝的高级权贵或军事统帅，以及各地方国君主，能享 10 套之多；这两个等列，大体代表着金字塔结构的最顶端。其三是 6 套的使用者，身分可能为王朝或地方的上层贵显。其四是 5 套使用者，基本属于商王朝受有封地的贵戚，或族落方国的高级官员。其五是四套使用者，有商王高级近侍卫士，以及地方强族或方国的高级军事将领，后者或因与商王朝关系密切，其政治身分和权力甚至有超逾社会地位显尊的第三、四等列的人。这三个等列代表着金字塔结构的次顶层。其六是中等权贵，一般享至 3 套，王邑与各地基本一致。其七是为数较多的 2 套享用者，属于一般贵族之列，有的是有一定社会地位的中等武官，有的是一般贵族子弟，有的是地方弱小土著族的首酋。这

中型偏小，有殉人者四墓，用 6 至 3 人不等，平均随葬青铜容器 15 件左右，但在殷墟王邑者，数量都高于外地，而墓室规模却略低于地方。这种差别应有政区所在位置和经济优势方面的原因，大凡说来，离殷都愈远，墓室面积愈大，礼器数则减，呈反比。据序号 21 罗山天湖 M28 墓同出 3 戈，与上述出 8 戈的罗山天湖 M1 高级权贵墓同属一期，但显然等级要低些。可知这一等列的墓主，属于中等权贵。在王邑的这批中等贵族统治者，殉人早期多而晚期少，大概反映了一种社会演进趋势。

出二套觚爵的墓相当多，序号 25—52 共列举 28 座，自商代前期至商末各地均有发现，墓室面积 10 余至数平方米不等。有殉人者 14 座，最多的用 8 人，少的用 1 人，但大多数墓不见人殉。随葬青铜容器，最多的 13 件，最少的 4 件。应注意的是，这一等列的墓，属商代前期者面积均有限，不过是 3 到 5 平方米上下的小型墓，殉人用 1 人；至晚商早期阶段，墓室面积稍大，有上升为 8 平米左右的中型偏下墓者，殉人数有增至 3—8 人者；以后这些方面又呈下降趋势。凡商王邑之外的墓，面积有过 10 平米者。种种迹象表明，这批墓主生前应是一般性贵族成员，组成成分比较复杂，政治身分有所不一，社会经济地位也参差不齐，属于不稳定的社会阶层。不少墓或多或少出有刀、戈之类的兵器，有的墓主生前可能是有一定社会地位的中等武官，有的可能是一般贵族子弟，战时则义不容辞要加入战士行列，但也有的似为地方性弱小土著族的首酋。

商代更有为数众多的随葬一套觚爵的小型墓，面积大的不过 7 平米上下，小的不及 1 平方米，序号 53—87 共列举 35 座。仅 10 座有人殉现象，用人 1 至 2 人。随葬青铜容器，最多的为 8 件，见于殷墟王邑。多数为 2—4 件。明显比上一类墓低一个等列。这类墓在商代前期未见殉人现象，随葬器物也偏少，至晚期稍早阶段殉人例有增，随葬器物略有加，以后殉人现象又减少，但随葬器物一如此前。另外不少墓单出或同出兵器或生产工具镰、锛、纺

借助炊器的熟食方法，大概是谷食产生以后才真正出现。此前人们曾有过石上燔食法或石烹法。《礼记·礼运》："燔黍捭豚。"郑氏注云："中古未有釜甑，释米捭肉加于烧石之上而食之耳。"这是追忆未有陶器之前人们如何使谷类肉类烧熟可食的方法。唐孔颖达疏又有申述，谓"中古之时，饮食质略，虽有火化，其时未有釜甑也，其燔黍捭豚者，燔黍者以水洮释黍米，加于烧石之上以燔之，故云燔黍；或捭析豚肉，加于烧石之上而熟之，故云捭豚。"据《一切经音义》七引《通俗文》云："淅米谓之洮汰"，洮有濯义，以水洮释黍米，犹今所谓淘米。不过石上燔谷，事先是否淘过，已难周知。以常识言，此类熟食方法，食物不会是水煮，主要通过烙炕而熟之。

原始的水煮法有一种石烹法。今少数民族调查材料中有之。即先在竹木或树皮器皿里，或在牛皮上盛水和食物，把烧炽热的石块投入水中，直到水沸食物煮熟为止，这对谷类和肉类食物均适用①。《礼运》有云："后圣有作，然后修火之利，范金合土，……以炮、以燔、以烹、以炙。"烹是晚于燔、炙、炮的一种水煮法，郑注谓是"煮之镬也"，视为"范金合土"即金属或陶器产生后的煮食法。然烹毕竟与原始石烹法的借沸水熟生物，多少有其渊源关系。

宋代谯周《古史考》认为：

> 始有燔、炙，人裹肉烧之曰炮，故食取名焉。及神农时民食谷，释米加于烧石之上而食。及黄帝始有釜甑，火食之道成。
>
> 黄帝始蒸谷为饭，烹谷为粥。

这一说法有一定道理。人类对于以火熟食方法的具体操作，有一个由单调到多样、由粗疏到精湛的知识渐次提高进程，并与一定的社会发展阶段大体是相应的。一般说来，在渔猎采集时代，燔、炙、炮的熟食方法最为盛行。石上燔谷和石烹法，大致起自粒食之初一个阶段，及后又有烹煮法、汽蒸等等的须凭藉炊器的烹饪法。然则"火食之道成"，烹饪水平之大进，自应是炊食器皿产生以后才出现。换言之，当人类进入新石器时代，陶器得以发明并广泛进入人们的日常生活领域，原始的几种熟食法也因之而获得升华，被加进了许多新的烹饪内容，当然其中包含着无数代人的不懈探索和创新，并非一蹴而就的。

① 参见宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，357～358页。

大凡说来，在新石器时代人们已逐步改变了早先那种简单的有烹无调"火食"法，臻至夏商时期，烹饪技法达到了一定的时代高度。先秦文献中有燔、炙、炮、烙、蒸、煮、爆、脍、烧、炖、熬、溜、煨、渍、脯、腌、醢、腊、醓、酱、羹等等一系列有关烹饪的术语，具体操作法已难完全表述清。如《周礼·天官·膳夫》有云："凡王之馈食用六谷，膳用六牲，饮用六清，羞用百二十品，珍用八物，酱用百有二十瓮。"里面就涉及到从食馔种类到调味品的选择、主副食的搭配、食品的刀工加工、烹饪操作及口味之适等众多内容。举"珍用八物"而言，一称"八珍"，《礼记·内则》述其专名为淳熬、淳母、炮豚、捣珍、渍、熬、糁、肝脊，并详细开列了有关制作过程。是上古难得保存至今的八种有名食馔谱。据学者考证，淳熬为稻米肉酱盖浇饭：淳母为黍米肉酱盖浇饭；炮豚为烧烤炖乳猪或羊羔，包括有宰杀、净腔、酿肚、炮烧、挂糊、油炸、切件、慢炖三日三夜等八道工序；捣珍为脍肉扒；渍为酒香牛肉；熬为烘肉脯；糁为三鲜烙饭；肝脊为烤网油包狗肝①。一般认为，"珍用八物"揭示了周代烹饪与调味技艺的高境界代表作，其实这是出于后人对夏商周所谓"三代"烹调水平的追记，正如我们下节所论，其中一些内容，至少在夏商时期也已有之。

① 参见陶文台：《中国烹饪史略》，江苏科学技术出版社，1983年，18页。又林乃燊：《中国饮食文化》，上海人民出版社，1989年，54～56页。

总之，礼书中的饮食内容，大抵是对上古以来炊食器具繁化和烹饪技艺大进的规范化表述，多少透露了原始熟食法向"火食之道"大备的循序渐进的进程。

二　烹饪礼俗

夏商高级权贵大都懂得较好的烹饪技巧，往往在重大飨饮场合充当主厨角色。此乃源出原始时期体现人与人关系的"酋长掌勺，合族以食，别之以礼"的古老饮食俗尚。所谓"君子远庖厨"①，实属后起事象。

传说燧人氏腥肉而燔，黄帝蒸谷为饭与烹谷为粥，尧时彭铿好和滋味及善斟雉羹②，也可理解为那些不同时代的族落酋首，在各自的生活实践中发明或总结出的与其时代相应的不同烹饪法。夏代中兴主少康，初曾为有虞部落"庖正"，"以收夏众"，终于"复禹之绩"，重建夏朝政业③。《世本》言"少康作秫酒"，知其还是一位善用不粘粟酿酒的能手。商代开国君王汤，也很知晓食品制作。《淮南子·泰族训》称"汤之初作囿也，以奉宗庙鲜牺之具"。鲜指新割杀的鸟兽家畜之肉类，牺指干肉。古代有一种生脯制法，取牛羊鹿类牲肉之精者，搦去血水，加调料，浥浥时以木棒轻敲，令其坚实，制成条形肉干，称为"腶脩"，据说可长期保存。一期甲骨文有"令多尹腶"（《合集》5613），腶字象一手持棒捶一肉块形，可知商王武丁也懂得生脯制法，曾亲自指导众朝臣制"腶脩"。

商汤的一位重臣伊尹，是著名的烹调里手。《墨子·尚贤上》云："汤举伊尹于庖厨之中，授之政。"《史记·殷本纪》谓伊尹

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《天问》："彭铿斟雉帝何飨。"王逸注云："彭铿，彭祖也，好和滋味，善斟雉羹，能事帝尧。"

③ 《左传·哀公元年》。

以前，大汶口文化遗址墓葬出土有高柄陶酒杯以及硕大的滤酒缸①；仰韶文化遗址发现的小口圆肩小底瓮、尖底瓶、细颈壶等，或认为曾作酿酒、盛酒或饮酒之用②。《淮南子·说山训》谓“清醪之美，始于耒耜”，显然酒的出现与农业发展有着密切的关系。《世本》称“仪狄始作酒醪变五味。”《战国策·魏策二》云：“帝女令仪狄作酒而美，进之禹，禹饮而甘之。”看来酒为饮料及调味品，至夏禹时已相当流行。最早的酒属于谷物天然酒，谷类粮食受潮发芽变霉，由微生作用而引起糖化和酒化，大概至商代人们已从中悟出制造麹糵即酵母的酿酒新技术。郑州商城出土陶缸，曾发现粘有白色水锈状沉淀物。藁城台西中商遗址在一酿酒坊址出土的陶瓮内，发现盛有这种沉淀物达 8.5 公斤，经鉴定就是酵母，同出四件大口罐内还分别装有桃、李、枣等，说明商代不仅掌握麹糵酿酒，又能酿制果料酒③。河南罗山天湖晚商息族墓地，出土过一密封良好的青铜卣，内装古酒，经色谱测试，每百毫升内含 8.239 毫克甲酸乙酯，并有果香气味，是为浓郁型香酒④。安阳郭家庄一座殷墓出土的铜卣，也盛有白色透明液体，内含植物纤维状杂质，估计是酒⑤。总之文献提到的盐、梅、酒三大古代调味品，至少在夏商时代已用之于烹饪。

古代还有一味常用的香料调味品花椒。《诗·载芟》：“有椒其馨。”《荀子·礼论》：“刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬芷，所以养鼻也。”《天论》：“君子啜菽饮水。”花椒能刺激味觉，减除腥膻，增加菜肴肉食的美味。花椒味辛而香烈，还可用酒浸泡，古称椒酒、椒浆，又可作药用。花椒调味，今已能追溯到商

① 参见李健民：《大汶口墓葬出土的酒器》，《考古与文物》1984 年 6 期。又王树民：《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社，1986 年。

② 张瑞玲、巩启明：《清醪之美，始于耒耜》，《考古与文物》1990 年 5 期。

③ 《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985 年，175～176 页。

④ 《三千年前古酒尚飘香》，《人民日报》1987 年 12 月 24 日。

⑤ 《安阳郭家庄的一座殷墓》，《考古》1986 年 8 期。

羊”、“宜牢”、“宜大牢”、“宜小宰”等。殷墟墓葬出土铜器中常放有牛、羊腿肉。可见当时颇讲究对牲体的解剖分品类。有一片三期甲骨文云：

王其𠂤敝麋。（《合集》29405）

是记商王亲自操刀剖解猎自敝地的幼鹿。它辞又有：

惟肵牛用。（《屯南》1051）

肵字从肉从斤，意为剁析。《仪礼·特牲馈食礼》云：“举肺脊加于肵俎”，旧释肵为盛放牲肉及心舌肺之器，当是引伸义。肵牛是屠牛而剁析之。甲骨文还有一祭名𠂤字，初义是对剖牲体。另有一字作𠂤[1]，从肉从刀，疑𣏌的初字。《礼记·曲礼上》云：“左殽右𣏌”，旧注：“𣏌，切肉也。”𣏌指切成块的肉。从中均反映了商代对食品刀工技术的注重，而王者也常常是主持其事的。

夏商的肉类食物品种，一类是家畜，有牛、羊、豕、犬、马、鸡，即《周礼·天官·膳夫》说的“膳用六牲”。其中牛、羊、豕尤占显位。甲骨文言去势牲猪为豕，肥嫩幼豕为豚，反映了对牲体肥腴的注重。又有在牛字角上划短道道者，用来示意豢养牛畜的齿龄，恐与择牲不无关系。《墨子·明鬼下》云：“昔者虞夏商周三代之圣王，……必择六畜之胜腯肥倅，毛以为牺牲。”择牲礼俗表明了古人对肉类食品的讲究。

除家畜外，另一类是猎取野生动物。甲骨文所见狩猎动物名不下 20 多种。夏商考古遗址每有当时人们食余的野生动物残骸出土。如殷墟发现的兽骨，有狸、熊、獾、虎、豹、象、野兔、獐、鹿、野猪、羚羊、野牛、犀、猴、貘以及来之遥远海域的鲸等等②，又有鱼、鳖、龟、蛤、蚌、螺等水产。1987 年春殷墟小屯村东北地发现一个灰坑，坑内出土大量鸟骨，经鉴定，至少有隼、鸡、鹤、

① 《粹》1223。

② 参见李济：《安阳遗址出土之狩猎卜辞、动物遗骸与装饰文样》，《台湾大学考古人类学刊》9、10 期合刊，1957 年。

“负鼎俎，以滋味说汤，致于王道。”其烹饪在于细察“鼎中之变”，尽炊器妙用。《吕氏春秋·本味》还载有一段据说是伊尹的烹饪理论，大意说食物皆有本味，要去其腥臊羶臭，使之美味可口，一要利用水火木三材烹之，掌握火候，二要善调，把握调味品投放次序和份量。虽有后人附会，但商代以前人们对于烹调关系的认识，却可举出种种证据。

盐、梅、酒是最先出现的三大烹饪调味品。传为商王武丁作的《商书》佚文《说命》三篇，下篇有“若作酒醴，尔惟麹糵；若作和羹，尔惟盐梅。”注谓：“酒醴须麹糵以成，盐咸梅醋，羹须咸醋以和之。”先秦文献有云：“和如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉。”① 是知人们很早就对烹调两者关系的个中奥妙有较深的领会。我们知道，盐中的氯化钠是咸味所自来，主要作用能调节细胞间渗透平衡及正常的水盐代谢，是人体血汗中不可缺少成分，又能调增食品滋味。盐的始用当甚早。《世本》称炎帝时“宿沙作煮盐。”甲骨文有云：“取[illegible]”（《合集》7022），末一字疑为卤字。《说文》谓卤“象盐形”。《玉篇》云：“卤，咸也。”《一切经音义》云：“天生曰卤，人生曰盐。”卤似指自然界的天然盐块，而非人工熬煮之盐。甲骨文又有“卤小臣”（《合集》5596）一名，似晚商已有盐官之设。《本味》述伊尹烹饪理论，有“咸而不减”之说。《尚书·洪范》记商末箕子言，有“润下作咸”，凡咸、苦、酸、辛、甘“五味”，咸为其一。梅则主要利用其果酸作调料，梅酸具有收敛固涩、健脾胃、增强肝脏功能的作用。新石器早期人们已知利用梅酸，河南新郑裴李岗遗址出有梅核②。安阳出土商代铜鼎，曾发现有满盛已炭化梅核者③。殷墟西区 M284 墓中随葬一铜鼎，内也尚存一梅核④。至于酒的出现，似可上推到新石器中期

① 《左传·昭公二十年》。

② 《1979 年裴李岗遗址发掘报告》，《考古学报》1984 年 1 期。

③ 佟屏亚：《梅史漫话》，《农业考古》1983 年 2 期。

④ 《1969—1977 年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979 年 1 期。

代，最近河南固始葛藤山发掘的晚商六号墓，墓主头旁发现放有花椒数十粒①。值得注意者，同一地区以前发掘的固始侯古堆春秋晚期一号墓，曾出一件制作精美、有盖紧扣的铜盒，盒内盛大半盒花椒②。似本地区先民一直持有花椒调味的食癖。

糖作调味品大概也甚早。《洪范》“五味”中有甘。《诗·绵》述晚商时周人古公亶父迁周原，称“周原膴膴，堇荼如饴。”《礼记·内则》有“枣栗饴蜜以甘之”。饴是麦牙糖，蜜是蜜糖。五味之甘，可能指这类糖。适量食之，能补气血，养阴和中，解除疲劳。

商代以前的烹饪调味品种类大致如上述。同时也应指出，当时的一些烹调仪式乃至食品的制作加工，每由上层权贵主其事。如《四祀𠂤其卣》铭文云：

乙巳，王曰：噂文武帝乙宜。在召大庭，遣乙翌日，丙午𠂤，丁未煮。

李学勤先生谓𠂤读如《说文》：“写，置物也”，段注：“谓去此注彼也”，是讲将食物自一器倾入他器③。铭文记商王帝辛在召大庭举行噂宜的祭祀父王文武帝乙的活动，亲自操持其烹饪礼仪，自乙巳日开始，到次日丙午主持了将食物或调料投放入炊器的仪式，到第三日丁未又用煮的烹饪法，文火炖烧，熟而敬献神灵。前后进行三天，颇如《礼记·内则》说的“八珍”之一“炮豚”的部分烹饪操作，牲体经宰杀切件和初步烧炮后，又“钜镂汤，以小鼎芑（香）脯于其中，使其汤毋灭鼎，三日三夜毋绝火，而后调之以醯醢。”

此铭中的“宜”是一种肉食祭，字像分格陈肉块于俎案上，正关及牲肉的割切加工和分类。甲骨文恒见“宜牛”、“宜牝”、“宜

① 《固始县葛藤山六号商代墓发掘简报》，《中原文物》1991 年 1 期。

② 《河南固始侯古堆一号墓发掘简报》，《文物》1981 年 1 期。

③ 李学勤：《𠂤其三卣与有关问题》，《全国商史学术讨论会论文集》，《殷都学刊》增刊，1985 年。

投影，错综复杂，但仍有其固有的时代特色。

《尚书·洪范》列“食”为施政首位，直截了当指出，“臣之有作福作威玉食，其害于而家，凶于而国。”其中恐怕也包含着对“食节事时，民咸安其居”[①]的政治认识。这是商代部分统治者面对高层次的饮食享受，已能权衡是否铸成国家凶害，不得不有通盘对比上的顾忌或收敛。在此之前，夏代统治者也时有“收夏众”[②]之举、《夏箴》有“中不容利，民乃外次”[③]。饮食忧患心态，在夏商少数统治阶级成员中当已有之。

《鹖子》称夏禹“一馈而七起，日中不暇饱食”，唯恐“四海民不至”。《孟子·离娄下》谓“禹恶旨酒而好善言”。《淮南子·修务训》称商汤“布德施惠，以振困穷”，而“百姓亲附”。又有“使亳众往（葛）为之耕，老弱馈食”[④]。总之，低层社会需求的有限满足，通以高层次享受的有所收敛或让步为对策，也是夏商以来明智统治者“食以体政”的饮食忧患意识的主要举止言行常则。

不过，夏商贵族集团，从总体言并未受这种饮食忧患意识的影响，几乎普遍热衷于吃喝。《尸子》云：“昔者桀、纣，纵欲长乐，以苦百姓，珍怪远味，必南海之荤，北海之盐，西海之菁，东海之鲸。”《韩非子·喻老》云：“纣为象箸，箕子怖，以为象箸必不加于土铏，必将犀玉之杯；象箸玉杯，必不羹菽藿，则必旃犀豹胎；旃豹胎，必不衣短褐，而食于茅茨之下，则必锦衣九重，广室高台。”极度追求珍味美器，讲究豪华进食环境，夏商亡国之君所为尤著，难怪连统治阶级少数有识者如箕子都感到忧惧。

以粒食为主的夏商贵族阶层乃至中上层平民，较广泛的美食心态是求食有酒肉。晋南陶寺龙山晚期墓地，大型墓有整猪随葬，

① 《礼记·王制》。
② 《左传·哀公元年》、《史记·吴太伯世家》。
③ 《逸周书·文传》引。
④ 《孟子·滕文公下》。

鸮、翠鸟等五目五科六属八种鸟类；同坑还发现一块鲟鱼的侧线骨板，可能来自长江流域的中华鲟或达氏鲟，是特富营养价值的珍品鱼类[①]。可见当时人们的肉食品类，有家畜、野兽、水产品和飞禽等等。

总的说来，以粒食为主的夏商人，又每以蔬果肉食相佐，肉食或取之畜养，或猎之自然界，或渔之水域，来源不一。在择选牲体和食品刀工技术方面都颇有一套知识。主要烹饪调料有盐、梅、酒、饴和植物香料花椒等。其加热中调味，重视火候，把握投放调料时机，已有复合味，构成了当时烹调的四大特色。

这四大特色实乃本之围火灶或炊器坐食的原始俗尚导演而出。从本质上看，此种俗尚体现着人与人间的早期“礼”关系，故其掌烹饪者身分必高。夏商君王或其他贵显至少在形式上仍握有此种承自原始时期而形成的权威，并随之确立了一系列相关的烹饪礼俗。事实上，尊者主厨，在以后颇长岁月犹保留着。《礼记·乐记》云：“天子袒而割牲，执酱而馈，执爵而酳，冕而总干，所以教诸侯之弟子。”《周礼》谓“膳夫掌王之食饮膳羞，以养王及后世子，王燕饮酒，则为献主。”膳夫同于西周金文中的“善夫”，虽以掌膳羞名其官，却又宣示王命，位列公卿，是掌仪礼的尊职。可见三代烹饪礼俗的演化，要在“寓礼于食”，然高级权贵每在其中充当主厨角色，这点是与后世不同的。

第五节　食以体政

一　饮食心态

饮食心态既是一种消费经济现象，又是一定社会政治形态的

① 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1987年安阳小屯村东北地的发掘》；又侯连海：《记安阳殷墟早期的鸟类》；均见《考古》1989年10期。

满足。

《国语·周语中》述周代贵族有“岁饫”、“时宴”，讲究进食环境，有一套相关食礼，举行时，“选其馨香，洁其酒醴，品其百遵，修其簠簋，奉其牺象，出其樽彝，陈其鼎俎，净其巾幂，敬其祓除，体解节折而共饮食之。”其实今所知者，商代贵显阶层亦已经常举行各类名目的宴饮活动，自有其“食礼”。如一期甲骨文云：“贞我一夕酒，二夕宜。”（《合集》2890）“呼妇好食。”（《丙》384）宜、食义近，为宴飨仪式之一。记商王武丁夜宴，以及与王妇飨食。三四期甲骨文中有“王先狩迺飨，擒有鹿”（《合集》28333）、“王其飨于庭”（《屯南》2276），或记商王田猎有获而举行鹿宴，或记商王在大庭宴飨。有一片武丁时甲骨文还具体记述了王命某贵族赐使者“食”，在丁巳日赐食仪式中“乃令西使”，发布了一项外交安排[①]。《仪礼》有“特牲馈食之礼，不谋日”，“少牢馈食之礼，日用丁巳。”殷墟甲骨文中有一类宴饮的日子并不固定，可随事随地举行，另一类则谋求于丁日，似商代已有《仪礼》说的两类食礼。

商代祀神祭祖过程中也有食事活动。《合集》32125：“来丁巳尊鬳于父丁，宜卅牛”，当寓有在世者祭祖时的食礼。《淮南子·说山训》云：“先祭而后飨则可，先飨而后祭则不可。”旧注：“礼，食必祭，示有所先；飨，犹食也；为不敬，故曰不可也。”按常理言，出于敬畏虔诚心态，商代人一般也是先祭后飨的。

古代还有养老教子的食礼。《礼记·内则》云：“凡养老，有虞氏以燕礼，夏后氏以飨礼，殷人以食礼，周人修而兼用之。”商代社会较为敬重老人，由甲骨文“妇归老亡祟”（《乙》8712），可得一窥。武丁时有一辞记一老臣往外地稽察，王特为占卜，再三叮嘱“惟老惟夷途，遘若兹卜”[②]，年龄高迈，要其一路小心保重。

① 《甲》2121。
② 《北美》1。

中型墓出数目不等的猪下颌[①]，固然是一种中上层社会的葬制，却多少揭示了当时贵族阶层对肉食的偏好。河南偃师二里头遗址墓葬发掘资料表明，礼器组合“食酒并举”，铜、漆饮食器又多重再现了贵族墓主生前的身分地位和美食消费心理。商代更然。河北定州发现的商代某贵族墓地，大型墓出有牛前腿[②]。陕西泾阳高家堡村发现的晚商几座贵族墓，所出两件铜鼎中尚留有兽骨，鼎下有烟炱，双耳缠有麻布，推测是在下葬时把肉煮好放入墓穴的[③]。殷墟则包括一些中上层平民墓，也常发现陶酒食器和牛羊腿肉、鱼类随葬[④]。1976年小屯村北发现的17号一座末流贵族墓葬，墓内有羊腿一支，墓主脚端正前方，并排置三件铜器，左边一件是盛酒之觚，中间一件是饮酒之爵，右边一件是盛食物之鼎[⑤]。宛然再示了墓主生前斟酌肉食的怡享饮食心态。

作为上层贵显，特注重饮食气派和进食情绪。夏代权贵使用的青铜酒器，大都素而无华，而在用材和器类上显其珍贵。商代青铜饮食器，纹饰和造型独具深意，有助于造成一种威严、神秘的气氛。安阳西北冈第一〇〇四号殷王陵曾出牛鼎、鹿鼎，内底分别铸有“牛”、“鹿”字，纹饰母题与铭文相应。陈梦家先生曾指出，两鼎铭及其纹饰示意了鼎的性质，牛鼎又大于鹿鼎，表明器制大小与所烹牛、鹿牲体是相关的[⑥]。山西境内的方国贵族还有将酒器觥制成纹饰繁缛的卧牛型或混龙型者[⑦]。（图31）可见上层权贵之间，或按肴馔品类专配贵重用器，其席面整饬威仪的张扬，进食情绪的巧妙刺激，借助于“器之用”而在心理上得到更多的

① 《1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年1期。
② 《定州发现商代大型方国贵族墓地》，《中国文物报》1991年12月15日。
③ 《泾阳商末古墓群出土一批礼器》，《中国文物报》1991年9月15日。
④ 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，文物出版社，1987年。
⑤ 《安阳小屯村北的两座殷代墓》，《考古学报》1981年4期。
⑥ 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》第7册，1954年。
⑦ 陶正刚：《山西出土的商代铜器》，《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社，1985年。

子弟进行礼政直观教学的示范。

夏商贵族统治阶层的食礼，美食心态固然是一个方面，但主要动机则在于促进贵族集团内部人际关系的和谐，协调上下秩序和进行感情联络，具有明显的政治色彩。其养老教子的食礼，则贯穿有“人伦教化”的指导思想。权贵的饮食心态，绝大多数不受忧患民生的意识支配，所谓“贤者与民并耕而食，饔飧而治”①，并不存在。务实际而疏形式，偏世态而欠理性，重效应而轻做作，讲直观而逊想象，是当时贵显统治者“克羞馈祀”②、“食以体政”心态的重要表征。

二　筵席宴飨和族众聚食

夏商时期的饮食，按其性状，大体可分两大类，一类是每日常食，另一类是筵席宴飨。

每日常食，出于生理需要，基本固定化，习以为常俗。夏代人一日用几餐，不得而知。商代人为两餐制，此由甲骨文揭示的记时制时间定名可以知之，一餐是在上午进之，介于旦和中日之间，约当今 7～9 点间，称为“食日”③，也称“大食”④；一餐在下午，介于昃和昏之间，约当今 15～17 点间，称为“小食”⑤；两餐的就食时间规律约定俗成，故被纳为时辰专名。《礼记·内则》云：“粢食自诸侯以下至于庶人无等。”孔疏：“粢之与饭是食之主，故诸侯以下无等差也，此谓每日常食。”又《孟子·滕文公上》云：“三年之丧，齐疏之服，飦粥之食，自天子达于庶人，三代共之。”

① 《孟子·滕文公上》。
② 《尚书·酒诰》。
③ 《屯南》42。
④ 《库》209、《乙》6386 反。
⑤ 《乙》478。

文献提到的古代几种养老食礼，源出有本。《尚书·酒诰》即记有周王称妹土殷人“大克羞耆，惟君，尔乃饮食醉饱”，孙星衍疏引《周礼·酒正》：“凡飨耆老、孤子，皆共其酒，无酌数”，认为“古者天子诸侯皆有养老之礼，言尔大以贤能进为耆老，惟君使尔饮食醉饱。”这里的“大克羞耆”，大为语辞，克有能义，羞义为进，讲的就是能进献父老的饮食之礼。唯各代的养老食礼未必相同，会有损益增减。

这种养老食礼，可能是当时统治者受“人伦教化”的表率思想支配，以注重实际社会效应和获取直接政治利益为目的。《礼记·乐记》有云：“食三老五更于大学，所以教诸侯之弟也。”郑氏注以为，“三老五更，互言之耳，皆老人更知三德五事者也。”孔疏进而认为：“三德谓正直、刚、柔，五事谓貌、言、视、听、思也。食三老五更于大学，亦谓殷礼。”大概因老人察于事理，经验丰富，可为后辈表率，故进献饮食以教示贵族子弟。不过，所养老人决非普通垂老者，当亦为贵族阶层中有声望地位的老人。

与养老相应的有教子之食礼。甲骨文有“食多子”（《英》153 反）、“飨多子”（《合集》27649）。广义的多子当指贵族子息，长大后有可能胙之土，分宗立族而成为统治阶级的接班人。飨食多子，有礼政教诲的深意。《诗·小雅·緜蛮》云：“饮之食之，教之诲之。”《酒诰》云：“姑惟教之，有斯明享。”这是使多子在具体食礼场合习礼观政，以便使其今后能“上以事宗庙，下以继后世”①，与甲骨文说的“多子其延学”（《合集》3250），政治用意是一致的。值得指出者，甲骨文有“大学”一名②，揭示了商代的学校教学制度，大概也属于贵族子弟就教之机构，其中的执教者除掌权的商王等贵显人物外，平时恐怕主要为有声望有丰富礼政经验的老人，故文献每见养老食礼行之于大学，当容或有对贵族

① 《礼记·内则》。
② 《屯南》60。

蓝、绿等色绘出图案，有的还同出彩绘木案①。安阳西北冈 1001 号殷王陵也发现过木俎 3 件，形制、纹饰、大小相同，还出有双兽头雕之石俎 1 件②。殷墟大司空村 62M53 一座属两套觚、爵等列的一般贵族墓内，也随葬石俎一件，长 22.8、宽 13.4、高 12 厘米，两面均雕有两个兽面纹③。传世还有晚商时的蝉纹铜俎④。《周礼》“司几筵掌五几五席之名物，辨其用，与其位”，郑注谓：“五几：左右玉、彫、彤、漆、素。为王设席，左右有几，优至尊也。”商代王墓有出 4 件俎几，一般贵族墓至多 1 件俎几，可见这种宴飨或祭祀场合所用的礼器，也是有“优至尊”的等级之分的。

筵席宴飨，商代一般称之为“飨”，有时也称“燕”（宴），主要对象是生人；用于祭祀神鬼者，也是为了在世者。甲骨文云：

庚子，王飨于祖辛。（《合集》23003）

甲午卜，王其侑祖乙，王飨于庭。（《屯南》2470）

飨食先王，先行祭祀，再移到庭举行飨礼，后者是生人的筵席，应有分祭食“纳福”的性质。又如：

庚戌卜，何，贞翌辛亥其侑毓妣辛，飨。

壬子卜，何，贞翌癸丑其侑妣癸，飨。（《合集》27456）

这是侑祭先妣，也是先祭后飨。据《礼记·王制》孔颖达疏说，古代王筵席宴飨有四类人，一是诸侯，二是王亲戚及诸侯之来臣，三是戎狄之君使，四是宿卫及耆老孤子。从甲、金文看，商王所飨，除自然神和先王先妣外，更重于在世者，受宴飨的对象，有王妇，已见上节。又主要有以下几类人：

① 《1978—1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983 年 1 期。
② 引自周永珍：《论“析子孙”铭文铜器》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》二集，科学出版社，1986 年。
③ 中国科学院考古研究所安阳发掘队：《1962 年安阳大司空村发掘简报》，《考古》1964 年 8 期。
④ 《通考》407。

飦同馆，旧说“厚曰馆，稀曰粥”①。一般粗衣平民，每日常食，无非是稀粥烂饭粗羹而已，然贵族降同民食，总有特殊情况，反以食礼视之了。

筵席宴飨，起于聚餐，是人与人之间有了“礼”的关系之后才逐渐形成的就餐形式，故必有多人共享，否则不成其为筵宴；且发端有因，还需有相当的食品存积，故绝非天天行之，时辰和场所据具体背景而定。原始社会人们祀天祭地享祖先，氏族首领把祭食分给族人共食，大概可视为筵宴的滥觞。《礼记·王制》谓有虞氏养老用“燕礼”，旧注以为，“燕者，殽烝于俎，行一献之礼，坐而饮酒，以至于醉。”这种直接出于“人伦”的共饮礼俗，当也是最早的筵宴之一。

筵席归范于礼，故注重宴飨排场和基调。《礼记·乐记》云：“铺筵席，陈尊俎。”《周礼·春官》有“司几筵”，专掌所设之席及其处。古代因席地坐食，筵席是以铺在地上的坐具为名。贾公彦注谓：“铺陈曰筵，藉之曰席者，设席之法，先设者皆言筵，后加者为席。筵席惟据铺之先后为名，其筵席止是一物。”席一般用苇、蒲、莞、麻之类的植物茎杆编成，夏商考古遗址均有发现。礼书说天子之席五层，诸侯三层，大夫二层，考究的席以帛缀边，有其严格的等级之别，但此乃后制。今所知者，商代宴飨确设席，享者席地坐食，武丁时甲骨卜辞有云：

王占曰：不𠂤若兹卜，其往，于甲酒咸……（《合集》975 反）

𠂤象一人跽坐编席之上，或从女作𡚴②，意同。可见商代酒宴之上是有坐具席的铺设的。

夏商有身分地位的贵族，还使用俎、案，凭俎、案而食。晋南陶寺遗址大型墓葬，都出有木俎，施以红彩，或再以白、黄、黑、

① 《礼记·檀弓》，孔疏。
② 《合集》16998 正。

庭宴飨执，主持其仪，可见这一侯国与商有着世代交好的政治过从关系。

四是商王朝各地群邑之官员。如：

辛未卜，王令□以子尹立帛。

壬申卜，王令[illegible]以子尹立于帛。

壬申卜，王令介以疛立于𢦏。

壬申卜，王令壹以[illegible]尹立于敦。

甲戌卜，于宗飨。

于庭飨。（《屯南》341）

贞惟邑于呼飨酒。（《合集》3280）

辞中的"立"有禄位任官之义。《周礼·天官·大宰》："禄位以驭其士"，郑注："位、爵次也。"又《礼记·王制》："爵人于朝"，孔疏："爵人于朝，殷法也。"立读如位，亦用为任授爵次官位意①。以读如与。言王令某人与某人立于某地者，是谓商王在朝中选择任立于某地地方官的合适人选。辛未与壬申连续两天进行任选，又在隔一日的甲戌设宴款待已禄位而将赴任的这些地方官员。宗与庭是设宴场所，宗当属宗庙建筑之正殿，庭则为殿前之大庭，一在室内，一在室外。邑子是各地邑聚的官员，这类邑聚或直隶于王朝属下，或附于诸侯方国之下，构成当时社会基层组织单位。

五是方国君长。如：

卢方伯濮其延呼飨。（《邺》三·36·9）

卢伯濮其延呼飨。（《合集》28095）

庚午卜，争，贞惟王飨戎。（同上5237）

贞比飨娄。（同上31046）

前二辞均为三期甲骨文。同卜一事，卢方伯即卢伯，记其名濮的君长入商而延引参加宴飨。妇好墓出土玉戈铭有"卢方皆入戈

① 参见严一萍：《释立》，《中国文字》第4册，1961年。又钟柏生：《论"任官卜辞"》，《中央研究院第二届国际汉学会议论文集》，台北，1989年，895～912页。

一是王朝要臣。如：

甲寅卜，王飨雀。（《合集》20174）

元簋，惟多尹飨。（同上27894）

贞翌乙亥，赐多射燕。（同上5745）

雀是武丁时朝内重臣，经常参与王室的内祭和外祭，可知出身于王族，握有出入征伐、协助王事等要职。多尹也是朝臣，服事营筑、农垦、征战等，商王常与这批人计议大事，一般都是由畿内外诸侯充任，既有与王同姓者，又有异姓者①。用青铜大簋的重器宴飨多尹，礼遇不低。多射是一种武官的群称。

二是王之戚属。如：

惟多生飨。（《合集》27650）

惟多子飨。（同上27648）

辛巳，王饮多亚庭。（簋，《三代》6·49·1）

多生是商同姓宗族之长的群称。多子是与商王有血亲关系的后嗣分族之长的群称。多亚当指畿内亲族出身的众官，受有封地，殷墟出有"亚牧"爵②，甲骨文有"亚受年"③。

三是边地诸侯。如：

辛未王卜，在召庭，惟执其令飨事。（《合集》37468）

执，人名，有封地或领地，甲骨文有"戈执"④，陈梦家先生谓"戈"为边境之地⑤。河北石家庄地区出有带"执"字徽识的铜爵、铜觚⑥。武丁时诸妇中有妇执，知执族与商有通婚关系。一辞有"执今正入"⑦，记其诸侯本人一度入商都朝见。此片则言帝乙在召

① 参见李学勤：《释多君、多子》，《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983年。

② 唐爱华：《新乡馆藏殷周铜器铭文选》，《中原文物》1985年1期。

③ 《丙》10。

④ 《后》下12·10。

⑤ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，320～321页。

⑥ 见《藁城台西商代遗址》，178页。又：《河北正定出土商周青铜器》，《文物》1982年2期。

⑦ 《殷缀》35。

室是独立的宫室建筑，可能坐北朝南，祊西当为右边厢的附属建筑。大室为商王处理日常政务和接受臣下朝见及进行祀礼的要所。殷墟出土玉柄饰铭云："乙亥，王赐小臣鬳瓒在大室。"① 晚商《乙卯尊》铭云："乙卯，子见在大室白[戈]一，缠琅九。侑百牢。王赏子黄瓒一，贝百朋。"一记商王在大室接见小臣而赐之以瓒；一记子朝见商王并进献玉戈、玉珥，王率子以百牢侑祭，随之赐青铜柄之勺和贝百朋。李学勤先生谓古代朝见时要行祼酢，瓒是祼的用器，用以挹取鬯酒② 。知此种赐玉瓒、铜瓒的政治意义自不待言 。凡在大室或祊西受飨者，身分一般均极尊，具有朝宴或国宴性质。

又有在"北宗"筵宴者，如：

贞飨事于燎北宗，不遘大雨。（《合集》38231）

燎于北宗而举行宴飨，留意到气象变化，似北宗为王邑北部专行外祭的建所。可谓融祀政与飨礼为一体。

前引甲骨文还有飨于宗和庭者，所飨者为即将赴任的众地方官或邑子，延入宗庙受飨礼，盖寄意于不忘王命之所望，有先王保祐诸位。庭又有称召庭、召大庭者。值得注意的是在庭内的宴飨，人数通常较多，场面也铺得较大，除前举众选择任立的地方官外，又如：

辛巳，王饮多亚庭。（见前引）

贞惟多子飨于庭。（《合集》27647）

受飨者称"多"，则人数定不少。《四祀邲其卣》铭记帝辛四年四月在召大庭主持烹饪祭飨父王帝乙的礼典，自乙日始，至次日丙午将食物倾入炊器，至第三日丁未煮成献之③。仪式连续多天，烟火升腾可以想见，若侷促于一室，人定然受不了。《尚书·盘庚》

① 《佚存》，唐兰序，3页下。又《天津社会科学》1984年2期，封二照片。

② 李学勤：《洋西发现的乙卯尊及其意义》，《文物》1986年7期。

③ 参见李学勤：《邲其三卣与有关问题》，《全国商史学术讨论会论文集》，1985年，456～457页。

五"①，言武丁时卢方名皆的君长入贡玉戈五秉。三期称伯，知双方关系已导入政统范畴，被商王朝承认为一定政治地域的领率。戎，殆泛指边地方国君长，与别辞"贞方，其大飨戎"（《乙》3422），为出征戎将设宴饯行，有其区别。娄是国名兼君名，一期甲骨文有记征伐此国者近20例，知为商敌国。此言"比飨"其君，比有亲密、亲合、亲附之义。《周礼·形方氏》："大国比小国"，郑注："比犹亲也。"《礼记·射义》："其容体比于礼"，释文云："比，亲合也。"《荀子·议兵》："立法施令莫不顺比"，注："比，亲附也。"说明双方关系转变，商王"宴以合好"。

商王朝的筵席宴飨，是"食以体政"的重要一环。王所飨对象，主要为王妇、要臣元老、武将、戚属、诸侯、群邑官员和方国君长，对内用以笼络感情，即所谓"饮食可飨，和同可观"②，融洽贵族统治集团的人际关系。对外用以加强与诸侯、群邑间的隶属关系和与方国"宾入如归"的亲合交好关系，进行全方位、多层面的交往交流，总以扩大对各地的政治羁縻为宗旨。这种以商王为主方而显其威仪气派及"敷政优优"③ 的筵宴，既是"我有嘉客，亦不夷怿"④ 倨傲舒悦心态的表露，其大国"赫赫厥声"⑤ 的底蕴，也每漾溢于席面之间，政治的、精神的色调再鲜明不过。

筵宴的场所也显示出"体其政"的用意。如：

庚辰卜，大，贞来丁亥其塞丁，于大室彡，祊西飨。（《合集》23340）

塞有以牲礼为报之义⑥。丁或指武丁。彡义同畛，《礼记·曲礼下》："畛于鬼神"，郑注："畛，致也，祝告致于鬼神辞也。"言要在未来的丁亥日报祭武丁，在大室致祝辞，再在祊西举行宴飨。大

① 《殷墟妇好墓》，131页。

② 《国语·周语中》。

③ 《诗·商颂·长发》。

④ 《诗·商颂·那》。

⑤ 《诗·商颂·殷武》。

⑥ 参见于省吾：《甲骨文字释林》，35～37页。

有云："王命众悉至于庭"，"其有众咸造，勿衮在王庭。"能够把大批的众人悉数召集到庭中，由此可见庭的面积是相当大的。基于以上事实，庭应是王宫内的露天大广场，但又应是全封闭式的。据河南偃师商城考古发掘资料，城内四号宫室基址平面呈长方形，东西长51米，南北宽约32米，总面积达1632平方米左右，包括有北部正殿、东庑、西庑、南庑、南门、西侧门等建筑，构成有机组合整体，中间形成一封闭式庭院，面积有575平方米①。（图32）五号宫室建筑形制大体相似，但其内方形的庭院面积更宽大，达650平方米②。（见前图12）甲骨文有言"庭自"、"庭门塾"、"庭西户"、"南门""自西"等建筑用词，裘锡圭先生即已指出它们分别指这类宫室的有夯土台基的正殿，门两侧的东、西塾，西墙的边门，南部正门以及正殿旁的辟室③。举行宴飨的庭或大庭，当即是宫中容量大极的位于正殿前的露天广庭。凡在此受飨的大量生人，其身分地位较在大室或祊之内的受飨者，相对要低些，大概只是一般性的赐宴，寓意于王者的"敷政优优"或"人伦教化"。

商代还有一类聚食，称"食"而不称"飨""燕"（宴），食者既多，社会地位一般也都平平。据卜辞云：

……途，壬午食人，雨。（《合集》20956）

……食众人于泞。（《安明》2688）

宁食于商。（《屯南》3963）

其食右工。（《合集》29686）

月一正，曰食麦。（《后》下1·5）

聚食者包括有人、众人、宁、右工等。宁为族地名。甲桥刻辞有

① 中国社会科学院考古研究所河南二队：《1984年春偃师尸乡沟商城宫殿遗址发掘简报》，《考古》1985年4期。

② 同上：《河南偃师尸乡沟商城第五号宫殿基址发掘简报》，《考古》1988年2期。

③ 裘锡圭：《释殷墟卜辞中与建筑有关的两个词——"门塾"与"自"》，《出土文献研究续集》，文物出版社，1989年。

"宁入十"①，记宁族向商王朝纳贡了十龟。别辞又有"大令宁"②，当指宁之族众，犹它辞之言"大令众人"③。又有"今六月宁至"④，是宁族之人来至商。"宁食于商"或指宁族众聚食于商郊。右工是工官，为贱官。《尚书·酒诰》"惟殷之迪诸臣惟工，乃湎于酒"，旧注谓诸臣与工均属尊者"其下列职众官"。这类普通族众或贱官的聚食，卜问及天气的晴雨，可见不在屋内，是在野外举行。"月一正，曰食麦"，则表明有的聚食定在冬闲农隙月分举行。为社会中低阶层的聚食作出占卜，说明聚其民而食之，虽构成了一大民俗，却又受限于官方的许可，不能随意举行的。

商代中低层社会的聚食群饮，性质颇类于礼书中说的"乡饮酒"⑤。后者据说是在岁十二月大蜡之时，"以礼属民而饮酒于序，以正齿位，于是时，民无不醉者如狂矣。"⑥ 封建社会经学家谓此是"为民三时务农，将阙于礼，至此农隙而教之尊长、养老、见孝悌之道"⑦，乃出于一种社会的"礼教"，以此来粉饰太平祥世和统治者的"德政"。然以商代社会论，甲骨文有大量"丧人"、"丧众人"、"丧工"的占卜，他们的"荡析离居"⑧而流失亡散，颇构成必须正视的一大政治现实问题。《礼记·王制》说的"食节时事，民咸安其居"，大概是商代贵族统治集团"食人"、"食众人"、"食右工"的直觉出发点，也是因俗施政的具体手段，准许一点有限的聚食群饮机会，多少能使社会基层忍耐役使，而得苟安于"醉狂"的麻痹状态之中，这与上层社会的筵席宴飨，完全是性质不同的两回事。

① 《乙》2149。
② 《续》5·14·5。
③ 《前》7·30·2。
④ 《乙》1792。
⑤ 参见《仪礼·乡饮酒》、《礼记·乡饮酒义》等。
⑥ 《礼记·杂记下》子贡观蜡，"一国之人皆若狂"条，郑氏注。
⑦ 《周礼·地官·党正》，郑氏注。
⑧ 《尚书·盘庚下》。

第六节　以乐侑食

一　夏代贵族的饮食重乐

古代贵族阶级的进食，好以音乐歌舞助兴，用来强调气氛，激荡情绪，增进食欲，张大威仪。先秦文献中有云：

天子食，日举以乐。（《礼记·王制》）

天子饮酎，用礼乐。（《月令》）

王大食，三宥（旧注：宥，犹劝也），皆令奏钟鼓。（《周礼·春官·大司乐》）

王日一举，鼎十有二，物皆有俎，以乐侑食。（旧注：侑，犹劝也。）（《周礼·天官·膳夫》）

凡祭祀飨食，奏燕乐。（旧注：以钟鼓奏之。）（《春官·磬师》）

上层贵族统治者的日常饮食，都是要以乐助食的，乐还用于致祭鬼神祖先、酬飨宾客等各种场合，成为与所谓"经国家、定社稷、序人民"[1]的"礼"相提并举的古代社会两大精神支柱。《礼记·乐记》称"乐由中出，礼自外作"，再三申述"乐"的精神作用和社会意义，并谓：

圣人作为鞉、鼓、椌、楬、埙、篪，此六者，德音之音也，然后钟、磬、竽、瑟以和之，干、戚、旄、狄以舞之，此所以祭先王之庙也，所以献酬酳酢也，所以官序贵贱各得其宜也，所以示后世有尊卑长幼之序也。

统治者所推崇的"德音"，合器乐与歌舞为一体，固然有熏陶中上层社会风气的目的，但从本质上说，却是试图借乐舞的各种形式

① 《左传·隐公十一年》。

和内容，序贵族集团内部的上下尊卑等级之别，在娱心悦目的同时，强化关系重大的政治典章制度。

传说神农氏"扶土鼓，以致敬于鬼神，耕桑得利而究年受福，乃命刑天作'扶犁'之乐；制丰年之咏，以荐蜡来，是曰'下谋'。"① 葛天氏有"三人操牛尾"而舞的"旄舞"②，又有"八士捉牌，投足掺尾叩角乱之，而歌八终，块桁瓦缶，武嚻从之，是谓'广乐'。"③ 少皞"立建鼓，制浮磬，以通山川之风，作'大渊'之乐；以谐人神，和上下，是曰'九渊'。"④ 帝喾"使鼓人拊鞞鼓，击钟磬，凤凰鼓翼而舞，"⑤ 大概属于全羽舞的"帗舞"⑥。后世巫觋舞蹈时常用的一种细碎而急促的舞步，据说是得之夏禹劳于治水的"禹步"。天水秦简《日书》称"禹步三向北斗，质画地视之日。"《尸子》佚文有云："（禹）生偏枯之病，步不相过，人曰'禹步'。"《杨子法言·重黎》有云："昔者姒氏治水土，而巫步多禹。"《帝王世纪》云："禹病偏枯，足不相过，至今巫称'禹步'是也。"晋代葛洪《抱朴子外篇》居然还有"禹步"的舞谱：

> 前举左，右过左，左就右；次举右，左过右，右就左；次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。

学者认为，这很像今天民间舞中常见的"十字步"⑦。此外，周代有所谓"六代之乐"，即黄帝乐"云门大卷"，尧乐"大咸"，舜乐"大韶"，夏禹乐"大夏"，商汤乐"大濩"，周武乐"大武"⑧。

这些乐舞，以反映先民的生产实践、英雄崇拜、民俗风情、战

① 《路史·后纪》。
② 《吕氏春秋·古乐》。
③ 《路史·后纪》。
④ 《路史·后纪》。
⑤ 《竹书纪年》。
⑥ 参见《周礼·春官·乐师》"帗舞"，郑司农注。
⑦ 孙景琛：《中国舞蹈史》（先秦部分），北京文化艺术出版社，1983年，73页。
⑧ 《周礼·春官·大司乐》。

声音清脆，击其股部，声音开阔宏响[①]。夏县东下冯遗址，也出土一件三期的打制石磬，长68、高27、厚9.5厘米，形制相仿[②]。

类似的石磬，在晋南襄汾陶寺遗址，均出自大型的贵族墓葬[③]。如有一件石磬，通长80厘米，也是打制而表面未经碾磨。据说所用石料采自附近大崮堆山南坡一处古代大型石器制造场遗址。这里曾发现一件长49.8、高19.4厘米的磬坯，系以黑色角页岩大石片通体剥片制成，尚未钻孔。与陶寺石磬的石料、制法乃至器型均较一致[④]。

陶寺遗址大型墓葬中发现的石磬，性质属特磬，以一定音程关系为依据的编磬组合似未产生，但同出乐器还有成对的鼍鼓和"土鼓"[⑤]。河南上蔡十里铺龙山文化遗址，还出有一种小磬，长12.2、高3.7厘米，用青黑色石料制成，磨制光滑[⑥]。说明当时已出现了不同乐器的伴奏和合奏。《竹书纪年》说的帝喾"使鼓人拊鼙鼓，击钟磬"，鼓、磬等乐器并举而演奏，至少在陶寺这一带的夏代部落高级权贵间已开此风。当时的鼍鼓是用树干挖成直立桶形，外壁绘彩，用鳄鱼皮蒙鼓面，鼓皮上还贴附一些低温黑褐色陶小圆锥体，用来调音，实际敲奏时可能置立于地而非悬挂相击，因为这种鼓通高1米左右，有的上口直径43、下口直径57厘米，上小下大，作锥体形，宜于平地立置。《诗·商颂·那》"置我鞉鼓"，毛传："夏后氏足鼓，殷人置鼓，周人悬鼓。"《礼记·明堂位》云："夏后氏之鼓足，殷楹鼓，周悬鼓。"以考古实物观之，殷

① 李裕群、韩梦如：《山西闻喜县发现龙山时期大石磬》，《考古与文物》1986年2期。
② 《夏县东下冯》，文物出版社，1988年，98、99页。
③ 高炜、高天麟、张岱海：《关于陶寺墓地的几个问题》，《考古》1983年6期。
④ 陶富海：《山西襄汾大崮堆山发现新石器时代石磬坯》，《考古》1988年12期。
⑤ 《1978～1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年1期。下引不另注。
⑥ 《河南上蔡十里铺新石器时代遗址》，《考古学集刊》第3集，1983年。

争场面或原始宗教信仰为主要内容题材，脱胎于不同时代和不同社会生活类型，是人们在生产和生存斗争中感情的外溢。"情动于中，而形于言，言之不足，故嗟叹之，嗟叹之不足，故永（咏）歌之，永歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。"[①] 人们正是通过各种自发自生的原始艺术形式，宣泄其炽烈的情感，故最初的乐舞道具，如牛尾、鸟羽、干木之类，是取之自然形态的实物，后又产生各种象征性装饰，如面具、舞戚等等。早先的乐器，也无非是来之生产工具或生活用器，如《吕氏春秋·古乐》说的"椎石击石"、"糜鞉置缶而鼓之"，应是磬和鼓的雏型。进入阶级社会，原先属于氏族部落全体成员的那些乐舞，常常为贵族统治集团所专享，如"六代之乐"，直接服务于贵族的祭祀或飨饮等各种场合。

以乐侑食，早在夏代上层贵显阶层间已甚流行。《墨子·非乐上》谓夏启"将将铭苋磬以力，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章闻于天。"《夏书·五子之歌》言太康"甘酒嗜音，峻宇雕墙。"《竹书纪年》记少康时"方夷来宾，献其乐舞。"又记帝发时"诸侯宾于王门，再保墉会于上池，诸夷入舞。"《新序·刺奢》言桀"纵靡靡之乐，一鼓而牛饮者三千人。"《路史·后纪》谓桀与"群臣相持而唱于庭靡靡之音。"《管子·轻重甲》则谓"桀之时，女乐三万人，晨噪于端门，乐闻于三衢。"《盐铁论·力耕》亦云："昔桀女乐充宫室，文绣衣裳。"《拾遗记》有称夏朝乐师"至夏末，抱乐器以奔殷。"诸如此类的传闻，虽有夸拟不实成分，但夏代贵族成员的以乐侑食，是可以与考古发现相映证的。

在晋南夏人重要统治区，山西闻喜西官庄乡南宋村，曾发现一件4000年前的打制石磬，长83.3、高33.5厘米，重41.5公斤，制作显得浑厚古朴，还比较原始，但已略具股、鼓的形制，上部凿有一孔，孔内有绳系磨擦痕，当是实用打击乐器，敲击鼓部，

① 《毛诗注疏》大序。

室南面放酒器铜爵、陶盉一组，北面放乐器特磬[①]，意在表明"饮以举乐"。1981年秋在一座M4的二期偏晚贵族墓中，发现饮食器漆钵、陶盉等，与乐器舞具同出[②]。乐器中漆鼓一件，长筒束腰形，通长54厘米，外露朱红漆皮，颇似今之朝鲜腰鼓，放在墓底左侧紧靠坑壁。在墓主人的胸腰之间，放着一件通高8.5厘米的带侧扉铜铃，原先是用麻布裹起；还放着一件长14.2、宽9.8厘米的绿松石片粘嵌的兽面铜牌饰。在墓主人的左上侧，则放着成组饮食器。由此分类分处置放器物，其反映的重食尚乐意识也是很明显的。

应注意者，上述绿松石片嵌制的兽面铜牌饰，在二里头贵族墓葬中屡有所见，一般都与铜铃同出，且都置于墓主人胸前。如1984年秋在M11发现的一件，长16.5、宽8～11厘米，背面有四个穿孔钮，上下两两对称，可系绳穿挂[③]。1987年秋在两座中型墓中也发现这种铜牌饰与铜铃同出，其中铜牌饰是在青铜框架上悬空无底托镶嵌绿松石片，构成兽形纹样，构思极妙，做工精细[④]。疑此等铜牌饰是用于夏朝宫廷舞宴的饰物，又是百官身分的标志。《史记·夏本纪》有一段文字述宫廷舞宴场面：

> 夔行乐，祖考至，群后相让，鸟兽翔舞，箫韶九成，凤凰来仪，百兽率舞，百官信谐。帝用此作歌曰："陟天之命，维时维几。"乃歌曰："股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉。"……

兽面铜牌饰可能是百官舞时所佩，象征"百兽率舞，百官信谐"，而歌辞的"百工熙哉"，似乎亦在夸耀舞饰舞具的精工巧作。

要之，夏代贵族阶层的饮食重乐，不只行于王都，亦行于其它地区，上层贵显所享，以鼓、磬、铃交奏为常，其乐或容有乐歌和乐舞，乐舞有舞饰舞具；重大的舞宴举行中，众贵族或装饰

① 《偃师二里头新发现的铜器和玉器》，《考古》1976年4期。
② 《1981年河南偃师二里头墓葬发掘简报》，《考古》1984年1期。
③ 《1984年秋河南偃师二里头遗址发现的几座墓葬》，《考古》1986年4期。
④ 《偃师二里头遗址》，《中国考古学年鉴（1988）》，186页。

鼓呈横式，鼓身下有架或足，鼓身上饰悬钮，可置可悬，使用时从两面侧击之（详后文）。所谓"殷人置鼓"、"殷楹鼓"，大概就是指横卧式的鼓。夏人的"足鼓"，恐怕在于立而置之，自上敲击，其下部起有足的作用，与殷鼓不同。陶寺遗址所出另一种鼓，实为陶制长颈葫芦形器，上下有口贯通，圆鼓腹，腹底中央凸出一孔，周围环以三小孔，颈腹间有双穿耳，共发现6件，内完整者4件，3件出自大型墓，1件出自中型墓。其中一件通长83.6、筒口直径11.6厘米，考古工作者推测为"土鼓"[①]。（图33）《礼记·明堂位》谓"土鼓，伊耆氏（尧）之乐也"，是一种相当古老的乐器。击奏时，大概是挂在身上，用手掌拍击筒口蒙皮，造成筒腔空气谐振而产生轰鸣。

陶寺遗址大型的贵族墓葬，随葬品多至一、二百件，饮食品和乐器的摆放位置最具特征，井然有序而不紊乱。如M3015，在墓主人的右侧下方放彩绘木俎、木匕、石刀等，右侧中部放陶灶、陶罍、陶罐的炊食器，右侧的上方放木豆、大木盘及木勺的彩绘食具；乐器鼍鼓和石磬等，则置放在左侧的下方。宛然再构了这位权贵人物生前一边进食，一边陶醉于鼓磬交奏之声的饮食生活场景。

河南偃师二里头夏代都邑遗址，出土乐器品类有磬、鼓、铃、一音孔陶埙等，从调式言，只见特磬，仍未见编磬，与陶寺遗址所见基本一致。但在乐器的质料和制作方面，则又进了一步，如鼓有漆鼓，磬有玉磬。1986年秋在V1区发现一座四期巨型坑，众多遗物中有玉磬，前所未见[②]。1975年秋在一座K3的三期贵族墓中，有一件大石磬，股、鼓的磬折分明而呈倨句形，磬面平整经加工磨制，（图35：1）已脱却陶寺和东下冯石磬的原始形态。该墓内随葬器物摆放位置，与陶寺大型贵族墓一样，序而不乱，墓

① 高天麟：《黄河流域新石器时代的陶鼓辨析》，《考古学报》1991年2期。
② 《偃师县二里头遗址》，《中国考古学年鉴（1987）》，179页。

鸟兽道具，翔舞其间，有时贵族本人参与舞者行列，“群臣相持而唱于庭”，似为一大特色，与商代以降尊者坐飨而乐舞者奏演一侧，不太相同，多少还保持有原始时代举族共乐的遗意。

二　殷人尚声

商代乐舞盛逾夏代，凡祭祀或贵族飨宴，几乎无不用乐，故文献有“殷人尚声”之说。

《礼记·郊特牲》对此有申述，其云：

> 殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阕，然后出迎牲，声音之号，所以诏告于天地之间也。

说的是商代祭祀中以声贯穿终始。声者，实合歌、舞、器乐三者为一体。商族后裔祭成汤的乐歌《商颂·那》，揭示了这方面的事实：

> 猗与那与，置我鞉鼓，奏鼓简简，衎我烈祖。汤孙奏假，绥我思成。鞉鼓渊渊，嘒嘒管声，既和且平，依我磬声。于赫汤孙，穆穆厥声。庸鼓有斁，万舞有奕。我有嘉客，亦不夷怿。自古在昔，先民有作。温恭朝夕，执事有恪。顾予烝尝，汤孙之将。

此诗是盛大祭典的主题歌，具体描绘了在鼓、管、钟、磬的齐鸣声中，舞队神采飞场，和着歌声，合着节奏，有次有序跳起万舞，汤之子孙隆重献祭品给成汤，嘉宾加入助祭行列，最后在宴飨中告结束。歌、舞、器乐三者已有机融汇一气。

商代有不少乐歌名。曾以“至味说汤”的伊尹，既是名厨，又通晓乐律，《吕氏春秋·古乐》有云：“汤乃命伊尹作为‘大濩’，歌‘晨露’，修‘九招’、‘六列’，以见其善。”高诱注谓“大濩、晨露、九招、六列，皆乐名也。”伊尹不但创作了新乐，还对传统的“九招”、“六列”等先代乐加工改编。这些乐名应属不同舞蹈的伴歌。《商书·伊训》说的商贵族统治者好以“恒舞于宫，酣歌

于室”为乐事，也是歌、舞并举。另据甲骨文云：

> 其奏商。（《屯南》4338）
>
> 惟商奏。
>
> 惟美奏。
>
> 惟奏。（《合集》33128）
>
> 惟戚奏。（《安明》1826）
>
> 惟新奏，又正。（《安明》1825）
>
> 惟各奏，又正，有大雨。
>
> 惟商奏，又正，有大雨。
>
> 惟奏，有大雨。（《安明》1822）

凡商、美、、戚、新、各、嘉等，疑指不同的祭歌。唯年代悠远，其曲其辞今已不得其考。

商代舞亦有其名。武丁时甲骨文有云：

> 贞二伐。（《合集》7043）
>
> 贞三伐利。（《安明》233）
>
> □八伐利。（《安明》234）

四期甲骨文有云：“三伐。五伐。十伐。”（《合集》32202）疑均是指武舞之名，脱胎于战斗队列变化。《牧誓》云：“不愆于四伐、五伐、六伐、七伐，乃止齐焉。”三四期甲骨文中又有“万舞”（《屯南》825），亦见诸上引《商颂·那》。另外《诗·邶风·简兮》云：“硕人俣俣，公庭万舞。有力如虎，执辔如组。左手执龠，右手秉翟，赫如渥赭”，所言“万舞”，舞者模仿御马的凛凛威姿，应属武舞，但后又执龠（乐器）秉翟（鸟羽），却属之文舞的姿态。周代这种文武相参的“万舞”，不知是否是从商代“万舞”演化而来。甲骨文中尚有“羽舞”（《前》6·20·4），似文舞之属[1]。此

① 《周礼·春官·乐师》有云：“凡舞，有帗舞、有羽舞、有皇舞、有旄舞、有干舞、有人舞。”郑司农云：“帗舞者，全羽；羽舞者，折羽；皇舞者，以羽冒覆头上，衣饰翡翠之羽；旄舞者，牦牛之毛；干舞者，兵舞；人舞者，手舞。”

外还有“林舞”（《安明》1825）、“囿舞”（《前》6·26·2）、“  舞”（《合集》20974）等，应是不同形式的乐舞名。三四期一片甲骨文云：

> 東祖丁林用，又正。（《京人》1930）

是用林舞祭先王祖丁。辞中的舞字象一舞者足踩双干，日本贝塚茂树氏以为是高翘舞[1]。

晚殷青铜彝铭有云：

> 己酉，戍隋宜于召，置庸，舞九律舞。（《历代》2·22）[2]

“九律舞”可能是一种多重音乐而以钟乐为主导的宫廷舞。《史记·赵世家》云：“广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心。”甲骨文恒见“奏舞”、“庸舞”的用语，可见“殷人尚声”，贵族所尚者一般都是有音乐与舞蹈相配的。

商代的乐器，品类众多。甲骨文有“奏庸”（《明续》684）、“奏”（《英国》2370）、“乍豐庸”（《明续》549）、“置”（《京人》2269）、“置庸”（《宁沪》1·73）、“置新”（《铁》139·1）等。裘锡圭先生指出，庸是大钟，亦称铙，是镛口向上而末植于座上的打击乐器，当时还有“新庸”、“旧庸”、“美庸”、“庸”的分别；又称大，读为鞉，异体作鞉、鼗，即《商颂·那》说的“置我鞉鼓”；豐有“新豐”、“旧豐”之称，可能是用玉装饰的贵重大鼓；可能是专指一种与镛配用的鼓；可能是管乐器竽的象形初文。他还注意到甲骨文中称作“新”、“旧”的，以及另一个奇字，每与庸、鼓对文[3]，推测也指两种乐器[4]。

① 《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字·本文篇》，1960年，490页。

② 释文从裘锡圭说，见《甲骨文中的几种乐器名称》，《中华文史论丛》1980年第2辑。

③ 见《宁沪》1·73+1·315、《甲》3918。

④ 裘锡圭：《甲骨文中的几种乐器名称——释庸、豐、鞉》，《中华文史论丛》1980年第2辑。

除以上庸、鞉、豐、鼓、竽、、等七种乐器外，甲骨文中至少尚可寻出另十一种乐器名。一曰磬（《掇》1·453），为打击乐器。二曰玉，辞云：“奏玉”（《丙》141）、“王奏兹玉”（《合集》6653），为玉制的打击乐器，也可能专指玉磬。三曰（《安明》854），许进雄先生以为可能与同字，是一种形制与今之云锣相似的打击乐器[1]。四曰（《安明》1678），许释像手鼓形[2]。五曰（《宁沪》1·73），或说是编管乐器，类似汉代人说的箫[3]。六曰言，许释管乐器之象形[4]。七曰，辞云：“言侑于丁……九……亚一羊”（《安明》70），似为弹拨式弦乐器。八曰，辞云：“奏”（《合集》14311），疑指丝竹琴瑟之类的弦乐器。九曰“奏”（《乙》8311），似属牵拉式弦乐器。十曰“奏”（《安明》2426），上有吹口，疑为陶哨、陶埙之类的吹乐器。十一曰，辞云：“其奏”（《屯南》417），疑为陶鼓之类的拍击乐器。

商代的乐师，主要是由称作“万”的人组成。甲骨文有“万其奏”（《合集》30131）、“万其作庸”（《合集》31018），可见“万”熟悉有关乐器的性能，称得上是商代的出色演奏家。有一片甲骨卜辞云：

> 万惟美奏。
>
> 惟庸奏。
>
> 于盂庭奏。
>
> 于新室奏。（《安明》1823+《明续》2285）

四辞同卜一事，言“万”要奏叫作“美”的乐曲，是用庸演奏么，是在盂庭还是在新室的宫廷演奏呢。说明“万”还通晓各种祭歌或宫廷曲。它辞有云：“惟万呼舞”（《合集》30028），是知

① 《明义士收藏甲骨释文篇》，加拿大多伦多皇家安大略博物馆，1977年，74页。

② 同注①，121页。

③ 郭沫若：《释龢言》，《甲骨文字研究》，大东书局，1931年。

④ 同注①，28页。

声”的一大方面。最著者要数商末王纣，《殷本纪》言其“使师涓作新淫声、北里之舞、靡靡之乐。厚赋税以实鹿台之钱，而盈钜桥之粟。益收狗马奇物，充仞宫室。……大聚乐戏于沙丘，以酒为池，悬肉为林，使男女倮相逐其间，为长夜之饮”。《说苑·反质》谓纣“宫墙文画，雕琢刻镂，锦绣被堂，金玉珍玮，妇女优倡，钟鼓管弦，流漫不禁”。纵美食声色，过度的挥霍奢糜，当然是商纣败亡的原因之一，其实商历代统治者何尝不好食嗜乐。一期甲骨文中的“南廩”①、“陟廩”②、“廩三”③，三四期的“西仓”④，均是类似于商纣时“鹿台”、“钜桥”的不同时期仓廩，专供时王受享。除在一些特殊礼仪饮食场合，要由商王或其他权贵象征性地亲自主厨，以扬威仪外，平时他们的进食一般总是由人伺候的；“以乐侑食”则有专门的乐师和舞臣掌执；食品则有专门的厨官提供服务，甲骨文中称为“多食”⑤。《论语·微子》谓古代统治者的进食，有大师、亚饭、三饭、四饭、鼓者、播鼗者、少师、击磬者等一大批人各司其职。从甲骨文的“多万”、“舞臣”、“多老”、“多食”等史料看，商代上层贵族的“以乐侑食”，正是有大批人为其服务的。

这种“以乐侑食”，伴随着阶级压迫的严酷史实。殷墟前15次发掘，在小屯发现一座编号为186号的小墓，长2.45、宽1.4、深2.6米，面积仅3.4平方米，内埋人架9具，或仰或卧或侧或屈，随葬铜刀3，立式刻刀2，木豆4，又有一张木质刀俎，长约70、宽32、宽50厘米，其中一把铜刀就放在木俎上，据推测，埋的人都是庖厨奴隶⑥。70年代殷墟西区发掘的M701墓，虽被盗过，仍

① 《合集》5708正。
② 同上。
③ 《合集》583。
④ 《屯南》3731。
⑤ 《合集》30989。
⑥ 石璋如：《遗址的发现与发掘——殷虚墓葬之四：乙区基址上下的墓葬》，中央研究院历史语言研究所，1976年，52～68页。

“万”亦明于舞蹈。诚如裘锡圭先生指出的，“万”显然是主要从事舞乐工作的一种人，由于“万”人很多，故有称“多万”（《屯南》4093）①。有一片甲骨文云：“多万……入教若”（《英国》1999），大概是商王让多万教习舞乐。

但商代的舞者，则不限为“万”人。为舞者，有“王其舞”②，有“多𠂤舞”③，有“呼戍舞”④，有“呼多老舞”⑤，还有专门的“舞臣”⑥。上自商王，下至文武元臣　，包括一般官员，在重大祭典或宴飨等场合，均曾成为过“歌之咏之，手之舞之足之蹈之”的角色。唯乐器的演奏，大概通常是由“万”者承担。

《周礼·春官·大司乐》有云：“以六律、六同、六声、八音、六舞、大合乐，以致鬼神示，以和邦国，以谐万民，以安宾客，以悦远人，以作动物。”古代统治者寓乐于政，不同的乐舞用于不同的场合，要以体现威仪、和谐上下、养尊处优为其本质所在，至少在商代已经如此。甲骨文中出现的众多的乐歌名，不同形式的舞蹈，品类较齐的乐器，以及关于乐师舞臣的设置分工，表明商代统治者对“乐政”建设的重视，这相应也促进了乐舞的复杂化和多样化的发展进程。故宫博物院藏商代编磬三件，分别有铭“永启”、“永余”、“夭余”，或释“永启”是咏歌初启，“永余”是唱声舒缓，“夭余”是舞人侧首款摆而舞⑦。轻歌曼舞，以磬为节，情在其中，聚歌、舞、器奏三方面内容于一场，卓然表明了商代乐舞的发达程度。

以乐侑食，是商代贵族阶层日常生活所尚，也是“殷人尚

① 裘锡圭：《释万》，《甲骨文中的几种乐器名称》之附录。
② 《合集》11006正。
③ 《合集》14116。
④ 《合集》28180。
⑤ 《合集》16013。
⑥ 《乙》2373。
⑦ 常任侠：《殷周古磬小记》，《东方艺术丛谈》，上海文艺出版社，1984年，56页。

置可悬。木质皮鼓，鼓面分鳄鱼皮和蟒皮二类。前者有山西灵石旌介商墓所出鼉鼓①；后者有安阳西北岗第1217号殷王陵所出蟒皮鼓，桶状鼓身，横置鼓架上，鼓身与鼓架均饰有兽面纹②。

商代磬有特磬和编磬之分。内蒙喀喇沁旗曾出有时代约当早商的打制石磬，长37、高19厘米③。河北藁城台西遗址一中商时墓葬，出有一件带双穿的经磨制石磬，长55.4厘米，上作倨句形④。湖南石门皂市遗址也出有一件稍加琢磨的打制石磬，残长26、高18厘米，时代约当晚商时⑤。可见磬乐在商代已广泛流行。殷墟武官大墓出有一件青白大理石龙纹石磬，作鲸形，长84、高42厘米⑥；1973年小屯宫室区也发现一件类似的石磬，长88、高28厘米⑦；大概均为特磬。编磬在殷墟西区72M93发现一套，共五件，大小递减⑧。故宫也藏有一套，为三件一组⑨。（图35）

铙也有单铙和编铙之别。今所知最大的商代单铙，是1983年湖南宁乡月山铺所出，通高103.5厘米，重达221.5公斤⑩。编铙则以大小递减为特征，有一定音程组合关系，分两件、三件、五件、十件制四式。两件一套者，湖北阳新刘荣山遗址有发现，出土时并置一起，一件重5.1公斤，音高f^1，一件重4.7公斤，音高C^1⑪。湖南宁乡老粮仓北峰滩所出两铙，一件器内近口沿处还铸伏虎4只，

① 《山西灵石旌介村商墓》，《文物》1986年11期。
② 《商周考古》，文物出版社，1979年，86页。
③ 《喀喇沁旗发现夏家店下层文化石磬》，《文物》1983年8期。
④ 《藁城台西商代遗址》，图版九八：6。
⑤ 《湖南石门皂市商代遗存》，《考古学报》1992年2期。
⑥ 《1950年春殷墟发掘报告》，《中国考古学报》第5册，1951年。
⑦ 《殷墟出土的陶水管和石磬》，《考古》1976年1期。
⑧ 《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。又：《殷墟青铜器》，476页。
⑨ 常任侠：《古磬》，《文物》1978年7期。
⑩ 《宁乡月山铺发现商代大铜铙》，《文物》1986年2期。
⑪ 《湖北省阳新县出土两件青铜铙》，《文物》1981年1期。

出不少白陶、瓷陶的高级饮食具，同墓又出石磬一件和铜铃14件，有12人殉葬，其中一人的头部还戴着牛头铜面具①。这位贵族墓主不但生前美食尚乐，死后还要舞者伴葬，乐器相随。可见当时的“以乐侑食”、“以乐寓政”，是完全建立在少数人对多数人的阶级压迫基础上的。

三　商代的乐政

商代立乐正民，乐政体系已框架初具，现就各地有关考古发现作一汇总观察。

上节从甲骨文中揭出18种乐器名，有管乐、弦乐、打击乐和吹奏乐等，但传世和考古出土商代乐器，主要有铜鼓、皮鼓、石磬、玉磬、铙（包括口部向上而手执敲奏的执钟，与植于座上或悬系起来击奏的一名庸的大钟）、镈、铎、铜铃、陶铃、埙等，大抵为打击乐、摇乐或吹奏乐器，弦乐未见，殆难以遗存之故。管乐早在七八千年前已有，河南舞阳贾湖新石器早期遗址出有10余支七孔骨笛②，唯商代遗址尚未发现。另外，山东莒县陵阳河大汶口遗址还出有5000年前的摹仿牛角的实用陶号角③，商代亦未见。

商代的铜鼓，1977年湖北崇阳汪家咀出过一件，通高75.5厘米，鼓面直径39.5厘米，重达42.5公斤，遍饰云雷纹，鼓身上有带系孔的钮饰，下有托座④。日本京都泉屋博古馆收藏的一件晚商铜鼓更精美而大，通高82、鼓径44.5厘米，上有双鸟钮饰，下有四足，鼓身饰夔纹，鼓面铸成鳄鱼皮纹⑤，（图34）两鼓均可

① 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。
② 黄翔鹏：《舞阳贾湖骨笛的测音研究》，《文物》1989年1期。
③ 《中国文物精华（1992）》，文物出版社，1992年，图版3，215页。
④ 《湖北崇阳出土一件铜鼓》，《文物》1978年4期。
⑤ 樋口隆康编集：《泉屋博古》，便利堂，1985年，1～2页。

孔两类，具有三度与五度谐和功能。小屯西地 58M263 的墓主左臂旁同出二枚五音孔陶埙①。辉县琉璃阁 51M 150的发现亦然②。均成组出土。约在武丁前后，这种流行于民间的乐器已引入宫廷。妇好墓内即发现 3 枚，大小有别，皆五音孔，与编磬 5、编铙 5、铃 18 同出，似已与众乐器配合使用。

商代乐律的发达程度，据对有关乐器综合测试分析，知当时乐师似已掌握铙的隧音和鼓音两种频率的音程关系③。三件制编铙，每个铙可发出三个相差四度半音程之乐音，呈七声音阶④。特别是晚商时期五件一套编铙的出现，显然是不满足于只有三音程组合的编铙，意在拓宽音域。晚商时有若干种音阶或调式的五音孔陶埙，有取代早先三音孔陶埙之势，成为一种比较进步的旋律乐器，能吹出整个七声音阶及其中一部分半音，在发音的一致性方面显示出其制造的定型化和规格化⑤。总之，商代乐器的组合非出偶然，是有一定的音程关系为依据，随着乐器的伴奏、合奏和制作，已逐渐产生了标准音高和绝对音高的观念，并有了半音观念和五度协合观念，中国古代音乐的"十二律体系"在商代已基本奠立⑥。

商代乐舞有舞饰舞具之用。如甲骨文  字 或谓象人戴着假面⑦。"羽舞"指持鸟羽而舞。诸如此类的道具在各地不少商代遗址时有发现。1935 年安阳西北冈 M1400 殷王陵出有一青铜人面具⑧。1950 年武官大墓出有饰鸟羽的小戈，学者或以为是舞干羽以祭之遗物，并进而推测殷墓中所见玉戚、玉干头、仪仗等东西，可

① 《殷墟发掘报告(1958—1961)》，231 页。
② 《辉县发掘报告》，科学出版社，1956 年，23 页。
③ 马承源：《商周青铜双音钟》，《考古学报》1981 年 1 期。
④ 申斌等：《殷墟青铜铙颌诸特征》，《殷都学刊》(自然科学版)1990 年 1 期。
⑤ 李纯一：《原始时代和商代的陶埙》，《考古学报》1964 年 1 期。吕骥：《从原始氏族社会到殷代的几和陶埙探索我国五声音阶的形成年代》，《文物》1978 年 10 期。
⑥ 李纯一：《关于殷钟的研究》，《考古学报》1957 年 3 期。
⑦ 许进雄：《明义士收藏甲骨释文篇》，46 页，第 377 片。
⑧ 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》1954 年第 7 册。

极别致①。山东滕县前掌大商墓也出有两件制编铙②。但三件制者最常见，有近 10 例，如湖南宁乡出土的一组，分别重 150、130、84 公斤③。五件制编铙在宁乡老粮仓附近也出过一套，出土时分两排，上层一个，下层四个，口均朝上，重量在 50～70 公斤间。殷墟妇好墓也发现一套，甚小，重量在 0.6～0.15 公斤间，为执钟或置钟④。(图 36)十件制编铙出土于宁乡老粮乡粟山坡，大小递减，重量在 30～9.5 公斤之间。

镈为大型单个打击乐器，江西新干大洋洲商墓出有一个，又同出三铙⑤，似镈为众乐并举时的节奏性指挥乐器。(图 36)

铎属于摇铃之较大者，山西石楼曹家垣出土的一件，通长 29 厘米，柄及器身中空，器表挂有许多铃鎛，(图 36)摇之声音清脆⑥，甚具地方特色。

铜铃在商代似已组合使用，以发挥其多重音响功能。妇好墓出带舌捶的大小铜铃达 18 枚之多。殷墟西区 M 701发现 14 枚铜铃与一磬同出。同区 M 1125也出土铜铃 10 枚⑦。(图 37)

埙，"烧土为之，大如雁卵"⑧，(图 38)仰韶时已有，半坡遗址曾出一音孔陶埙，姜寨遗址出有无音孔和一音孔陶埙。至偃师二里头遗址也出过一音孔陶埙⑨。郑州商城不但发现一音孔的，还有三音孔的石埙⑩。殷墟所见，有陶埙、骨埙、石埙三种，分三音孔和五音

① 《三十年来湖南文物考古工作》，《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979 年，311 页。
② 《滕县前掌大新石器时代及商代遗址》，《中国考古学年鉴(1988)》，176 页。
③ 高至喜：《湖南商周考古的新发现》，《光明日报》1979 年 1 月 24 日。
④ 《殷墟妇好墓》，100 页。
⑤ 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991 年 10 期。
⑥ 《山西石楼褚家峪、曹家垣发现商代铜器》，《文物》1981 年 8 期。
⑦ 《殷墟青铜器》，474 页。
⑧ 《周礼·春官·小师》，郑注。
⑨ 吴钊：《陕西半坡、姜寨仰韶文化埙类乐器的音高测定及相关问题》，《姜寨》，附录七，文物出版社，1988 年，549～554 页。
⑩ 杨育彬：《郑州商城初探》，河南人民出版社，1985 年，80 页，又图版一一〇。

了商代"乐政"最根本的时代要征，乐舞在贵族生活中与"美食"一样，已是必不可少。"有饮食之性，故有大飨之谊；有喜乐之性，故有钟鼓莞弦之音"①，商代贵族的好食好乐，甚至在死后也想得到维持，各地贵族墓葬，每见饮食器与乐器舞具同出，正是这种心态使然。

出乐器或舞具之墓，有商王墓。如 1935 年安阳西北冈 M 1004 四墓道大墓，有石磬与牛鼎、鹿鼎同出。M1217 四墓道大墓，出石磬、蟒皮鼓、几、尊等。M1400 四墓道大墓，出青铜人面具。M1550 四墓道大墓，出残石埙②。

有王妃墓。如 1950 年发掘的二墓道武官大墓，出石磬及饰鸟羽小戈等。1976 年发现的殷墟妇好墓，除出 210 件饮食礼器外，又有编磬和编铙，均为五件一组，还有铜铃 18 个、陶埙 3 枚，另有 28 件可能是嵌插在漆干上的龙头、鸟头铜舞具。

有王邑的高级贵显墓。前引 1972 年发现的殷墟西区 M93 甲字型墓，面积 22.14 平方米，殉 1 人，出编磬 5、铃 2。1977 年殷西 M699 甲字型墓，面积 14.08 平方米，殉 5 人，出编铙 3、铃 1③。前引 M 701甲字型墓，面积 14.26 平方米，殉 12 人，出特磬、铃 14、牛头铜面具(戴在一殉人头部)。1983 年殷西又发现 5 座甲字型墓，殉人数目不一，出石磬、玉饰、骨饰、铜镜等④。1990 年殷墟郭家庄一长方形竖穴墓，面积 13 余平方米，殉 4 人，出石磬、编铙 3，此墓属 10 觚 10 角等列墓⑤。

有方国君主墓。前引 1985 年山西灵石旌介一号墓，属 10 爵 4 觚等列，出有鼉鼓。1989 年江西新干大洋洲大型商墓，面积

① 《淮南子·泰族训》。
② 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》1954 年第 7 册。以下凡未注出处者，均见前文，不再具列。
③ 《殷墟青铜器》，477 页。
④ 杨锡璋：《安阳殷墟西区殷墓》，《中国考古学年鉴(1984)》，131 页。
⑤ 杨锡璋、刘一曼：《安阳郭家庄 160 号墓》，《考古》1991 年 5 期。

能也用于乐舞①。上节所引殷墟西区 701 号墓，一位殉葬的舞者头部尚戴着牛头铜面具。同区的 216 号墓，也出有牛头形饰 4 件和兽面饰 10 件。(图 39)陕西城固苏村商代遗址，1955～1964 年期间先后出土青铜"铺首"14 件，形象凶狰，大小近人面，两侧有穿，可罩在人脸部。1976 年又于一窖穴内集中出土"铺首"11 件，铜脸壳 23 件，后者面目怪熬，突鼻獠牙，五官孔位与人脸相符②。这类面具似为"武舞"道具。1986 年四川广汉三星堆遗址也出土许多大小不等的青铜人头像及青铜人面③，造型奇特，以大眼粗眉阔口大耳为要征，观之有怪诵沉郁之感。1985 年山东滕县前掌大商代甲字型大墓亦发现与乐器石磬同出的青铜面罩，有的为牛头形。另在 203 号墓内，还发现一长约 1.5、宽 0.6 米的嵌蚌饰大型漆牌，两面均做成眉、眼、牙等形状，下接红黑色云雷纹漆干④，1987 年又在 214 号中字型大墓内出土同类彩绘牌饰六七块以及铜牛头饰⑤。1989 年江西新干大洋洲发现的一座大型晚商墓，出有一种高 60 厘米的青铜双面人头器，五官穿通，下有秉把，还出有小型的玛瑙套环人形饰⑥。(图40)

商代的乐器和乐舞道具，在今河南、河北、山东、陕西、湖北、湖南、江西、四川、内蒙古等省均有出土，有出自商王邑的，有出自诸侯方国的，也有出自地方大小邑聚的，分布地域广阔，制作规范，品类接近，各地基本处于同一发展水平，表明了商代"乐政"的宏观社会场景。但乐器和乐舞的受享对象，主要归集于贵族阶层，这构成

① 郭宝钧：《中国青铜器时代》，生活·读书·新知三联书店，1978 年，156～157 页。
② 《陕西省城固县出土殷商铜器整理简报》，《考古》1980 年 3 期。1977 年又有出土，见《陕西出土商周青铜器》(一)，图一一二、一一六。
③ 《中国文物精华》，文物出版社，1990 年，图版 30～34。
④ 《滕县发现商代墓葬》，《文物报》第 3 号，1985 年 9 月 26 日。《滕县前掌大商代墓葬》，《中国考古学年鉴(1986)》，文物出版社，1988 年，138 页。
⑤ 《滕县前掌大新石器时代及商代遗址》，《中国考古学年鉴(1988)》，同上，1989 年，176 页。
⑥ 《江西新干发现大型商墓》，《中国文物报》1990 年 11 月 15 日。

带舌铃[1]。饮食时随之晃动，会发出铃声，较为别致，他处未见，表明了当地的崇饮尚声特色。

又有末流贵族乃至普遍平民墓。1973年山东惠民大郭一座一套觚爵等列墓，出有单铙。1970年殷墟西区一座同一等列的M1125，出有10铃。1990年河南固始葛藤山6号墓，有殉人，出有5铃[2]。1986年西安老牛坡10号小型墓，殉1人，同出鼎和铜牛头面饰各1件。而普通平民或有以陶埙随葬者，如1958年小屯西地M263，墓室面积仅1.3平方米，有棺，出有2埙及蛤蜊壳；M237，面积1.8平方米，有棺，仅以1埙随葬[3]。1951年辉县琉璃阁发现的M150，也出有2埙。这类墓主大概只是中下层平民。

综上所述，商代王墓虽均遭盗掘，劫后之余，乐器舞具仍包括有蟒皮鼓、特磬、石埙、面具等。王妃墓出特磬、五件制的编磬和编铙、组铃、三件制陶埙、舞饰等。王邑内高级贵显墓出特磬、五件制编磬、三件制编铙、组铃和面具舞饰等。王邑内中等权贵墓出石磬和三件制编铙。王邑的一般贵族墓出有三件制编铙。王邑的末流贵族有以组铃随葬。而一般平民墓至多有一、二枚陶埙，大概为生前所好，与"以乐助食"无关。

商代的方国君主墓出鼍鼓、镛、三件制编铙、舞具舞饰等。各地的中等权贵墓出特磬、三件制编铙、面具舞饰等。一般贵族墓有出二件制编铙者。末流贵族墓有出单铙、组铃、面具者。普通平民墓大致同如王邑情况。

显而易见，在商代的王邑和地方两个方面，享有乐器舞饰的对象，等列关系具有明显的共同性，说明当时的"乐政"已大体确立，"乐以体政，政以正民"，其间的序列结构是与"明贵贱，辨等列"的

① 《保德县新发现的殷代青铜器》，《文物》1972年4期。
② 《固始县葛藤山六号商代墓发掘简报》，《中原文物》1991年1期。
③ 《殷墟发掘报告(1958—1961)》，335、336页。

约29.6平方米，墓主可能为崇国君主。有青铜饮食礼器50件，又有镛1、铙3，还有青铜双面人神器、玛瑙套环人形饰、羊角兽面器①。

有各地中等权贵墓。1968年河南温县小南张一座3爵2觚等列墓，出3件一组编铙。1976年山西灵石旌介一座3爵1觚等列的三号墓，出有特磬。1985年山东滕县前掌大一座甲字型大墓，出石磬及青铜面具。1973年河北藁城台西M112，面积6平方米，有殉人，一件石磬与鼎、觚、爵、瓿及铁刃铜钺等同出。1973年陕西蓝田怀真坊一墓，7件礼器与青石磬同出②。1986年陕西西安老牛坡41号中型墓，出有铜人面具和牛头面具各2件，鸟兽形饰多件。11号中型墓出小兽面饰39件③。

有王邑内的中等权贵墓。1984年殷墟戚家庄M269，面积6.46平方米，属3套觚爵等列，出大小递减铜铙一组3件。1958年小屯西地258号墓，面积5.76平方米，殉4人，墓被盗，尚出石磬和残觚片④。

有王邑及各地的一般贵族墓，大抵均为2套觚爵等列墓。其中出3件一组编铙者，有1935年小屯M1083⑤、1953年大司空村M312⑥、1957年薛家庄M8、1958年大司空村M51、1983年大司空村M663⑦。出2件一组编铙者，有1987年山东滕县前掌大M213。此外，1959年山西石楼桃花庄一墓，有殉人，所出铜觚圈足内带舌铃⑧。1971年山西保德林遮峪一墓，随葬的铜豆圈足内也

① 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。
② 《陕西蓝田县出土商代青铜器》，《文物资料丛刊》(3)，1980年。
③ 《西安老牛坡商代墓地的发掘》，《文物》1988年6期。
④ 《殷墟发掘报告(1958—1961)》，256、336页。
⑤ 《殷代铜器》，《考古学报》1954年第7册。
⑥ 《1953年安阳大司空村发掘报告》，《考古学报》1955年第9册。
⑦ 《安阳大司空村殷墓》，《中国考古学年鉴(1984)》，131页。
⑧ 《山西吕梁县石楼镇又发现铜器》，《文物》1960年7期。

"食政"完全相一致的。凡社会地位愈高，政治身份愈尊者，享有乐舞品类也就愈齐备，其中编磬、编铙的数目组合，反映尤为明显，而鼓，则只有商王或方国君主一级专享。《周礼·大司乐》说的"王大食，三宥，皆令奏钟鼓"，《乐师》说的"飨食诸侯，序其乐事，令奏钟鼓"，其揭示的食、乐一政的礼制，至少可追溯至商代。要之，商代的"以乐侑食"，亦是以序尊卑贵贱而各得其宜。

第六章　服　饰

服饰者，乃人体衣着兼及人体装饰品，属于人类物质生活的基本内容之一。中国古代很早就把“布帛可衣”与饮食二者，称为“生民之本”①。服饰的实用功能，《释名·释衣服》云：“衣，依也，人所依以芘寒暑也”，《风俗通义·愆礼》云：“巾，所以饰首，衣，所以蔽形”，大致可归纳为避寒暑、蔽形体、增美饰、表仪态、遮羞耻等五个方面。

服饰是一种无声的语言，揭示着相应时代的文明程度，不啻在直观上反映出人们生产物质生活本身的能力，而且每以一定的心态、意识、思想和情感的表露为其内涵。

服饰因地因俗因时而异，不同地域，不同种族，不同时代，不同季节，有其不同的装束款式。中国古代，服饰虽有开放性的一面，但其中注入的意识，注入的观念，却常常是压抑的和内向的。《礼记·王制》主张“禁异服”。《周礼·地官·大司徒》倡导以本俗安万民，“同衣服”是重要措施之一。“衣服不贰，从容有常，以齐其民”②，尤为历代统治者所关注，制约着中国古代服饰演进的总体趋势。重共性而鄙视个性发挥，求精神气质而轻款式繁化，长期自然不自然地束缚着中国古代服饰的开发天地。封闭型而略显呆板的服饰之制，其产生的滥觞，实可上推到夏商两代。

① 《汉书·食货志》。
② 《礼记·缁衣》。

古者丈夫不耕，草木之实足食也，妇人不织，禽兽之皮足衣也。……尧之王天下也，……冬日麑裘，夏日葛衣。

《易纬乾凿度》郑注：

古者田渔而食，因衣其皮，先知蔽前，后知蔽后。①

《白虎通义》亦云：

太古之时，衣皮韦，能覆前而不能覆后。

《淮南子·氾论训》云：

伯余之初作衣也，绨麻索缕，手经指挂，其成犹网罗；后世为之机杼胜复以便其用，而民得以掩形御寒。

这些追叙揭示的基本事实，是原始衣料大抵不外乎两大类，一类获自动物，有兽皮、毛、鸟羽等；另一类取之植物，有草叶、树皮或葛、麻之类的植物加工品。最初不过是衣皮带茭，极简单地披挂拴结而已，其后乃有绨麻索缕，手经指挂，编织衣料，或加工揉制皮革，略事割裁缝缀，制成种种衣装服饰。季节气候不同，其衣亦异。所谓先知蔽前，大概原始先民于服装款式，很早就注入了羞耻意识，而不单单为了掩形御寒。

考古发现的事象表明，约在18000年前，山顶洞人已懂得缝制皮衣技术，出土的一枚骨针，长8.2厘米，针身略弯而圆滑，是经刮磨制成②，显然已非初始作品。利用骨针、骨锥缝纫兽皮制衣，旧石器时代晚期并不鲜见，东亚如此，欧洲亦然，文化发展大致是同步的。进入新石器时代，更得以广为流行，还出现了骨梭、纺轮的编织衣料工具。如河北武安磁山新石器早期遗址，第一层文化层出土骨锥、角锥、牙锥达110件之多，骨针33枚，又有骨、角梭9件，网梭8件，骨梭针4件③。河南临汝中山寨裴李岗文化遗址，时代相近，也有骨锥、骨针等出土④。浙江河姆渡遗址也出土了距今约7000

① 《春秋左传正义》桓公二年，孔疏引。
② 裴文中：《中国石器时代的文化》，中国青年出版社，1954年，26页。
③ 《河北武安磁山遗址》，《考古学报》1981年3期。
④ 《河南临汝中山寨遗址试掘》，《考古》1986年7期。

在夏商等级制社会，服饰已不可避免被赋以“礼”的内容，为后世相机形成的一系列贵族服饰制度奠定了基调。《左传·昭公九年》：“服以旌礼。”《管子·君臣下》：“旌之以衣服”，旧注：“衣服所以表贵贱。”明贵贱之别，序等列之分，“非其人不得服其服，所以顺礼也”①，正是服饰之“礼”的内容要质。当然，这种服饰之“礼”，就具体形态而言，在夏商社会乃渗透于人事、神事等方方面面，与原始先民的生活俗尚、宗教意识、审美观念和物质追求情趣等等，也是多少有其渊源关系的。

第一节　衣着装饰之原始

一　先民的衣着和发式

（一）衣着装束

人类初始，受生产力极端低下的制约，只能顺乎自然，男女老少尽皆赤身裸体。《庄子·盗跖》形容说：“古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炀之，故命之曰知生之民。”人类为谋生存，求发展，在与自然世界的长期艰苦斗争中，逐渐有粗简的原始衣饰之作。

文献对此有不少追述。《礼记·礼运》云：

昔者，……未有麻丝，衣其（鸟兽）羽皮，后圣有作，……治其麻丝，以为布帛。

《墨子·辞过》云：

古之民未知为衣服时，衣皮带茭（干刍草索），冬则不轻而温，夏则不轻而清。圣人以为不中人之情，故作诲妇人，治丝麻，捆布绢，以为民衣。

《韩非子·五蠹》云：

① 《后汉书·舆服制》。

年前的骨锥58件，骨针15枚，管状针12枚，还有木纺轮，以及据说是用于纺织的木纬刀和骨纬刀①。山东滕县北辛遗址出有距今7000年左右的骨锥25件，骨针36件，一些器物上还发现了一经一纬、三经三纬和多经多纬的人字形编织物遗痕②。各地新石器时代遗址，每有用植物加工成的各种布料出土，如吴县草鞋山遗址曾发现葛布三块，都是纬线起花，属于罗纹组织，花纹为山形或菱形斜纹，经纱密度约每厘米10根，纬纱地部密度每厘米13～14根，其罗纹部分则每厘米为26～28根，显示了相当进步的织造工艺技术③。浙江吴兴钱山漾遗址出土有麻布、丝线、丝带和绢片。麻布为苎麻织物，密度每吋40～78根。绢片是用家蚕丝织成，密度每吋120根④。种种迹象表明，新石器时代中晚期以来，我国原始先民的衣着，不仅有羽皮制品，又有韧皮类植物纤维麻、葛织物等制品，还育蚕缫丝，织而衣之，衣料来源可谓多种多样。

随着人们逐渐脱离赤身裸体的蒙昧状态，衣以蔽形亦很早被引入丧葬领域，作为一种原始宗教观而流行于各地。《仪礼·士丧礼》说的“衣尸者，覆之若得魂反也”，实由来甚久。陕西宝鸡北首岭遗址发现的距今约7000年左右的墓葬，人骨往往用编席裹卷⑤。山东泗水尹家城大汶口文化时期墓葬，男性墓主身上发现有一层白色纤维状灰痕，可能是麻布衣着或盖布⑥。曲阜西夏侯遗址大汶口文化墓葬，一些女性和儿童的尸骨上也盖有黑色或白色布纹痕织物⑦。黄河上游青海乐都柳湾遗址发现的距今约4100年前后的

① 《河姆渡遗址第一期发掘报告》，《考古学报》1978年1期。
② 《山东滕县北辛遗址发掘报告》，《考古学报》1984年2期。
③ 王裕中、裴晋昌：《中国古代的葛、麻纺织》，《中国古代科技成就》，中国青年出版社，1978年。《江苏吴县草鞋山遗址》，《文物资料丛刊》(3)，1980年。
④ 汪济英、牟永抗：《关于吴兴钱山漾遗址的发掘》，《考古》1980年4期。
⑤ 《一九七七年宝鸡北首岭遗址发掘简报》，《考古》1979年2期。
⑥ 《山东泗水尹家城遗址第四次发掘简报》，《考古》1987年4期。
⑦ 《西夏侯遗址第二次发掘报告》，《考古学报》1986年3期。

外又发现了许多束于腰部的玉管、玉珠。还出有3件精巧的玉带钩，一端有系孔，另一端挖琢成弯钩状，长6～7、宽3～4、厚2～3厘米①。类似的玉带钩，在上海青浦福泉山良渚文化墓地也有出土，形制稍小，也见于人骨架的腰部②。束腰带的装束尚可上溯到5000多年前，苏北邳县刘林大汶口文化遗址，曾发现一种腰带上的骨环，用长方形的骨料雕空而成③。可见在东南地区是有传统的。浙江慈湖良渚文化遗址还出有木屐两只。

黄河中上游地区原始先民的衣着装束，不同于其他地区，自具特色。1988年甘肃玉门出土一件人形彩陶罐，作立人形，上身露体，但在胸肩处饰有一周方格纹彩绘，似肩套之形，掩着胸前一部，唯两乳外露，知此肩套起有美饰作用。下着前后开裆穷裤，裤体肥大。脚穿翘头靴。头顶作器口④。由此可见新石器时代晚期本地区先民的衣装形象。

青海大通上孙家寨一座马家窑文化类型墓葬，出有一件彩绘陶盆，内壁纹饰主题在表现集体舞蹈，以五人手拉手队列为组，共三组，舞人下腹一侧均有一道饰物⑤。或以为是一种独特的衣饰，后襟装饰着一条尾巴，其衣为长裙，垂及膝部⑥。但也有人认为是胯间的"生殖器官保护带"装束⑦。据同墓出有牛尾骨、纺轮、骨珠、穿孔蚌饰看，似前说较妥。大概这种衣装还有各类饰品，服于宗教活动的特殊场合，另有一番情趣。

总而言之，中国原始社会晚期，先民的衣着装束，已呈现出地

① 《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》，《文物》1988年1期。又《良渚玉器》，文物出版社，1990年，图版190～192。
② 《上海青浦福泉山良渚文化墓地》，《文物》1986年10期。
③ 参见宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，346页。
④ 《中国文物精华》，文物出版社，1990年，图版12。
⑤ 《青海大通县上孙家寨出土的舞蹈纹彩陶盆》，《文物》1978年3期。
⑥ 宋兆麟等：《中国原始社会史》，349页。又金维诺：《舞蹈纹陶盆与原始舞乐》，《文物》1978年3期。
⑦ 王克林：《彩陶盆舞蹈图案辨疑》，《考古与文物》1986年3期。

马厂类型墓葬，人骨周围均有布纹①。"衣尸"的事象，大致是现实生活中服饰俗尚的再构。

不过，今天欲想具体考察原始先民的衣着装束，复原久已失落的先民形象，几乎已不太可能。所幸的是，各地时有史前时期刻绘与雕塑的人物造型艺术品出土，结合其他考古发现，或多或少提供了这方面的一些信息。

长江下游地区安徽含山凌家滩新石器时代墓地，不久前出土了3件距今约4500年前的玉雕写实人像，其中完整的一件，方脸，长眼粗眉，蒜头鼻，两大耳穿孔，阔嘴，唇上留短髭，为成年男性形象②。(图41)最难能可贵的是，玉人再现了当时本地区先民的衣冠装束款式。从头衣看，玉人头戴圆形无沿扁平冠，冠周饰两排方格纹，冠顶中间有一三角形小尖顶。玉人脑后刻四条横线，恰掩遮了后部发式，似与冠饰有关。玉人两耳垂穿孔，颇令人联想到今日女性穿耳带坠的爱美打扮，似当时成年男性自有戴珥饰的俗尚。从体衣看，已开后世上衣下裤的先河。玉人上装正面为直领无纽对襟无袖开衫，后背为半开口式，较适合东南地区湿热气候。裤为有前后裆的穷裤。束有腰带。玉人跣足直立，两臂弯曲，十指张开置于胸前，腕部饰弦纹，似表示戴有镯饰。

戴冠束腰带，原始社会晚期在东南地区较为流行。如浙江余杭反山良渚文化墓地发掘的11座墓葬，除1座被扰不明外，有9座均出有一种冠状玉饰，出土位置都在头骨一侧，体扁平，形如倒梯形，上端中间有一三角形小顶尖，下端作榫头状，钻有等距离小孔，似作嵌插固定于某类冠帽之用。其中5墓还出有一种山字形玉饰，出土时也均位于头骨上方，中间一叉稍短，上有直孔，插有一根长玉管，也是冠帽上的饰件。此外有4墓的头骨上方均发现4件一套的半圆形玉冠饰，呈等间距围成一圈，原先当是缀在冠帽上的。另

① 《青海乐都柳湾原始社会墓地反映出的主要问题》，《考古》1976年6期。
② 《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》1989年4期。

披发，额部截留成弧线形短发。此类发式，又见诸寺沟石岭下类型红陶瓶上人头、天水柴家坪出土之陶塑人面，以及东乡东塬林家仰韶晚期彩陶人面纹和青海柳湾出土人头形彩陶壶①。一般认为，这种发式，后为殷周秦汉时期活动于该地区的羌族所沿习。但也有人认为，这种前额和两鬓作弧线形断发，后脑勺作平耳垂的整齐断披发，乃是生活在渭水上游一带庙底沟类型时期男子们的标准发式，而青壮年女子却比较流行编发或披发覆面。如大通上孙家寨出土彩绘陶盆上的舞人，脑后即挽成一辫。另外，一些属于半山马厂时期的陶塑或彩绘人面，大都绘作披发覆面形②。当然，本地区还有另一些束发形式，如甘肃礼县高寺头仰韶文化遗址出土的人头陶塑，额前至脑后塑有半圈凸起的细泥带，带上刻节饰，似表现额上套串练以束披发的形象，其两耳垂又穿孔，可能还有戴珥饰的俗尚。在邻近的陕西临潼邓家庄一仰韶文化庙底沟类型遗址，出有一件人像陶塑③，裸体，头戴一顶无沿圆帽，帽形鼓满，似皮毛制品，(图43)从其两鬓作平耳垂的整齐断披发看，与本地区的流行发式也是一致的。

黄河中下游华北中原地区，束发施笄沿习悠久，河南新郑裴李岗遗址即出有磨制精细的骨笄、骨簪④。河北武安磁山遗址出土骨笄达99件之多。山东滕县北辛遗址出土骨笄有55件。均是属于7000多年前的遗物。至仰韶、龙山文化时期，笄、簪的出土数更难胜计。陕西蓝田泄湖遗址出有大量T形陶笄、石笄⑤。山东泗水尹家城遗址还出有龙山时期的象牙笄⑥。在河南荥阳点军台和郑州

① 张朋川：《甘肃出土的几件仰韶文化人像陶塑》，《文物》1979年11期。
② 张广立、赵信、王仁湘：《黄河中上游地区出土的史前人形彩绘与陶塑初释》，《考古与文物》1983年3期。
③ 《临潼原头、邓家庄遗址勘查记》，《考古与文物》1982年1期。
④ 《1979年裴李岗遗址发掘报告》，《考古学报》1984年1期，《河南新郑裴李岗新石器时代遗址》，《考古》1978年2期。
⑤ 《陕西渭水流域新石器时代遗址调查》，《考古》1987年9期。
⑥ 《山东泗水尹家城第一次试掘》，《考古》1980年1期。

区性、群体性、多样性的多元发展形态。黄河中上游地区出现的肩套、穷裤、长裙带尾襟、无沿圆帽、翘头靴等，较之长江中下游地区出现的上衣下裤，衣有对襟无袖开衫，裤有腰带并以带钩相系，又有扁平冠、玉饰高冠和木屐，构成了各自的服饰特色。

(二) 发式头饰

原始时期，先民发式或头部束发的饰件，每因地缘而形态各异。《淮南子·齐俗训》云："三苗髽首，羌人括领，中国冠笄，越人剪鬋。"髽首者，谓枲麻束发，一称椎髻，古训说："椎髻者，一撮之髻，其形如椎"①，大概曾广泛流行于长江中游地区。西北地区羌人的括领，顾名思义，似指披发于后而额前截成弧线形发式。冠笄者，乃指中原地区束发施笄的成俗。剪鬋者，是指东南地区越人断发的发式。可知发式构成了不同民族服饰之俗的重要区别标志之一。

唯成俗并非由来有之，也并非面目归一或一成不变。举凡长江中游的髽首，未必尽皆束带。如湖北钟祥六台石家河文化遗址出土玉人头像，以戴一顶平顶角形压发冠，脑后露发作蝎尾形髻③，可视为髽首之一型。(图42)另外这一带新石器时代墓葬，还时有用作束发的骨锥、骨角笄出土。长江下游东南地区早先也未必流行断发，如浙江余姚河姆渡遗址，早期地层有出束发之骨笄，在晚期地层才几乎不见。常州圩墩遗址马家浜文化时期墓葬，发现一青年女子，束发而并施五笄③。上海青浦崧泽遗址也有少量骨笄、骨簪出土④。及至良渚文化时期遗址，笄饰始不多见。从中揭示了东南地区发式的演变。

黄河中上游西北地区，史前先民的发式，在考古材料中也有所见。甘肃秦安大地湾出土的庙底沟类型彩陶瓶上的人头，发式是为

① 《汉书·陆贾传》，颜师古注。
② 《中国文物精华(1992)》，文物出版社，1992年，图版57，又图版说明236页。
③ 《江苏常州圩墩村新石器时代遗址的调查和试掘》，《考古》1974年2期。
④ 《崧泽——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1987年。

又横插一骨笄[1]。三者发式似均有额带之饰，显示了本地区共同性的头饰特征。陕西神木石峁龙山文化遗址出土一玉雕人头像，头顶中央束一高髻[2]，也有助于对本地区束发形式的了解。

应注意的是，山东栖霞杨家圈遗址出有一龙山时期陶塑人头像，头顶有一馒状低突，似在表现一种低髻[3]。内蒙古巴林右旗那斯台红山文化遗址出有一石雕跪坐人像，头顶有三层"相轮"形装饰，似属一种外套玉箍的高耸发髻。两者发式截然有别。同遗址还出一件石雕蹲踞人像，头顶正中有前后两个立起的乳突，似为收发束角之状[4]。(图44)当如《礼记·内则》所云："男女未冠笄者，……总角"，郑注："总角，收发结之。"传甘肃出土的一件马家窑文化半山类型陶塑彩绘器盖人头像，头顶亦为结发总角，唯两角结于头顶左右两旁[5]，与上者不一样。可见，不同地区，束发的形式有差异，相同地区也存在着发式的细微不同，然有关束发饰件的取材、制作形制，地区性的群体尚好却是十分鲜明的。

概言之，作为服饰重要分支的发式头饰，中原地区先民盛行束发施笄，或在头顶挽一髻，或又缠以额带；黄河下游山东地区好束低髻，又每以骨梳、笄、"束发器"并施，或又佩额练；北方地区流行高髻，有以玉箍相束，或又有束前后两总角者；长江中游地区之"椎髻"，或以枲麻、平顶角形冠、锥、笄相固；东南地区早先束发施笄为多，晚后断发大盛；黄河中上游西北地区，发式颇为复杂，有前额两鬓截作弧形断发而脑后作齐耳际断披发者，有束左右两总角者，女子间有挽结一辫或披发覆面者，额练亦见，个别聚落共同体或亦流行束发，以笄、梳相固，其笄施之头顶，笄尖朝前斜插，梳则别于后

① 《元君庙仰韶墓地》，文物出版社，1983年，42页，又图版二二·1。
② 戴应新：《陕西神木县石峁龙山文化遗址调查》，《考古》1977年3期。
③ 何德亮：《山东史前雕塑浅谈》，《美术史论》1984年4期。
④ 《内蒙古巴林右旗那斯台遗址调查》，《考古》1987年6期。
⑤ 杨晓能：《中国原始社会雕塑艺术概述》，《文物》1989年3期。

大河村遗址的一些仰韶晚期居址内又发现有一种插笄的土器，少者可插3笄，多者可插10笄[1]。说明梳妆打扮、束发施笄，已成为当时人们起居生活的一项内容。

不过，同为束发，黄河下游大汶口文化的居民又自具特色。如大汶口墓地10号墓的人头骨额上同施一象牙梳和绿玉笄，脑后又有二玉笄，额部还戴一串石质饰品，周身覆一层厚约2厘米黑灰，似衣着。另一座59号墓，墓主头戴一"束发器"。26号墓的墓主头部左侧有一精美的透雕象牙梳[2]。又如同一时期的山东茌平尚庄遗址，在一座墓内的人骨头部，有一牙梳和一"束发器"[3]。男女用成对猪獠牙制成的新月形"束发器"束发，这在中原地区是不见的。后者主要以笄束发，如陕西临潼姜寨遗址，共发现骨笄306，陶笄96，石笄11件，只有6件兽牙头饰[4]，笄与牙饰之比为69∶1。河南淅川下王岗遗址自仰韶至龙山时期只见骨笄一种头饰件[5]。说明黄河下游东部地区束发以笄、梳、"束发器"并施，而中原广大地区束发施笄，形成了两种不同的服饰系统。

陕西西乡何家湾遗址曾出土一仰韶时期骨雕人头像[6]，额上有一道明显的起脊，顶部后收，似为束发之状。半坡和姜寨遗址彩陶盆上均见一种珥鱼人面纹，夸张中寓写实，也是额部发际界限分明，头发上收而挽结头顶，当本之实际束发形态。陕西华县元君庙仰韶文化墓地M420一具成年女性人骨，额上残留有一条宽约3厘米的灰黑色印痕，从前额发际缠过耳际，绕扎至枕骨下方，头顶

① 《荥阳点军台遗址1980年发掘报告》，《中原文物》1982年4期。《郑州大河村遗址发掘报告》，《考古学报》1979年3期。
② 《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，文物出版社，1974年，13、15、24页。
③ 《茌平尚庄新石器时代遗址》，《考古学报》1985年4期。
④ 《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1988年。
⑤ 《淅川下王冈》，文物出版社，1989年。
⑥ 魏京武、杨亚长：《我国最早的骨雕人头像》，《考古与文物》1982年5期。

之痕；其五是穿孔海蚶之壳；其六是被染成红色的穿孔鱼骨[1]。在辽宁营口金牛山遗址，曾出有穿孔骨饰，孔从两面对刮而成[2]。海城小孤山遗址，出有穿孔兽牙和穿孔蚌壳，在蚌饰边缘沟槽尚留有红色染料，同出还有骨针[3]。可见这一时期的人体装饰品，已从单纯拴结向穿孔挂戴演进，注重饰品的整体加工以及饰物造型、本色乃至染色，所饰部位头、颈、腰均有，呈现出饰品组合化和装饰部位复合化的趋势。从饰物与骨针等同出现象看，人体装饰品和原始衣装似初相结合。

进入新石器时代，人体装饰品日趋繁化，各地均有丰富实物资料出土。有学者曾综合考察了全国几大考古区域所见这一时期人体装饰品，指出它们有三方面的共同因素：

(一)从质地言，都是从早先对兽骨、兽牙、蚌贝等自然物进行简单加工成饰品，而向完全由人工制造的陶、石、玉质饰品过渡发展；

(二)在形制上，以有孔、易穿戴的环形饰品为主流，由此又出现各种形状的如玦、珠、管等小件饰品种类；

(三)从装饰人体部位看，早期偏重头饰和颈饰，后发展到几乎遍及全身的肢饰、胸饰、腰饰、足饰等，而尤重于手、臂部的装饰[4]。

考古发现表明，新石器时代各居民共同体的人体装饰尚好，已呈现出地区性或族系群体等方面不同差异，且时期不同、装饰俗习也并非一成不变。

北京门头沟区东胡林村一处距今约1万年左右的遗址，一具少女尸骨残留有颈饰、腕饰和胸饰三种人体装饰品，颈部的项练是用50枚大小匀称的穿孔海螺串系而成，腕部的骨镯是用7节牛肋骨截段磨制的骨管，长、短相间串联而成，胸饰则为穿孔河蚌制

① 裴文中：《中国史前时期之研究》，商务印书馆，1950年，130～133页。
② 匡瑜：《东北地区的旧石器时代考古文化》，《考古与文物》1982年2期。
③ 张镇洪等：《辽宁海城小孤山遗址发掘简报》，《人类学学报》1985年4卷1期。
④ 李永宪、霍巍：《我国史前时期的人体装饰品》，《考古》1990年3期。

脑发际[1]。

二　原始时期人体装饰品

人体装饰品和衣装，前者主要出于增美饰或某种信仰观念，后者则以掩体避寒暑为本，实际功能有别，起始年代不一，最初并无必然联系。

早期人体装饰品主要取材于生产活动中所获石、骨、牙、蚌、贝、螺、蛋壳等等，经适当选择和加工制成，包括颈饰、胸饰、腰饰、头部额饰、发饰、耳饰，以及腕饰、臂饰、指饰、足饰之类。

人体装饰最早之起，似可上追到旧石器时代中期。距今约20万年前的北京新洞人遗址，曾发现两件经磨制的骨片[2]。距今约10万年前的阳高许家窑人，曾加工制成球核形骨片[3]。这些遗物表明，当时先民可能已有意识加工成一些粗简饰品，以植物纤维拴结于身作为装饰。至旧石器时代晚期，饰品的种类择取和加工技巧渐趋成熟。距今2.8万年前的山西朔县峙峪遗址，出有用石墨磨制的小装饰品，上有钻孔[4]。距今约1.8万年前的北京山顶洞人，至少发现有六种装饰品：其一是白色石灰岩石研磨制成的石珠，有钻孔，共7枚，均染有红色(赤铁矿)，且均发现于头骨附近，似为头饰品；其二是黄绿色有孔小砾石，扁圆形，两面钻制；其三是穿孔牙齿，有116枚，属之獾、狐、鹿、狸、狃、虎的犬齿或门齿，有的还染成红色，孔周围光滑有亮光，是穿系戴用甚久之证，概皆穿之成串，作颈部及腰部之饰物；其四是骨坠4件，表面均磨光，上有长形凹入

① 参见《永昌鸳鸯池新石器时代基地的发掘》，《考古》1974年5期。
② 《新中国的考古发现和研究》，文物出版社，1984年，17页。
③ 贾兰坡、卫奇：《阳高许家窑旧石器时代文化遗址》，《考古学报》1976年2期。
④ 贾兰坡、盖培、尤玉柱：《山西峙峪旧石器时代遗址发掘报告》，《考古学报》1972年1期。

品①。这是新石器时代早期阶段北方地区所见人体装饰较齐整的一例。距今约7000年以前，本地区先民还以当地所产煤精制成饰品。沈阳新乐遗址出有煤精制的圆泡形饰、耳玦、圆珠等，还出有石珠、玉珠、玛瑙和木雕饰品②。到5000年前后的红山文化阶段，玉饰品大量出现，多为形制较小的片状坠饰，有鱼、鸮、鸟、龟、猪龙等多种动物形象，另又有玉珠、玉环及较大型的璧、璜、箍形器等饰物。辽西牛河梁遗址一号积石冢的M4墓主，一玉箍形器斜口朝下横置于脑后，据说是一种束发器，另外墓主的胸前有二件猪龙形玉饰，并排倒置，背靠背，吻部向外。M15墓主头顶下方也有箍形器，腰部左侧有玉璧、玉环各一，双腕各有一玉环。M14墓主的胸前有一勾云形玉饰，二玉环佩戴在腕部③。在东山嘴遗址还出土了陶塑人像的腰部装饰残块，似属一种皮索类腰带④。概言之，以玉箍束发，系腰带，胸前佩玉饰，双腕套玉环，是本地区先民人体装饰的典型形象。

与北方地区不同，黄河下游地区大汶口——龙山文化时期居民，尽管自有其额戴串饰或头戴玉冠饰⑤，耳挂坠饰，颈戴串珠或佩一对象牙琮，足上套石环或串珠之类的人体装饰法，但手臂戴环、镯却更为普遍，男女老少不拘，环、镯有石制、骨角制、玉制、陶制者等，一般为单臂单环或单镯，戴于左臂还是右臂无定式，也有双臂皆戴的。如山东邹县野店遗址M88一男性墓主，右臂有6枚陶镯，左臂有3枚；M47一男性墓主，右臂有玉环多达9枚，左臂有6枚⑥；是较为突出者。另外成年男女戴指环也很常见，指环有玉石或骨角制者等，大汶口遗址M22墓主戴的一个骨指环，其上

① 周国兴、尤玉柱：《北京东胡林村的新石器时代墓葬》，《考古》1972年6期。
② 《沈阳新乐遗址第二次发掘报告》，《考古学报》1985年2期。
③ 《辽宁牛河梁红山文化"女神庙"与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年8期。
④ 《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年11期。
⑤ 见山东临朐朱封龙山墓葬出土品，《中国文物精华(1992)》，图版60，又图版说明237页。
⑥ 《邹县野店》，文物出版社，1985年，101、105页。

还镶嵌有绿松石①，是很精致之品。

长江下游地区新石器时代居民，也有戴指环的，如常州圩墩遗址发现一男性人骨的左手上有一骨指环，但不太多见。而玉石饰品之多是为一大特色，早期佩玉耳玦者盛行。圩墩遗址所见成年女子或儿童，双耳或一耳每佩有玉玦②。吴县草鞋山遗址马家浜类型墓葬所见，以玉玦最多，也有少量玉环、镯；至崧泽类型墓葬，转以玉石制璜饰最多，大都为胸饰，耳坠次之，又有陶环、石环、玉玦等；晚后的良渚类型墓葬，还出有玉琮、玉璧、玉管、玉珠以及玉镯等饰品③。吴县张陵山遗址出土玉饰品57件，经鉴定，多数为阳起石和透闪石软玉，少数为蛇纹石和玛瑙，均产自苏、浙、皖一带。主要为颈饰、胸饰和腕饰，用于前两者的有琮、瑗、环、管、璜、珠、觿、坠、蛙和垂幛形佩饰等，腕饰则一般为玉镯，套在右腕上，一镯或数镯不等④。而位于苏北的海安青墩遗址，前期多见玉环、玉璜，后期出现玉坠、琮、璧、瑗等等，然腕饰的玉镯是套在人骨架左腕上⑤，与苏南所见稍有不同。安徽潜山薛家岗遗址所见人体装饰品也主要为玉制品，占总数98%以上，有玉管、玉璜、玉环、玉琮、玉饰等，玉色有白、淡黄、青绿三种，磨制精细，多数留有旋切痕迹⑥。潜山天宁寨遗址一些成人骨架的胸前，佩有玉璜数个，但未见带腕饰的⑦。可见本地区先民的人体装饰均较偏重于上体，既有共同性的一面，又有族系群体方面的若干差异。

长江中游地区先民的人体装饰，也偏重于上体部位。四川巫山大溪遗址所见饰品，早期多耳饰，质料有石、玉、蚌、象牙等，形状有

① 《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，文物出版社，1974年，21页。
② 《圩墩新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1978年4期。
③ 《江苏吴县草鞋山遗址》，《文物资料丛刊》(3)，1980年。
④ 《江苏吴县张陵山遗址发掘简报》，《文物资料丛刊》(6)，1982年。
⑤ 《江苏海安青墩遗址》，《考古学报》1983年2期。
⑥ 《潜山薛家岗新石器时代遗址》，《考古学报》1982年3期。
⑦ 《安徽潜山县天宁寨新石器时代遗址》，《考古》1987年11期。

玦形、梯形、方形、圆形、双环形等；晚期盛行以镯为腕饰，石镯最多，蚌镯、骨镯次之，又有象牙镯和玉镯，一般套于左腕，男女皆然。另又有璜、璧、象牙饰、牙饰、蚌珠之类的颈胸饰品，其中蚌珠项练主要为儿童饰品，每串可有数百颗，磨制精细，多者戴至五串①。而江汉一带大溪—屈家岭—石家河文化时期居民，人体装饰颇为单纯，主要以陶、石制臂环或腕镯为饰，间有戴耳环者。如湖北公安县王家岗遗址墓葬所见饰品仅陶环一种，在总共74座墓中，出此饰品的不过5座，只占6.76%，其中一座的墓主，臂部套至11枚陶环，余4座均为1枚②。是知除集中于少数人有此简单美饰外，绝大多数人身无所饰。黄岗螺蛳山遗址10墓，出石、陶臂环者仅3墓，主要属女性饰物③。湖南华容车轱山遗址所见，也是女性带腕镯，有套至十一、二枚者④。湖北宜昌中堡岛遗址所出占大宗的人体饰物也是陶环，有一环颇为别致，内径5.2，高4厘米，外侧有六道突棱，当属腕饰，形制近于长江下游地区所见之琮形镯。另外少数人尚以玉玦、玉璜作颈胸部装饰⑤，也近于长江下游地区人体装饰。种种迹象表明，本地区先民的人体装饰，既与长江下游地区有若干相似点，但大量的陶制环、镯饰品，却更与中原广大地区相接近。

黄河中游中原地区的人体装饰品，数量最大的是环类，多数为腕或臂部装饰，少数为指环或其他部位饰品，自仰韶至龙山时期大体相袭，而且一直以陶制品为主流。西安半坡遗址所出环饰占全部装饰品60%以上，主要为陶环，石环和蚌环甚少⑥。临潼姜寨遗址出土陶环达558枚以上，石环仅6枚⑦。河南汤阴白营龙山文化遗

① 《巫山大溪遗址第三次发掘》，《考古学报》1981年4期。
② 《湖北王家岗新石器时代遗址》，《考古学报》1984年2期。
③ 《湖北黄岗螺蛳山遗址墓葬》，《考古学报》1987年3期。
④ 《洞庭湖区新石器时代文化》，《考古学报》1986年4期。
⑤ 《宜昌中堡岛新石器时代遗址》，《考古学报》1987年1期。
⑥ 《西安半坡》，文物出版社，1963年。
⑦ 《姜寨》，文物出版社，1988年。

址出陶环44，石环4，蚌环2枚，分别占总环数的88%、8%、4%①。位处中原和江汉平原交界地带的河南淅川下王岗仰韶—龙山文化遗址，出土陶环达390枚，石环3枚，玉环1枚，分别占98.98%、0.76%、0.25%②。环的形制颇具匠意，断面有圆形、半圆形、方形、条形、梯形、菱形、三角形、五角形或六角形等，有的素而无纹，有的饰弦纹、划纹、斜行方格纹、乳丁纹、瓣形纹、齿形纹、螺旋纹或其它花纹，有的还施红黑彩绘。除盛行戴腕环、臂环外，还流行戴指环，与黄河下游东部地区相类似。如河南陕县庙底沟遗址一具人骨的左手无名指上戴有一个制作精美的蚌指环③。此种人体装饰品亦见诸黄河上游地区，如甘肃东乡林家之马家窑类型遗址，出有镯、环、指环达400枚左右，约占全部装饰品的91%以上，陶质最多，石质次之，少数为骨制品④。甘肃永靖秦魏家之齐家文化类型遗址，还发现两枚铜指环，均出自人骨手指旁⑤。看来黄河上中下游地区都有戴腕镯、臂环、指环的俗尚。

中原地区先民对颈、胸、腰及头饰也颇为注重。新郑裴李岗遗址即已发现人骨颈部佩有绿松石珠⑥。至于各地仰韶或龙山文化遗址，各类陶、石、骨、蚌、牙、贝、玉质人体装饰品层出不穷，除环饰外，还有璜饰、珠饰、坠饰、节形饰、方形饰、片状饰、管状饰以及动物造型饰等等，极为丰富多彩。不过妇女和儿童用串珠作颈、胸、腰部装饰似更流行。姜寨遗址M7墓内一16～17岁少女，颈、胸、腰、肱骨部位遍置骨珠8577枚，有的尚沾连成串，头部左侧还有玉坠饰，可称得上是盛妆之最。另一M22墓内孩童，头部骨笄2，腰部有骨珠14枚。半坡遗址W152一孩童，头部有青白色玉耳坠1，腰

① 《汤阴白营河南龙山文化村落遗址发掘报告》，《考古学集刊》第3集，1983年。
② 《浙川下王岗》，文物出版社，1989年。
③ 《庙底沟与三里桥》，科学出版社，1959年。
④ 《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》第4集，1984年。
⑤ 《甘肃永靖秦魏家齐家文化墓地》，《考古学报》1975年2期。
⑥ 《河南新郑裴李岗新石器时代遗址》，《考古》1978年2期。

部缠石珠 69 枚。华县元君庙仰韶墓地 M420 一女性，头顶插骨笄，颈部有 1147 颗骨珠串起的项练①。下王岗遗址 M426 一青年女性，颈胸部有 382 枚骨珠联成的项练，从上到下作两行均匀排列。凡此足以表明当时的人体装饰已有性别和年龄级别的若干区分。年龄性别的装饰区分，在黄河上游地区也存在，如兰州土谷台半山—马厂类型墓地，所出装饰品主要是骨珠，还有绿松石珠、石管、牙饰等，一般都出自儿童墓，成串的骨珠戴在儿童颈部、手腕处，牙饰在颈下②。甘肃景泰张家台遗址不少儿童墓均有骨珠和石耳坠出土，串珠置于颈部，有一孩童颈上骨珠三串有 660 多颗③。甘肃广河地巴坪半山类型墓地，成年女性的颈部大多有骨串珠、双腕有环饰，而男性却不多见④。

应看到，原始社会晚期各地区相继出现了不少动物造型或模拟自然物象的人体装饰品。如河南禹县谷水河遗址出有玉龟形饰⑤。汤阴白营遗址出有陶鸟形饰。河北正定杨庄遗址出有陶蚕蛹饰⑥。陕西西乡何家湾遗址出有石龟、牙鳝⑦。山东胶县三里河遗址出有玉鸟、玉鸟头形饰⑧。江苏江宁昝庙遗址出有兽面纹玉佩饰⑨。吴县张陵山遗址出有玉蛙、玉鳝。浙江余杭反山、瑶山等遗址出有带兽面纹的各种玉璜、玉琮、玉管、玉带钩、玉冠饰、半圆形玉胸饰，以及玉鸟、玉蝉、玉龟、玉鱼、龙首玉牌佩饰等等⑩。辽宁凌源城子山遗址出有玉鸟、玉雕猪首、竹节状玉饰⑪。建平牛河梁遗址

① 《元君庙仰韶墓地》，文物出版社，1983 年，41 页。
② 《兰州土谷台半山—马厂文化墓地》，《考古学报》1983 年 2 期。
③ 《甘肃景泰张家台新石器时代的墓葬》，《考古》1976 年 3 期。
④ 《广河地巴坪"半山类型"墓地》，《考古学报》1978 年 2 期。
⑤ 《考古》1979 年 4 期。
⑥ 《史前研究》1985 年 3 期。
⑦ 《考古与文物》1981 年 4 期。
⑧ 《考古》1977 年 4 期。
⑨ 《考古》1981 年 3 期。
⑩ 《良渚文化玉器》，文物出版社，1989 年。《文物》1986 年 10 期、1988 年 1 期。
⑪ 《考古》1986 年 6 期。

出有双联玉璧①。阜新胡头沟遗址出有三联玉璧、勾云形玉佩饰、玉鸟、玉鸮、玉龟、绿松石鱼形饰。阜新福兴地出有弦纹兽面圭形玉饰②。喀左东山嘴遗址出有双龙首璜形玉饰、绿松石鸮形饰③。内蒙翁牛特旗三星他拉遗址出有玉龙环形佩饰。赤峰羊场等地出有玉雕兽形饰。敖汉旗大洼等地出有兽形玉玦④。巴林右旗那斯台遗址出有石雕人像、兽首石饰、玉蚕、玉鸟、玉鸮、玉鱼、龙形玉玦、勾云玉饰、三联玉璧等⑤。甘肃永昌鸳鸯池遗址出有白云石雕人头像臂饰⑥。这类装饰品，选料考究，工艺精致，造型奇特，多层面揭示了各地区先民各自的生活崇尚、思想观念和审美情趣。有迹象表明，并非所有人都能佩戴这类装饰品，恐怕主要集中在少数权贵或上层社会阶层中，有的显然已超出了一般的实际装饰功能。

综观之，人体装饰品在原始社会晚期所呈现的地区性、群体性、多样性包括个性化和生理差别的多形多姿状态，与衣着装束的改善趋势亦已异稽而同步，组成服饰的有机相系部分。唯服饰的提高必以生产物质生活本身的能力为基点，人际间的分配不公现象也势必造成服饰的分化，原始社会晚期人体装饰品的华美化和贵重化，同时又向少数人集中，正是有其深刻的社会内涵。这种服饰的分化形态，后在夏商社会成为发展的主流，形成服饰的等级之制，然早先的服饰多元性毕竟也被相应继往开来。

① 《考古与文物》1984 年 2 期。
② 《文物》1984 年 6 期。
③ 《文物》1984 年 11 期。
④ 《文物》1984 年 6 期。
⑤ 《考古》1987 年 6 期。
⑥ 《考古》1974 年 5 期。

第二节　夏商服饰

一　服饰品类的两分

（一）夏代服饰品类

服饰品类是就服饰及其饰品材料而言，涉及其来源的难易，质地的贵贱，制作的精粗，形制的新旧，种类的多寡，组合的繁简，品第的高低，以及穿戴佩挂者身分地位的尊卑和所服之意义。

这种服饰品类的两分现象，是随着社会的贫富分化和阶级对立的加剧而出现，并逐渐制度化。早在夏代立国之前，这种现象当已存在。《尧典》有"舜修五礼，五玉三帛"之说。《盐铁论·散不足》有谓："及虞夏之后，盖表布内丝，骨笄象珥，封君夫人加锦尚褧。"若从历史宏观发展场景论，多少对服饰形态两分的演进趋势是有所揭示的，将其加剧的分水岭定到夏代以前，也是附合事实，可以成立的。

藉服饰品类以序等级尊卑，在夏代进一步深化。文献中有不少这方面的传闻。《说苑》称禹"土阶三等，衣裳细布。"《史记·五帝本纪》言："禹践天子位，尧子丹朱、舜子商均皆有疆土，以奉先祀，服其服，礼乐如之。"《山海经·海外西经》谓夏后启"左手操翳，右手操环，佩玉璜。"《左传·僖公二十七年》引《夏书》称夏代"明试以功，车服以庸"，以车马及服饰品类示有功者的尊贵宠荣。

服饰品类的两分现象，在考古发掘中并不鲜见。晋南襄汾陶寺遗址，据碳素年代测定数据，上限约当公元前 25 世纪，下限在公元前 20 世纪左右，前后延续约 500 多年，中晚期已进入夏代纪年范围①。发现的 1000 多座墓葬，绝大多数为小型墓，无随葬品。

① 《山西襄汾县陶寺遗址发掘简报》，《考古》1980 年 1 期。《1978—1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983 年 1 期。高炜、高天麟、张岱海：《关于陶寺墓地的几个问题》，《考古》1983 年 6 期。

相反，约占总墓数 13%的大、中型墓，随葬品十分丰厚，墓主骨架有衣装和饰品遗存。一座编号为 1650 号的中型墓，男性墓主仰身直体，平置于厚约 1 厘米的网状麻类编织物上，周身裹以平纹织物，上体白色，下体灰色，足部橙黄色，织物外遍撒朱砂，骨架上又覆盖麻类编织物，反复折迭成 10～12 层，直到棺口盖板，棺盖上又覆麻类编织物一层。可见墓主衣服之众多与华贵鲜然，"服其服"而显示其生前身分之显尊。

陶寺遗址的一些大、中型墓，墓主的人体饰品种类均相当高级，有的头佩玉梳、石梳，有的臂戴精工镶嵌绿松石和蚌片的饰物，有的佩带玉臂环或玉琮，腹部挂置玉瑗、玉钺等。有一座 202号墓，墓主颈部戴着项链数圈，共用了1164枚细工制成的骨环。显而易见，当时统治阶级权贵人士的服饰饰品，论其质地、做工、形制组合，是一般族众或奴隶绝难奢望的，其反映的品第大概也有内在的等次之序，可能容或有表示权力大小的细微区分。

服饰品类的等次之分，在河南偃师二里头遗址的考古发掘中也有其揭示。1980 年发现的一座 4 号墓，虽曾遭盗掘，仍出有 200 余件绿松石管和绿松石片的饰品①，墓主身分当为高级贵族。1981 年发掘的一座出有漆鼓的 4 号高级权贵墓，墓主颈部佩戴 2 件精工磨制的绿松石管串饰，胸前有一件镶嵌绿松石片的精致铜兽面牌饰，背面粘附着麻布纹②，可能原先是衣服上的华饰，又起有表示显赫身分的象征。

中等贵族的服饰没有兽面铜牌饰的饰品，但一般较注重于颈胸部的装饰。1981 年发掘的一座贵族墓，出有一串 87 枚绿松石穿珠项链。1984 年在一座随葬铜爵等物的 6 号墓内，也发现过这类

① 《1980 年秋河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1983 年 3 期。
② 《1981 年河南偃师二里头墓葬发掘简报》，《考古》1984 年 1 期。

有圆箍形饰和杂饰等等。饰品的造型有龙、虎、熊、象、马、牛、羊、犬、猴、兔、凤、鹤、鹰、鹞鸮、鹦鹉、鸟、鸽、鸠鹚、燕、鹅、怪禽、鱼、蛙、鳖、蝉、螳螂和龟等27种，走兽飞禽虫鱼，陆上空中水生动物均俱，精美至极。玉料有青玉、白玉、籽玉、青白玉、墨玉、黄玉、糖玉等。自原始时期玉雕动物形象的人体装饰品之出，至此可谓臻入一集大成而又呈全新面貌的繁华境地。另外还有琮、圭、璧、环、瑗、璜、玦等175件礼仪性质的玉饰品，47件绿晶、玛瑙、绿松石、孔雀石等宝石类饰品，499件骨笄，以及数十件骨雕和蚌饰。还应注意者，有28件玉笄集中出自棺内北端，疑原先是插在华冠上的饰品。墓中又出铜镜4面，(图46)玉梳2秉，用于净耳的玉耳勺2件，(前图45：4)可见墓主生前是极注重梳妆打扮的。

代表商代王室上层贵显一级的服饰品类，可以1977年小屯北地发现的18号属5套觚爵等列的墓为例①，墓主头上有排列齐整、相互叠压的骨笄25件，玉笄2件，呈椭圆形，原先是插在一高冠上的饰品，玉笄一件插在中部，一件插在右侧。冠上笄数稍少于妇好之冠，彼以玉笄为主，此则以骨笄为主，当为级别之异。墓主头部还满布细小绿松石片饰，不知是否为冠上镶嵌物。墓主左手边有圆箍形玉饰，右腰侧有玉戚、柄形饰等。还出有玉耳勺一件，也少于妇好墓。

代表中等权贵一级的有1984年殷墟戚家庄269号墓，为3套觚爵等列墓②。出有大型丝织彩绘帷帐，织物经纬细密，绘有兽面纹图案，镶以小圆骨泡纹，图案红色施底，间敷黄黑色。帷帐原盖在椁顶和二层台上。墓主耳部佩玉玦，颈胸部有骨管、玉虎、玉璜、玉螳螂和柄形饰，较偏重于上体装饰。

代表一般贵族的服饰品类，可参见以下几座2套觚爵等列墓

① 《安阳小屯村北的两座殷代墓》，《考古学报》1981年4期。
② 《殷墟戚家庄东269号墓》，《考古学报》1991年3期。

项链，绿松石串珠达150枚①。

但一般贵族，其持有的人体装饰品就大为逊色了。如1981年发现的一座漆棺3号小型墓，仅在墓主头部有一件用于束发的骨笄。至于大量的平民墓，则难得有饰品出土。

1987年偃师二里头遗址发掘的56座墓葬，绝大多数无饰品，而少数出饰品的墓葬，可见到以下几类现象，一类饰品为镶嵌绿松石片的兽面铜牌饰，一类饰品是绿松石串成的项链，一类是绿松石与陶珠相兼的项链，一类是陶珠项链，一类是贝壳串饰②。表明在平民之上，贵族成员的身分地位不同，服饰品类确有其分的。

（二）商代服饰品类

商代物质生活资料的丰富远逾夏代，大大助长了贵族服饰的奢靡之风，服饰的礼仪制度也相应承前代而继往开来，得到深层次的确立。《帝诰》称商汤居亳，“施章乃服明上下”，“未命为士者，不得朱轩、骈马、衣文绣。”《逸周书·周月解》言“其在商汤，……变服殊号。”《商颂·长发》：“受小球大球，为下国缀旒”，言汤赐下国之主冠冕串饰。《史记·殷本纪》谓汤“易服色，上白。”《逸周书·世俘解》记商王帝辛临亡之前，犹“取天智玉琰五，环身厚以自焚。”从衣着的质地、款式、色彩，乃至佩戴饰品，无不构成商代等级制服饰的基本要素。

就殷墟王邑的考古发现言，当时政治身分和社会地位不同者，所享服饰品类的质和量，差别极为显著。

以代表王妃一级的妇好墓为例③，出土的玉类装饰品多达426件，品种相当复杂，有用作佩带或镶嵌的饰品，有用作头饰的笄，(图45：1)有镯类的臂腕饰品，有衣服上的坠饰，有珠管项链，还

① 《1984年秋河南偃师二里头遗址发现的几座墓葬》，《考古》1986年4期。
② 《偃师二里头遗址》，《中国考古学年鉴（1988）》，文物出版社，1989年。
③ 《殷虚妇好墓》，文物出版社，1985年。

插于右耳上方，表明了不同的束发施笄形式。从人体装饰品看，一成年男性佩带一串由玉珠、玛瑙珠和蚌片串成的项链，足端有穿孔花骨饰物一件。另一青年男性头下有贝两串，每串10枚。还有一人左腕戴贝45枚一串，颈胸部垂挂贝两串，分别为40和35枚。有一青年右臂佩一玉璜，右腕有一玉鱼。一位儿童的颈部戴有玉珠、玉鱼各一①。疑这是一支弱小族氏或父系大家族组织，其成员的辈份年龄或族内身分不同，在服饰上也有若干差别。

商代各地遗址所见，服饰品类的等级之分亦甚显明，且各具地方特色。

河北藁城台西遗址，在112座墓葬中，出人体装饰品的仅有18座，占16.07%。其中112号墓的墓底有黑红色污泥状衣衾残迹，随葬铜觚上附粘着丝织物痕。墓主身侧及腰间饰物有铜泡12、玉璇玑1、玉佩饰1。一座79号的一套觚爵等列墓，墓主腹部有644枚骨串饰及一个铜钮扣。

但有一现象应注意，台西遗址往往是凡墓中有殉葬人为女性者，墓主所饰一般均远逊于殉葬人；凡殉葬人为男性，一般均无佩戴饰物，而墓主饰物则丰。如14号墓，殉葬的青年女子头插骨笄，胸前有蛤壳饰物，男性墓主无所饰物，只持有兵器和铜礼器。102号墓殉葬人胸前有骨串饰23枚，头顶骨笄一丛19枚，男性墓主仅玉笄1枚。85号墓男性墓主颈部有玉石嵌饰和柄形玉饰，胸侧有圭形石饰，右手边有人面形玉饰，而男性殉葬人毫无饰品。另外不少出一套觚爵的墓葬，有兵器而无装饰品②。由此看来，本地贵族武士重兵不重打扮，其妻妾好事修饰。这颇类似于《礼记·少仪》讲的“君子之衣服，服剑乘马”之风气。

商代北方及西北方的族落方国贵族好以金饰品为人体美饰。

① 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，277～278、358～361页。
② 《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985年。

的考古发现。殷墟西区M222，椁顶和二层台上也满铺了彩绘画幔①。1959年大司空村发掘的101号墓，出有较粗的麻布花土，白、黄色相间，上用黑色线条绘以兽面花纹②。1986年同地发掘的25号墓，出有铜镜一面，装饰品有玉环2、柄形饰2、玉管1、玉璜1、怪形玉饰1。另在所出铜戈上发现附有红黑色相间彩绘织物印痕③。大体直接或间接揭示了这一社会阶层的衣着状况和人体饰品。

殷墟西区M1052一座出一套铅觚爵的墓葬发现材料，有助于了解当时末流贵族或上层平民的服饰状况。人架上有数层彩绘布，厚3～4毫米，上绘蝉形图案，以红色为底，黑线勾勒，填以白黄色。其色调同于上一类墓中织物，唯彼为兽面花纹，两者有差别，可能表示了品第高低的意义。

商代还有大量中层以下平民墓葬，一般有棺，或随葬陶器数件，有的人架附有质粗色单的织物痕，有装饰品者也无非是质地低贱的水产生物介壳之类。如殷墟苗圃北地PNM56，人架头顶有黑色织物痕；PNM103人架腰部亦有织物痕，又有蛤蜊壳2个④。殷墟西区M450，出有穿孔螺1872个⑤，实称得上这一社会阶层中服饰之姣者了。殷墟一般居址常见的是骨笄、蚌、牙饰品⑥。

安阳后冈59AHGH10人祭坑所见，对于了解商末宏观社会服饰状况颇具意义。坑内凡73个个体，分埋三层，中、壮、青年男女及儿童均有，部分人架上发现附有平纹丝织物及粗麻布。有10人头上施骨笄，男女均见，插笄法不一，有的自前向后插于头顶，有的自上而下或自下而上或自右而左插于脑后，也有的自下而上

① 《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。
② 《1958—1959年殷墟发掘简报》，《考古》1961年2期。
③ 《1986年安阳大司空村南地的两座殷墓》，《考古》1989年7期。
④ 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，文物出版社，1987年，210、341页。
⑤ 《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。
⑥ 《1958—1959年殷墟发掘简报》，《考古》1961年2期。

这些造型的人体装饰品，均为殷墟王邑所常见。唯服饰的等级之别，在商代方国贵族阶层中也俨然存在。灵石旌介另一座3爵1觚等列贵族墓内，饰品不是玉类，而是蚌饰为主，约40余片，有圆形、长条形、曲尺形、璜形等，个别蚌饰边缘涂红色线条，有的刻有沟槽，显然服饰品类不及上两墓。

商代东部地区服饰品类，与商王邑所见，一致性最为明显。如山东益都苏埠屯一座四墓道的方国君主墓，人体装饰品材料有玉、石、骨料等，颈饰中有一组玉石管串饰15件，另又有玉鱼、玉琮、玉玦、绿松石饰、圆形骨饰等，还有用于净耳的骨耳勺①。这些在殷墟妇好墓均有所见，唯质地制作更趋上乘，如一组17件玉石管串饰，色泽黄、绿、白并俱，表面均抛光，极美观；耳勺亦有，共两件，为玉制，也比上述骨耳勺高级②，这又表明，东部和中原王朝的高级权贵人士中皆有净耳的尚好。

长江中游商代南方地区方国高级权贵的服饰品类，既有土著风格，又有吸收自多方的因素。江西新干大洋洲发现的一座大型商代墓，出玉饰品达1072件，玉料有新疆和田玉、陕西蓝田洛翡玉、辽宁岫玉、河南密玉及南阳独山玉、浙江青田玉，还有产于本地区湖北郧县竹山的绿松石等③。其中玉璜的胸饰、笄形坠饰、玉饰腰带等，在史前时期主要流行于长江下游东南地区；项链自史前至夏商一直盛行于黄河流域中原地区，而为本地所鲜见，但此墓却出有一串，由16件独山玉饰品串成。表明了服饰的种种外来成分。不过许多环形类饰品，如手镯、环、璧、琮等，恐怕基本承自本地史前人体装饰品的主流而更趋华贵化，有2件高纯度水晶套圈，大小相叠，形制相同，实为罕见。值得注意者，有一件玛瑙蹲居侧身人形饰品，出土于项链顶端右侧，与殷墟妇好墓所见几件浮雕人形玉饰极为相似，两者均有帽冠，身上似穿华服，

① 《山东益都苏埠屯第一号奴隶殉葬墓》，《文物》1972年8期。
② 《殷虚妇好墓》，185页，彩版三六·1；150页，图版一二七·2。
③ 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。

北京平谷刘家河一商代中期墓葬，出有金笄、金耳环及金臂钏一对，(图45)另又有铜人面饰、铜蝉蜍和蛙形铜泡，玉石饰品有璜、绿松石串珠等①。河北卢龙县东闫各庄一商代晚期墓葬也出有一对金臂钏，形制与上一对全同，圆环形，缺口作扁平扇面状，唯直径稍小②。

商代西北地区的贵族中还流行一种金珥饰，作圆弧片状，一端作螺旋形，另一端作窄长丝状，有的上穿一绿松石珠子，一般出于人头骨两侧，常以偶数出现。如陕西清涧解沟寺塢一墓出有6件③，与之隔黄河相望的晋西永和下辛角一墓出有一对④。与永和相邻的石楼县后兰家沟、桃花庄和洪洞县上村商代墓中，都曾出过这种金珥饰⑤，前一墓还有玉璧、璜等佩饰；中一墓的墓主头部又发现一带状金饰片。在晋北保德林遮峪发现的一座商代墓，墓主胸前有两件金弓形饰，又有一种由6根金丝纽成的波形饰品，其颈胸部又有珠管串饰，共18枚，用琥珀、绿松石、玉、骨等材料制成。还有石琮两件，似为腕饰⑥。可见商代西北地区的服饰品类，与商代北方地区有若干类似点，也有不同点，其金饰品主要装饰于人体的头部、耳部或颈胸部位，工艺造型奇特，尚未见有用于手饰或臂饰者。

不过，商代西北地区方国权贵的服饰品类，与商都王室贵显所服，有许多共同之处。如汾河东灵石旌介两座10爵4觚等列的方国君主墓，一座出有玉佩饰品鸟、鱼、璜、管等，另一座内玉佩饰品有鹿、兔、虎、蝉、蚕、鸟、燕、璧，以及骨雕蝉形饰等。

① 《北京市平谷县发现商代墓葬》，《文物》1977年11期。
② 唐云明：《河北境内几处商代文化遗存记略》，《考古学集刊》2集，1982年。
③ 《陕西清涧县又发现商代青铜器》，《考古》1984年8期。
④ 《山西永和发现殷代铜器》，《考古》1977年5期。
⑤ 《石楼后兰家沟发现商代青铜器》，《文物》1962年4、5期合刊。《山西吕梁县石楼镇又发现铜器》，《文物》1960年7期。《山西洪洞县发现商代遗物》，《文物》1989年12期。
⑥ 《保德县新发现的殷代青铜器》，《文物》1972年4期。

即发现这类衣料。1975年在偃师二里头遗址一座贵族墓内，出土一件绿松石镶嵌的圆铜器，正面蒙有至少六层粗细不同的四种布，最粗和最细的经纬线，分别为8×8根/cm²和52×14根/cm²，除最细的一种布未确定性质外，其余都是麻布①。

商代衣料基本仍以麻、丝织品为主体，但编织技巧大有提高，品种增多。河北藁城台西商代中期遗址所出纺织品中，麻布属于平纹组织，原料是大麻纤维，与原始时代的麻布出土品相比，残留胶质较少，经纱是由两根纱合股加拈而成，为S拈向，纱线加拈均匀，说明当时随着韧皮纤维脱胶技术的提高，已能生产出高质量的麻纱。在出土的丝织品中，计有平纹的“纨”，平纹纱类，平纹绉丝的“縠”，绞纱类的纱罗等，特别是生产绉这种富有弹性而轻盈透明的丝织物，需要有较复杂的工艺技术。另外似乎还懂得利用羊毛编织衣料，在所出麻布中，即发现若干山羊绒毛②。

麻、丝织品，在商代各地遗址中每有所见。北京平谷刘家河一座随葬有铁刃铜钺的商代中期墓中，出有平纹麻布，经纬密度分别为每厘米8～20根、6～18根，经纬纱投影宽度为0.5～1.2毫米，纱线大都为S拈向，与台西出土麻布相似③。陕西泾阳高家堡晚商贵族墓，出有麻布和丝绸织品④。长江以南江西新干大洋洲一座晚商大型墓，许多随葬器物上也留有麻布、丝绢织物痕，布纹疏密不一⑤。山东滕县前掌大一座晚商的中字型大墓，在所出的一些纺织品上，还涂饰有成层的红、黑、白三色图案⑥。

殷墟王邑所见，称得上是集商代服饰布料发现上之大成，各种粗细不一的麻布层出不穷，还有未成品的麻线、麻绳以及成束

① 《偃师二里头遗址新发现的铜器和玉器》，《考古》1976年4期。
② 《藁城台西商代遗址》，173～174页。
③ 《北京市平谷县发现商代墓葬》，《文物》1977年11期。
④ 《陕西泾阳出土一批罕见青铜器》，《光明日报》1991年8月16日，又《泾阳商末古墓群出土一批礼器》，《中国文物报》1991年9月15日。
⑤ 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。
⑥ 《滕县前掌大新石器时代及商代遗址》，《中国考古学年鉴(1988)》，176页。

带臂环，所不同的是此件冠后附有链环，还带腕环两个，衣纹为羽翼，颇类《山海经·海外南经》说的：“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。”此当本之实际服饰形态的升华，说明商代南方地区贵族的服饰，在维持和发扬地方风格的同时，又充分吸收了各方的因素，还特别受有来自中原王朝的政治影响。

总之，夏商服饰品类，无论在中原地区，抑或在各地诸侯方国领域，均深蕴着等级制的“礼”内容，围绕着各自所由来已久的服饰群体性不断组合分化，形成各自不同的服饰层次。基于礼制的生成，王朝、诸侯方国领地，统治者为追求服饰系列的等次和级高，已着意于规范“齐衣服”之制的各自带有相对封闭型的服饰政治环境和服饰地域俗约，并有意无意纳取周围外界因素，当然这也进一步促成了服饰等级制的深化。

（三）夏商衣料质地

夏商服饰的衣料质地，文献传闻中多有所云。如《说苑》言禹时有“衣裳细布”。《盐铁论·力耕》称“桀女乐充宫室，文绣衣裳”。《帝诰》称商汤时贵族成员可得“衣文绣”。《帝王世纪》谓商末王“纣不能服短褐处于茅屋之下，必将衣绣游于九重之台”。又说纣“多发美女，以充倾宫之室，妇女衣绫纨者三百余人”。《说苑》还说纣“锦绣被堂，金玉珍玮”，至其“身死国亡为天下戮，非惟锦绣绨纻之用邪”。由于当时大量物质生活资料为少数贵族统治阶级所聚敛，故其服饰的衣料多种多样，质地也相当华贵。

但在平民贱者一方，自当别论。《诗·豳风·七月》反映周初农夫犹常常是“无衣无褐”。大概粗麻粗葛织物是当时平民阶层的主要衣料所属。《礼记·郊特牲》云：“野夫黄冠，黄冠，草服也。”可见下层平民有以秋后变黄的植物草茎编以为服，跟贵族阶级一方锦绣绨纻的精工编制服饰，形成截然鲜明的对照。

考古发掘所见，夏代贵族服饰的衣料，主要有粗细不一的麻布和平纹丝织品。前述晋南陶寺遗址一些晚期的大、中型贵族墓，

纹组织，经纬密每平方厘米14×14支，系多年生灌木型木棉。船棺木质经碳14年代测定和树轮校正年代，距今约为3445±150年，相当中原的商代①。

《尚书·皋陶谟》云："以五采彰施于五色作服。"《帝诰》云："施章乃服明上下。"夏商衣料，凡麻、丝、棉织物或皮革制品等，确实每施彩绘及涂染。据《礼记·明堂位》云："有虞氏服韨，夏后氏山，殷火，周龙章。"孔疏云："有虞氏服绂者，直以韦为韨，未有异饰，故云服韨；夏后氏画之以山；殷人增之以火；周人加龙以为文章。"《檀弓》又说："夏后氏尚黑，殷人尚白，周人尚赤。"《史记·殷本纪》也称商汤"易服色，上白。"

然以前述考古发现言，陶寺遗址贵族服饰，有上衣为白色，下衣为灰色，足衣橙黄色。偃师二里头墓葬出土织物有红色者。显见，夏人尚黑之说，只是就其大概而言。服饰纹样"画之以山"，也不得其征。

同样，殷人服饰尚白而以火为饰，也难尽信。如台西中商遗址贵族墓有出黑红色衣衾。北京平谷刘家河商代中期贵族墓内衣衾遗迹亦为红黑色相间。滕县前掌大晚商大型墓出土织物为红黑白三色彩绘图案。至如殷墟王邑，王陵中出土皮甲上有黑红白黄四色图案花纹，为菱格纹和带状云雷纹。妇好墓出有朱染丝绢织物。中等权贵墓出土织物，有红色施底，在兽面纹图案间敷黄黑色。一般贵族墓出土的麻织物，有白黄色相间，上以黑色线绘兽面花纹。末流贵族或上层平民墓出土织物，有红底黑线绘蝉纹，填以白黄色。而黑色或素色麻织物主要见诸中下层平民墓。从总体看，倒是红、黑色在商代较为流行，唯衣料质地、各类色调的搭配和纹样图案所示，已相继注入了服饰品第意义上的等级制内容，所谓"旌之以衣服"，"衣服所以表贵贱"，"施章乃服明上下"，在商代当已形成。

① 《福建崇安武夷山白岩崖洞墓清理简报》，《文物》1980年6期。

的丝和丝绳出土①。丝织品种类繁多，仅妇好墓所出就有六种：一是各种平纹绢类，经线密度每平方厘米20～72根，纬线密度每平方厘米18～30根不一。二是平纹丝类织物，还用朱砂涂染过。三是单经双纬组织之缣。四是双经双纬之绢绸。五是斜纹组织的由经线显菱形花纹之文绮。六是纱罗组织的大孔罗，每米大约有1500—2000个拈回，属于目前所知最早的纠经机织罗②。

殷墟王邑所见皮革衣料的加工技巧也令人耳目一新。侯家庄第1004号殷王陵南墓道中，曾发现皮甲残痕，上有黑、红、白、黄四色图案花纹③。甲骨文中有一𧘇字④，本意当如《说文》所云："𧘇，皮衣也"，从字形看，或许同于段注说的"𧘇之制，毛在外"，这种𧘇衣大概不同于去毛或翻毛内裹体的战斗护身皮甲。皮革材料乃取之家畜和兽类。

除麻、丝织物和皮革衣料外，商代还有了木棉织物。1936年殷墟第13次发掘的YH127坑，张秉权先生在后来整理所出龟甲时发现，有65片无字碎甲上面粘附有布纹痕迹，经取样作电子显微镜反射光观察及进行穿透式、扫描式鉴定，又采用生物化学方法验证，得出这些纺织品具有植物性棉纤维性特征，而无动物性丝或毛的特征，从而确定其为棉类织物。棉布为素色平织十字纹，经纬线约平均每3毫米8～12支⑤。

木棉织物在福建崇安武夷山白岩崖洞船棺墓中也有发现。原为墓主衣着，已碳化成残片。经上海纺织科学研究院鉴定，其衣着中有大麻、苧麻、丝、棉布四种质料，内棉布残片为青灰色，平

① 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，278页。

② 《殷虚妇好墓》，17～18页。

③ 梁思永、高去寻：《侯家庄第五本——第一〇〇四号大墓》，台北中央研究院历史语言研究所，1970年。

④ 《合集》4537。

⑤ 张秉权：《中国古代的棉织品》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第52本2分，1981年；同：《小屯殷墟出土龟甲上所粘附的纺织品》，《国际汉学会议论文集（历史考古组）》上册，中央研究院，1981年。

周。着衣，长袖窄口，衣襟不显，后领较高，衣下缘垂及臀部，背部衣饰云纹。似着鞋。

5. 妇好墓出土圆雕石人（原编号376）。发式同上第2例，唯辫梢塞入右耳后辫根下。头戴一圆箍形"颓"。裸体，仅腹前悬一"蔽膝"。

6. 妇好墓出土圆雕孔雀石人（原编号377）。脑后梳一下垂发髻，有上下相通小孔，似插笄之饰。发髻上又有一半圆形饰物。裸体，跣足①。

7. 传安阳出土圆雕玉人。平顶头，裸体②。

8. 浮雕跪坐侧面人形玉饰。出土地不明。发式高耸呈尖状，十分奇特。沈从文先生认为其发可能用某种胶类胶固成型，或许是商代敌对西羌人形象，也可能是东夷人形象③。发型外似又用巾类裹罩。上衣下裳，遍饰云纹。臀部有一大⊕纹，却为殷墟出土人像上常见纹样，所饰部位也相一致。

9. 1983—1984年四川成都方池街出土青石圆雕人像。双手交叉于身后，作捆缚状，面部粗犷，颧高额突，尖下巴，高鼻梁，瘦长脸，大嘴。头发由中间分开，向左右披下。身上无衣纹饰样。石志廉先生以为是商代羌人奴隶形象④。

其二，蹲居像。《说文》段注居字引曹宪说："足底著地而下其脾（屁股）耸其膝曰蹲。"知蹲居是曲膝，脚掌着地而股不着地。这类人像一般作侧面形，曲臂于胸前，也有手置于腰部者。举以下12例。（图48）

① 《殷虚妇好墓》，151～153页。又《殷墟玉器》，文物出版社，1982年，96～106图。又《中国美术全集·工艺美术编9·玉器》，文物出版社，1989年，图版六二～六五。

② Alfred Salmony：Carved Jade of Ancient China，Berkeley，1938，Pl. IX：6. 陈志达：《殷代王室玉器与玉石人物雕像》，《文物》1982年12期，85页，图二。

③ 沈书，5页，又插图四：8。

④ 石志廉：《商石雕羌人像》，《中国文物报》1989年8月11日。

二　服饰的形制款式

（一）商代人像雕塑反映的服饰形态

迄今所见，商代玉、石、铜、陶人像雕塑约80余例，大致有跪坐、蹲居、箕踞、立式和头像五种，可资以考察当时各类人物的服饰形制和貌态。

其一，跪坐像。一般作双手抚膝，两膝着地，小腿与地面齐平，臀部垫坐脚跟上。现举9例于下。（图47）

1. 1935年殷墟12次发掘，西北岗1217号大墓出土大理石圆雕人像之残右半身。交领右衽短衣，短裙，衣缘裙褶，裹腿，翘尖鞋，宽腰带，衣饰回纹、方胜纹等①。

2. 1976年殷墟妇好墓出土圆雕玉人（原编号371）。头编一长辫，辫根在右耳后侧，上盘头顶，下绕经左耳后，辫稍回接辫根。戴一"颓"形冠，冠前有横式筒状卷饰，冠顶露发，冠之左右有对穿小孔，靠前也有一小孔，可能为插笄固冠之用。《礼记·玉藻》云："缟冠玄武，子姓之冠也。"郑注："武，冠卷也。"或即指这类带有横筒状卷饰之冠。穿交领窄长袖衣，衣长及足踝，束宽腰带，左腰插一卷云形宽柄器，腹前悬一过膝长的条形"蔽膝"，着鞋。衣饰华丽，神态倨傲。为一贵妇人形象。

3. 妇好墓出土圆雕玉人（原编号372）。头顶心梳编一短辫，垂及颈后。穿窄长袖衣，圆领稍高，衣长及小腿。衣饰蛇纹和云纹，同上例。跣足。

4. 妇好墓出土圆雕猴脸玉人（原编号375）。头上截留短发一

① 《教育部第二次全国美术展览会》，《燕京学报》21期，1937年，289页。李济《跪坐蹲居与箕踞》，收入《李济考古学论文选集》，文物出版社，1990年，948页（下引简称李济文）。沈从文：《中国古代服饰研究》，商务印书馆香港分馆，1981年；2页，图一：中上（下引简称沈书）。

后双髻者，内蒙巴林右旗那斯台红山文化遗址出土石雕蹲居人像有之（见本章第一节一之二），此玉人不知是否为商代北方之贵族形象。

14. 美国萨尔蒙尼一书著录浮雕人形玉饰（Pl. XX：3）[①]。冠作龙头形，脑后长发垂屈过臀，宛似龙身。衣着款式和纹样略同上例。

15. 中国历史博物馆藏浮雕人形玉饰[②]。头戴高冠，冠型同12例。长袖窄袖口衣，紧身裤，遍饰云纹，臀部有一⊗纹，与前8、13例同。

16. 妇好墓出土浮雕人形玉饰（原编号470）。冠型高耸，衣着及纹样全同上例，又似有一臂环。加拿大皇家安大略博物馆藏一玉人[③]，与此造型几同。

17. 同出浮雕人形玉饰（原编号518）。头戴冠，冠型前高后卑，前面和上侧有扉棱，后侧平滑，冠身不透空，与上第10例稍异，疑礼书中之皮弁冠属此。《后汉书·舆服志》谓皮弁冠前高广，后卑锐，为执事者之冠。商代之"皮弁冠"，其扉棱似表示冠上有饰物。玉人衣着颇华丽，衣饰云纹。

18. 同出半成品浮雕人形玉饰（原编号987）。外形同上例。

19. 同出浮雕人形玉饰（原编号357）。头戴帽冠，其冠型前低后高，类于《后汉书·舆服制》所云翘舞乐人戴的一种前小后大之爵弁冠。《春秋公羊传·宣公三年》解诂云："皮弁武冠，爵弁文冠，夏曰收，殷曰冔，周曰弁，加旒曰冕。"《仪礼·士冠礼》和《礼记·郊特牲》均谓："周弁，殷冔，夏收，三王共皮弁素积。"所谓"殷冔"，可能就是指这类前低后高而无饰物的帽冠，为后来爵弁冠之先形。玉人素而无饰，屈臂手指外张，似在表示

① Alfred Salmony：Carved Jade of Ancient China，Berkeley，1938.（以下简称A. Salmony）

② 石志廉：《商代人形玉佩饰》，《文物》1960年2期。

③ Doris Dohrenwend：Chinese gades in the Royal Ontario Museum，P. 53，1971.

10. 1935年殷墟西北岗1550号大墓出土浮雕人形玉饰[①]。头戴高冠，冠顶前高后低呈斜面，冠上透空，周边有扉棱，意在表现冠上所附装饰品。礼书称周代有玄冠、缁布冠、皮弁、爵弁四种冠式，疑此玉人的高冠为玄冠之前身。《仪礼·士冠礼》云："主人玄冠"，郑注："玄冠，委貌也。"又云："委貌，周道也；章甫，殷道也；毋追，夏后氏之道也。"殷之"章甫"，可能以玄冠上有玉、石等装饰品类为名。

11. 同年西北岗1004号大墓出土圆雕残大理石人像。似有皮革裹腿，无衣痕[②]。

12. 传小屯出土浮雕璜形玉人[③]。石璋如先生认为此玉人"头上戴有高冠，冠向后背，且向下卷，周边有扉棱突出。头之后脑部有向上弯曲之突出如蚕尾者，可能象征发髻。"[④] 观此冠近似上述第10例之冠，但显得低扁，又不缕空，可能属于礼书中说的"缁布冠"。《仪礼·士冠礼》云："缁布冠缺项青组"，郑注："缺读如有颊者弁之颊，缁布冠无笄者，著颊围发际结项中，隅为四缀以固冠也，项中有缨亦由固颊为之耳。"《礼记·玉藻》云："缁布冠缋绥，诸侯之冠也。"郑注："尊者饰也。"玉人穿长袖窄袖口衣，下着紧身裤，均饰云纹。跣足。

13. 美国布法罗科学博物馆（Buffalo Museum of Science）藏殷代浮雕人形玉饰[⑤]。头发上束成前后双髻，前髻高而向后下卷，后髻略小而突起。长袖窄袖口衣，下着紧身裤，遍饰云纹，臀部有一⊕纹，同如上第8例。曲臂，手置胸前，跣足。按发式作前

① 李济文，图五。又石璋如：《殷代头饰举例》，《中央研究院历史语言研究所集刊》28本下，1957年，图版叁：3（以下简称石文）。又沈书，2页，图一：中右。

② 梁思永、高去寻：《侯家庄第五本——第一〇〇四号大墓》，中央研究院历史语言研究所，1970年，图19，图版叁柒、叁玖：1。

③ 陈仁涛：《金匮论古初集》，香港亚洲石印局，1952年，图初一：〇七、〇八。又沈书，2页，图一：中左。

④ 石文，635页，又图版拾伍。

⑤ 引自林巳奈夫：《殷周の"天"神》，《古史春秋》第6号，1989年，图13。

两人形相背靠。主体人形高大，作箕踞式，手置腰间，长发垂颈而上卷，上罩一冠，冠型厚重，为胄类，衣饰云纹。背后小人作蹲式，脑后头发垂至耳际，头顶卷发作髻，似裸体。两人或为主奴关系。陕西长安张家坡84M157出土周初玉雕人像，与此相似。

以上24例表明，跪坐和蹲居是商代起居和社交生活中最为流行的举止俗尚，贵贱无别。既有表现衣冠讲究、神态倨傲而显得雍容华贵的统治阶级高级权贵与贵妇，如跪坐像1、2、8例，蹲居像第10例；又有普通贵族或亲信近臣，如跪坐像3、4例，蹲居像12至18、21例；还有身分低卑、衣着粗疏甚至赤身露体的家奴或贱民，如跪坐像5、6、7、9例，蹲居像19、20例及24例之蹲居小人。

至于箕踞，可能是贵族间放浪不羁的行为举止，大概一般不见于礼仪社交场合。李济先生曾称之为"是一种放肆的姿态"[①]。沈从文先生则说这类人"身穿精美花衣，头戴花帽，如不是奴隶主本人，即是身边的弄臣或'亡国丧邦'有所鉴戒的古人，三者都有可能作成酗酒不节、放纵享乐的形象。"[②]

其四，立像。商代立式人像大抵本之写实，夸张成分不多，有男女成人，也有孩童，包括中小贵族、平民乃至罪隶或战俘，基本属于中下层社会成员。有以下10余例。（图50）

25. 传安阳殷墓出土玉人立像[③]。后流落美国，先归温斯洛普（G. L. Winthrop），现藏哈佛大学福格美术馆（Fogg Art Museum，Harvard University）[④]。头戴高巾帽蒙覆其发，似用巾帻摞卷头部，绕积至四层高，呈前高广、后低卑、帽顶作斜面形。当如郑注《士冠礼》所云："未冠笄者著卷帻，颋象之所生也"，乃由额

① 李济文，951页。

② 沈书，3页。

③ 梅原末治：《河南安阳遗物の研究》，1941年，图版24。又石文，635页，又图版肆：3。又沈书，2页，图一：上右。

④ 胡厚宣：《殷代的蚕桑和丝织》，《文物》1972年11期。

某种动作，其身分恐较卑贱。

20. 法国巴黎赛努奇博物馆藏浮雕人形玉饰（Collection du Musée Cernuschi）。出土地不详。沈从文先生谓是男性，脑后头发披到颈部，再加工朝外上卷，头顶则剪成短发，外罩一帽箍，为商代西部戎羌、东南淮夷或荆蛮人形象[①]。其帽箍前方有扉棱及一环饰，带耳珥，腆胸，裸体。林巳奈夫先生认为是龙山时期长江流域一带人的形象[②]。今据1981年湖北钟祥县六合出土石家河文化玉人头像，双耳佩环，头戴一平顶而前作角形之冠，脑后发式为椎髻而如蚕尾[③]，大概即"髽首"一型。两者发型不类，《淮南子·齐俗训》说的"胡貉匈奴之国，纵体拖发"，却与此类合。

21. 江西新干大洋洲商代墓出土玉人[④]。头戴高羽冠，冠后拖一链环。臂部及腕部戴环，下体似着羽饰之裤。

其三，箕踞像。《说文》段注居字引曹宪说："胖著席而伸其脚于前，是曰箕踞。"殷坐地上是箕踞的特征，唯殷人均作曲膝前张坐于地。有3例。（图49）

22. 1929年殷墟第3次发掘，小屯大连坑出土抱腿石雕人像残块[⑤]。直领对襟衣，长袖窄袖口，衣饰云纹和目雷纹。腹胯间有一大兽面纹。足有履。

23. 1943年传安阳四盘磨出土圆雕石人[⑥]。双手后支地，头上仰。戴圆箍形"颋"，但顶不露发。直领对襟衣，衣饰纹样同上例。下着分裆裤，腹胯间有一大牛面纹。足穿高帮鞋。

24. 浮雕双人相背玉饰[⑦]。出土地不详。造型奇特，一大一小

① 沈书，5页，又插图四：7。

② 前引林巳奈夫文。

③ 《中国文物精华（1992）》，文物出版社，1992年，图版57，又图版说明236页。

④ 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。

⑤ 李济文，945～947页，又图六：2。沈书，2页，图一：中下。

⑥ 《金匮论古初集》，图初一：〇一～〇四。又李济文，953页，图六：3。又沈书，2页，图一：下。

⑦ 沈书，8页，插图四：9。

(The Sackler Art Museum, Harvard University)，原系温斯洛普(Grenville L. Winthrop)馈赠品①。头上束发作左右双牛角形，赤身裸体，乳房和阴户等女性性征明显，臂、腿部有文身之饰，双手被枷于腹前。似属异族女俘或罪隶。

30. 同馆陈列温斯洛普氏馈赠之商代圆雕玉质女奴立像②。形制略同上例，唯发式作左右两大髻，在头上部，裸体而无文身之饰，双手亦被枷于前。

31. 美国哈佛大学福格美术馆藏商代圆雕石质男性罪隶立像。传安阳出土。双手被桎梏。瘦长脸，尖下颌，高颧骨，粗眉大眼，蒜头鼻，大嘴，发后梳，贴垂脑后，以颉束发，裸体，仅腹前有蔽膝③。

32. 1937年殷墟第15次发掘，在小屯358号深窖中出土一批殷代陶俑，大都残碎，此举完整者四例，可分两类：一类头顶秃光，臂被缚于背后，为男性罪隶；另一类头上盘发或束单髻，有的戴额带，臂被缚于前，双手均桎梏于桀中，是为女性罪隶④。其中三例身着圆领窄长袖连裤衣，下摆垂地，腰束索。但有一女俑，头顶收发束单髻，浑身一丝不挂，跣足，双手被枷于前，形象近于上述第30例。自29至32共七例玉、石、陶人像，反映了商代社会最低阶层的衣着状况。

值得注意的是，战国至西汉广为流行的所谓“深衣”，在商代亦已出现。《礼记·深衣》云：“古者深衣，盖有制度”，孔疏：“衣裳相连，被体深邃，故谓之深衣。”古人说的衣裳，指上衣下裳，是一种上下身不相连属的服制，前述新石器时代出土陶、石雕塑人像即可见到这种古老款式，深衣则比较后起。据有的学者

① 照片见前引林巳奈夫一文，图3。
② 见前引林巳奈夫文，图2。
③ 引自石志廉：《商石雕羌人像》，《中国文物报》1989年8月11日。
④ 石文，616～617页，又图版叁：1、2；插图一：1a、1b。郑振铎：《中国历史参考图谱》，1947～1951年，第2辑，图版三、八～十一。

带或圆箍形“颉”衍演而出。《后汉书·舆服志》谈到一种诸侯大夫行礼时戴的委貌冠，冠型前高广，后卑锐，以皂绢为之。颇类于此玉人巾帻之帽式。玉人双手拱置腰前，身穿长袍，交领右衽，前襟过膝，后裾齐足，近似文献说的“深衣”。内裤稍露，足著平底无跟圆口屣。腹悬一斧式“蔽膝”。这种“蔽膝”，若以皮革为之，可称“韦韠”，若以锦绣为之，则一称“黻”。玉人衣素而无华，神态虔恭，当为中小贵族或亲信近侍形象。

26. 上海博物馆藏商代(?)圆雕玉人立像①。头戴扁平圆冠，双耳佩环，两手拱放腰前，赤身跣足，腹部绕弦纹三匝，似简单带类饰物。身分大概为近侍下人。

27. 安阳文化馆藏商代(?)圆雕玉质孩童立像②。头上束发作左右两总角。《诗·齐风·田甫》云：“总角丱兮”，毛传：“总角，聚两髦也；丱，幼稚也。”《礼记·内则》云：“男女未冠笄者，……总角，则无以笄，直结其发，聚之为两角”，郑注：“总角，收发结之。”总角有以朱锦束结者，如《礼记·玉藻》云：“童子之节也，……锦束发，皆朱锦也”，孔疏：“锦束发者，以锦为总而束发也。”男女童子束总角，商代已然。此玉雕孩童身穿长袖交领右衽衣袍，束腰带，下着齐足长宽裤，脚穿宽松软履。应属贵族或中上层平民孩童的装束。

28. 妇好墓出土圆雕男女合体玉人（原编号373）。裸体，跣足，有文身之饰。一面为男性，另一面为女性，可能为某种生命信仰观念的象征物，但当本之男女孩童的形象。头上束左右总角，丫角作蝶形，上有划线，似表现丝绳和布条束结之形。《礼记·内则》有“男角女羁，男左女右”之说，然商代未必如此，男女孩童皆可束左右总角。

29. 美国哈佛大学沙可乐美术博物馆藏商代圆雕玉女立像

① 《中国美术全集·工艺美术编9·玉器》，图版七六，又图版说明28页。
② 沈书，37页，插图二一。

八是圆领窄长袖花大衣，衣长及小腿（3例）。是为中下层贵族衣装。

九是圆领细长袖连裤衣，下摆垂地，束腰索，衣式简而无华（32之三例）。是为罪隶所服。

十是赤身露体或仅于腹前束一窄蔽膝，以及额部戴圆箍形“颉”，或戴一扁平圆冠，乃贱民家奴形象。

大体说来，衣料质地和做工的考究与否，衣饰纹样的简繁，是商代等级制服饰的基本内容，而中上层贵族间流行窄长袖花短衣，中下层社会间的窄长袖素长衣，构成了等级制服饰款式差次的分野，与周代所谓“王之吉服，服大裘而冕”①，以宽袍大袖象征权威，恰恰截然相反。除此之外，政治身份和社会地位的不同，其发型或冠饰的差异也是极为明显，这方面倘若结合殷墟等地出土数十例雕塑人头像，以及大量考古发现遗迹，当可进一步获得较充分的认识。

（二）发型和冠式

发型，内蕴着人的精神气质和审美情趣，既有群体同好的一面，又有个性私嗜的一面，但一般总视为各民族或各居民生活共同体内固有俗尚的无声表露。

商代的发型，上揭跪、蹲、箕踞、立四种35例人像雕塑已有所见。如在上流社会阶层，有的高级男性权贵，或将长发胶固加工，做成尖状高耸发型，上缀饰物。有的贵族，头上罩一龙首形冠，长发垂卷过臀，宛似龙体龙尾。有的贵妇，则在右耳后编一长辫，上盘头顶，绕经左耳后，辫梢回扣右耳后。除此三型外，殷代玉雕人头像尚可补充另三种高级贵族发型。一是1937年殷墟第15次发掘，于小屯M331一座三套觚爵等列的早期墓葬中，出土一玉雕高冠人首饰件，脑后发髻如蚕尾上勾，似男性②。二是故宫

① 《周礼·司服》。
② 石文，图版拾肆：1。又沈书，5页，插图二：1。

研究，深衣的特点，是有一幅向后交掩的曲裾，便于举步又不致内裤外露①。上举第25例立像，右衽交领长袍，前襟短于后裾，前露出内裤胫下一部，正是比较标准的“深衣”服式，唯服此衣装者，政治身份和社会地位均不高，主要见于中下层社会阶层。《礼记·内则》有云：“有虞氏皇而祭，深衣而养老；夏后氏收而祭，燕衣而养老，殷人冔而祭，缟衣而养老，周人冕而祭，玄衣而养老。”看来“深衣”的出现并不太晚，只是未被列入贵人服式之列，当然也不能用于重要的祭礼场合，比起冠式的讲究大逊一截。恐怕“深衣”是由低层社会那种缝制简单的连裤衣——如第32三例男女罪隶之服——直接改进而来。

综上所述，商代服饰至少有以下十种形态：

一是交领右衽短衣，有华饰，衣长及臀，袖长及腕，窄袖口，配以带褶短裙，宽腰带，裹腿，翘尖鞋（第1例）。是为高级权贵衣着。

二是交领右衽素长衣，长袖，窄袖口，前襟过膝，后裾齐足。配以宽裤，宽腰带，鞋履，腹悬一斧式蔽膝，头戴高巾帽（第25例）。是为中小贵族或亲信近侍所服。此类带后裾的交领长衣，即“深衣”的先例。

三是交领右衽素小袍，衣长至膝，长袖。配以宽裤，腰带，软履（第27例）。是为中上层社会阶层孩童衣装。

四是交领长袖有华饰大衣，衣长及足踝。配以宽腰带，上窄下宽形蔽膝，鞋履，头戴颉形冠卷（第2例）。是为高级贵妇之服。

五是直领对襟有华饰短衣，长袖，衣长及臀。配花长裤，鞋履，头带颉形冠（22、23例）。是为贵族衣装。

六是高后领敞襟长袖花短衣（4例）。是为亲信贵族之衣。

七是圆领长袖花短衣。配紧身花裤，帽冠（8、12～17、24例）。是为中上层贵族衣装。

① 孙机：《深衣与楚服》，《考古与文物》1982年1期。

博物院藏殷代黄玉人头像①，为男性，头顶绞齐的短发用额箍绾成上冲式，脑后则维持长发自然垂肩，有粗犷豪放气质。三是同院藏殷代青玉女性人头像②，两鬓秀发垂肩上卷，双耳佩环，头戴低平无簪冠，冠顶双鸟朝向中间一钮而对立，女像显出袅娜娇丽之姿。陕西历史博物馆藏商代玉女像，与此相似，但头顶结总角。

在中层社会阶层，有的贵族长发垂颈上卷，上罩一胄；玉雕人头像有此发型③。有的贵族，收发束成前后双髻，前髻大而高挺后卷，后髻略小而突起，前后照应。有的贵族近臣，头顶编一短辫，垂至颈部；1939年殷墟出土玉人头，也为此发型④。有的亲信近臣，干脆绞成短发一周；妇好墓玉人头标本534、374、577三例，以及A. Salmony Pl. X：2著录一玉人头⑤，皆作此发型。（图51）除此四种发型外，尚可补充两种：一是妇好墓玉人头像标本576，头上收发束成左右双髻，作蝶形；1936年殷墟第13次发掘，小屯M20、M40出土的两件铜弓形器上所饰人像⑥，以及A. Salmony Pl. X：3⑦与Pl. X1：2、5玉人头和Pl. 1X：2浮雕立式玉人⑧，也为左右双髻，唯其髻有作双角形者。二是A. Salmony Pl. 1X：3⑨、Pl. X：1玉雕人头，Pl. XX：2玉雕人像，以及沈书插图四：5人面形玉饰，（图52）还有加拿大安大略皇家博物馆藏商代玉雕蹲居人像的发型⑩，均作头发上曲，外缀饰物或罩以冠胄。至于男女孩童，一般为头上束结左右总角。

在中下层社会，有的家奴或平民，脑后束一下垂发髻，上插

① 沈书，5页，插图二：3。
② 沈书，5页，插图二：2。
③ A. Salmony Pl. VIII：1。又石文，图版拾柒：1。又沈书，8页，插图四：2。
④ 胡厚宣：《殷非奴隶社会论》，《甲骨学商史论丛初集》第一册，1944年。
⑤ 又见石文，图版拾柒：2。又沈书，8页，插图四：1。
⑥ 石文，624页，插图四；又图版拾柒：7、8。
⑦ 又见石文，图版拾柒：3。
⑧ 又见石文，图版拾柒：5。
⑨ 又见石文，图版拾柒：4。又沈书，8页，插图四：3。
⑩ Doris Dohrenwend：Chinese Jades in the Royal Ontario Museum，1971，P. 53.

笄，或再在髻上加一半圆形发饰，似为女性发型。有的男性，脑后剪发齐颈，再加工卷曲，而头顶绞成短发，戴一额箍。有的脑后剪发至颈，头顶则另束一髻。有的在右耳后编一长辫，盘过头顶和左耳后，再回压于辫根。还有的干脆绞作平顶头。至于罪隶或异族俘虏，女性有盘发、头顶束单髻、束左右双髻和束结左右双角等四种发型，男性大都作光头，但也有头发中间分开向左右披下者，还有头发后梳贴垂脑后而以圆箍形"颟"相固者。

由各类人像雕塑揭示，商代发型至少可得见20余种以上，当然有的并非皆为商人固有，如采用胶类定型发式之类，其中有可能表明当时居民中来源成分的复合多元，但有一现象是明显的，即社会的等级结构，同样导致了发型做工美饰上的等次异分。从商代的发型看，一般总有多少不一的饰物，简单者施簪插笄，复杂者有雕玉冠饰、绿松石嵌砌冠饰等，均见于考古发现，大体不外两类，一类依发为饰，一类戴冠增饰。据《开元礼义鉴》云："古者先韬发而后冠帻卷梁。"①《释名·释首饰》云："冠，贯也，所以贯韬发也。"《白虎通·冠绂篇》云："冠者，幬也，所以幬持其发者也。"知冠的主要作用，固然有避寒暑保护头部的一面，但增添发型的完美，展示人的精神气质和仪表，是更重要的一面，等级社会中的冠冕制度，实缘后者而起。从这一意义上说，冠饰也即头饰的繁衍。下面来看商代的冠式之制。

上节已述，古代礼书中提到的玄冠、缁布冠、皮弁、爵弁、冠卷、颟、巾帻等七种冠式，大体均能追溯到商代，其在人像雕塑中有所揭示。

玄冠，据说以玄色帛为冠衣，《仪礼·士冠礼》以为夏称"毋追"，殷称"章甫"，周称"委貌"，三代异名。夏商时以丝、麻、革、葛何种质料做冠衣，今已难悉，所知者，冠上当缀有华饰。二里头遗址夏代墓葬，人头骨周围或残留有绿松石片、管之类饰品，

① 《仪礼·士冠礼》，胡培翚正义引。

疑原为冠饰。商代的"章甫"冠，是一种前高后低，顶作斜面的高冠，玉雕形象是透空而周边有扉棱（见前第10、16例），推知其冠当遍缀玉、石之类饰品。戴此冠者是高级权贵一类人物。

缁布冠，顾名思义，是以黑色布为之。《礼记·郊特牲》云："太古冠布，齐则缁之。"商代玉雕有一种前高后低，后向下卷，顶作斜面的中高冠，形制近似上一类"章甫"冠，但略低小，仅周边有扉棱，不镂空，冠上饰品当少些，疑即缁布冠的前身（见前第12例）。戴此冠者，一般为贵族或亲信近臣。

皮弁，以皮革为冠衣，冠上当有饰物。《左传》僖公二十八年："楚子玉自为琼弁玉缨"，杜注："弁以鹿子皮为之。"可参考。文献说的皮弁冠，前高后卑，形制近似委貌冠。商代玉雕有一种前高后卑，冠前冠顶有扉棱的中高冠，外形接近上一种冠，冠者身份也是贵族或亲信近臣，唯冠后平滑（见前第17例），可能为皮弁之属。

爵弁，郑注《士冠礼》云："爵弁者，冕之次，其色赤而微黑，如爵头。"《白虎通》则谓"其色如爵。"《公羊传·宣公三年》解诂以为爵弁，夏称"收"，殷称"冔"，周称"弁"。《释名·释首饰》云："冔，亦殷冠名也，冔，帢也，帢之言翣，言以翣首也。"文献中称此种冠前小后大。商代玉雕有一种家臣贱奴戴的前低后高冠，其上作阙形，颇似爵之阙底之倒形（见前第19例），当属这一类冠。

冠卷，《礼记·玉藻》云："缟冠玄武，子姓之冠也"，郑注："武，冠卷也。"同篇又云："居冠属武"，郑注："著冠于武。"江永《乡党图考·冠考》云："冠以梁得名，冠圈谓之武，梁属于武。"知此种冠式包括冠和"武"两部分，"武"指冠上的卷状饰件。妇好墓圆雕玉人（见前第2例），为贵妇形象，头戴一圆箍形冠，冠前端横饰一卷筒形饰物，当即文献所称之"武"。"居冠属武"，意谓冠前加一卷状饰物，由此玉人冠式可以确知，旧注谓"著冠于武"，视"武"为围于发际之一圈，实因不明其冠式致误，当乙正

为"著武于冠"。

颟，源起额带，以布或革条箍于发际，是束发的一种形式，原始时代已有，至商代十分流行，戴颟者，有贵族（见前23例，以及故宫博物院藏黄玉人头像，A. Salmony Pl. 1X：4著录的一例玉雕人头像① 等），（见图52：8）也有家奴贱民（见前5、20、31例）。颟一般缺顶，或有在缯结处缀以玉石类饰物。但商代有的颟已非临时用布革围箍于额发际，而是制成固定帽式，有帽顶，成为扁平冠式之"颟"，如四盘磨石刻人像戴的，就是这种"颟"。因"颟"有广泛社会基础，故形制演变也颇为繁化。有的高级贵族有在颟冠的顶上别饰一倒立鱼尾形饰物，高高耸起，前述小屯M331出土玉质人首像，就是这种豪华型颟冠。故宫博物院收藏的青玉贵族女子头像，颟冠顶上还别缀相向双立鸟。当均为"颟"的改进型。

巾帻，似亦由"颟"演衍而来。《急就篇》云："巾者，一幅之巾，所以裹头也。"《方言》云："复结谓之帻巾。"《仪礼·士冠礼》："未冠笄者著卷帻，颟象之所生也。"颟与巾帻的区别，颟为额箍，而巾帻是以巾裹摞头上，可做成各种帽式。商代的巾帻已知者有两类：一类为高巾帽，在头上卷帻至四层高，前高广，后低卑，帽顶呈自前向后倾斜形，为中小贵族或亲信近侍所戴帽式（见前25例）。另一类为外罩式，随头上发型而裹罩之（见前8例）。

长江中游南方地区的商代方国权贵有戴一种高羽冠者，冠后有链环（见前21例）。

除此之外，殷墟甲骨文中有称作"胄"的武冠②，字形象胄顶有缨饰。西北冈1004号大墓南墓道曾出土大量青铜胄，据说总数约在140顶以上，形制有6至7种。传世品中也有出于安阳的一

① 又见石文，图版拾柒：6。又沈书，8页，插图四：4。
② 《合集》36492。

城发现的笄饰有玉制、骨制两类，笄头有平顶、钝角和雕饰等①。殷墟出土的笄，数量可观，解放前发掘所见，有朴状顶、划纹顶、盖状顶、牌状顶、羊字形顶、几何形顶、鸟形顶、其他动物形顶等②。1976年妇好墓一下出土骨笄达499枝，大都放在一木匣内，有夔形、鸟形、圆盖形、方牌形、鸡形、四阿屋顶形等笄头；另有玉笄28枝，出自棺内北端。笄之用，一为束发，二为固冠，笄头的精构，又足见殷人对发型美饰的留意。

额箍，即颊，殷墓所见，有在颊上饰蚌泡或铜铃，每每成组成对；也有在前额正中部位缀一柿蒂形蚌花，左右两鬓部位对应饰蚌泡。但此种颊饰主要见诸小型墓，系流行于平民阶层。

髻箍饰，是椎髻与颊形冠的结合头饰，髻上插笄，而颊上缀骨片或绿松石，也见于平民墓。A. Salmony Pl. XXXII：3著录一玉人头，亦为髻箍饰。（见图52：9）

双髻饰，一般是在双髻上双双插笄，平民大都插骨笄，成人或儿童均然，贵族则施玉笄，并且头上往往兼施石鸟、花骨、玉珠之类饰品。

多笄饰，指头上插有3枝以上椎形笄，多者插至8枝，有贵族，也有殉葬者。

玉冠饰，是在额前缀一珩形玉冠饰，见于西北冈M2099长方形小墓，玉冠饰内周附有许多绿松石小块，内周弧度与发际一致，推测原乃联缀于冠上。颇疑此为前述缁布冠或皮弁冠上的饰物。

编石饰，系用石条编缀而成，并与其他装饰品组成一个整体。见于小屯M149一具人骨的头部和后脑部，这组饰品计有大贝1、石蛙1、石鳖1、铜器3根、小石条18根、花骨2件等，至少合有1斤半重。按此当为冠饰，冠式可能为“颊”的改进型。

① 《1952年秋季郑州二里冈发掘记》，《考古学报》1954年第8册。又《郑州市人民公园附近的殷代遗存》，《文物参考资料》1954年6期。

② 李济：《笄形八类及其文饰之演变》，《中央研究院历史语言研究所集刊》30本上册，1959年。

件青铜胄①。1978年山西柳林高红一座商代武士墓中，也发现一顶青铜胄，胄顶有钮可作系缨之用，同出还有铜剑、矛、钺、斧、双环刀等②。1989年江西新干大洋洲商墓，也出有一顶青铜胄，顶部一圆管用来插缨饰③。上节第24例玉雕一贵族武士人像，亦头戴厚重之胄，胄前端有一圆孔，似用于系缨。胄非常人所冠，十分沉重，有达二、三公斤者，属于战斗御体装备。

狭义的冠饰是指各种品类缀饰的冠式，广义的冠饰因冠的本初在于“帼持其发”，故有关头饰自在其列，此点对于全面了解商代冠制不可忽视。事实上，前面在分析商代发型中，已可看出头饰与冠式是一有机联系组合体，不便强分。石璋如先生《殷代头饰举例》一文，曾从上千座殷墟发掘材料中，揭出13种较为典型的头饰形式，有椎髻饰、额箍饰、髻箍饰、双髻饰、多笄饰、玉冠饰、编石饰、雀屏冠饰、编珠鹰鱼饰、织贝鱼尾饰、耳饰、鬓饰、髻饰等，其中不少与冠式有关。现据之作一申述。

椎髻饰，系将头发聚结于头顶或脑后，施用笄椎而成一髻。始起史前，夏代已十分流行。二里头遗址81YLVM3墓主人头盖骨上即留有一骨笄④。夏代的笄饰，制作比较简单，以圆形平顶居多。河北磁县下七垣遗址共分四层，第四层为二里头文化，相当夏代，骨笄6枝均为锥形；第三层相当商代早期，骨笄数量多出一倍以上，有钉形、刻花、锥形等；第二层相当商代中期，骨笄数又超出上期三倍，有凤头、钉形、锥形等，还出现了墨玉笄；第一层相当晚商，骨笄有凤头、方丁形头、重帽形头、锥形等⑤。郑州商

① 参见杨泓：《中国古代的甲胄》，《中国古代兵器论丛》（增订本），文物出版社，1985年，8～9页。

② 《山西柳林县高红发现商代铜器》，《考古》1981年3期。

③ 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。

④ 《1981年河南偃师二里头墓葬发掘简报》，《考古》1984年1期。

⑤ 《磁县下七垣遗址发掘报告》，《考古学报》1979年2期。

今藏美国史密森宁研究院（Smithsonian Institution）①，玉人面部怪诞，口有獠牙，双耳佩环，头戴一筒形高冠，冠顶呈扇形张开，上有14条直线纹，可能指笄丛，也可能指插羽。美国沙可乐（Arthur M. Sackler）亦曾藏有一件类似的玉雕人头像②，唯冠顶所插饰物，似为向左右两侧翼张的长羽丛。日本京都大学人文科学研究所考古资料晚商玉人头，也为类似的羽冠饰③。这类高冠带扇形华饰的玉雕人头像，真正的考古发掘出土品，见诸江西新干大洋洲晚商大墓，也是口长獠牙，但珥饰是挂在双耳下，其高筒形冠上部竖刻阳线11组，形似羽翼外张④。（图53）日本林巳奈夫先生曾将此类“鬼神面”，与良渚及山东龙山文化玉器兽面纹相系，认为是长江下游太湖地区的史前器物，流行范围则北伸入苏北及山东南部⑤。张长寿先生则据沣西西周早期墓所出一件同类形象的兽面玉雕，认为年代确定不能像以往说的那么早⑥。今据1989年山东临朐朱封202号龙山文化墓葬发掘资料，墓主头侧有一组冠饰，原冠身当遍缀绿松石小薄片，计有980多片，冠顶插有一簪饰，通长23厘米，簪首玉质乳白色，形似扇面，镂空透雕变形蟠螭纹，其间嵌有小圆绿松石，另又有玉笄1枚，笄头浮雕人面像3个，似作固冠之用⑦。由此推测，中原商人以笄丛和玉类饰品为主的雀屏高冠，恐怕与山东龙山文化的这种玉石插扇形簪饰的华冠有较直接的渊源关系。长江中游商代方国所出“玉鬼神面”的高筒形插羽丛冠，恐怕较多地吸收了江淮流域东部地区史

① 又见沈书，8页，插图四：10。

② Dohrenwend：Jade Demonic Images from Early China，Ars Orientalis Vol. x—35，1975. 又见A. Salmony Pl. XXXII：4.

③ 参见林巳奈夫：《所谓饕餮纹は何を表はしたものか》，《东方学报》第56册，59页，图80，1984年。

④ 《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。

⑤ 林巳奈夫：《所谓饕餮纹は何を表はしたものか》，《东方学报》第56册，1984年。

⑥ 张长寿：《记沣西新发现的兽面玉饰》，《考古》1987年5期。

⑦ 《山东临朐朱封龙山文化墓葬》，《考古》1990年7期。

雀屏冠饰，系在冠上插许多各种各样的笄，如同孔雀开屏一样。西北岗1550号大墓内一具殉葬人额际，有百余枝骨笄呈扇形排开，笄群下的人头左上方横置一剑形小玉器，头顶偏右又横置一玉笄，脑后部位有一堆绿松　　颈部一侧有一玉兔饰品。可推知其人原戴着一华冠，冠身遍缀玉石饰物，冠顶前方满插笄丛。类似的现象又见于以下数墓：

其一，河北藁城台西遗址102号墓内一女性殉葬人，头部有骨笄丛19枚①。

其二，1937年殷墟15次发掘，小屯331号一座三套觚爵等列的中等权贵墓内，墓主头部有玉笄26枚，与玉鱼等14件玉饰品聚列一起②。

其三，殷墟妇好墓中，有28枚玉笄集中出自棺内北端。

其四，1977年小屯发掘的一座18号出五套觚爵等列的上层贵显墓，墓主头上方有骨笄25枚、玉笄2枚，呈扇形排列叠压，其中玉笄1枚居中，1枚置于偏右侧，笄丛尖头均朝人头，夔龙形笄头整体顺放，墓主头部还布满极小的绿松石片饰③。

统而观之，所谓“雀屏冠饰”，形制相当繁复，冠型高耸，如小屯18号墓的一顶，至少高26厘米，上部张开宽幅近半米，结构复杂，大都以笄群和众多玉饰品相组合，且玉类饰品居于要位，大概可用文献中屡屡提到的殷人“章甫冠”相名之。戴此冠者，均为中上层贵族人士。台西遗址所见，可能是为某权贵的妻妾一类人物。殷墟1550号王陵内的殉葬人，因伴出大量玉石饰品和青铜礼器3件，生前身分也必不低。

此类冠式，尚可参见一类所谓“鬼神面”的玉雕人头像。如A. Salmony Pl. XXXII：5和Pl. XXXI：2—3著录两件，后者

① 《藁城台西商代遗址》，542页。

② 石璋如：《小屯C区的墓葬群》，《中央研究院历史语言研究所集刊》23本下，1952年。

③ 《安阳小屯村北的两座殷墓》，《考古学报》1981年4期。

环节。低层社会成员，条件所限，大抵依发型为饰，饰品平平，俗风因循而格调寻常。中上层社会阶层，好戴冠增饰，冠式群出，饰品等次有差，率厥前章而推旧翻新，复内抑于礼。依冠式以序等列，建制度以旌其仪，当发轫于夏代而廓立于殷商。后世作为等级制服饰中枢的冠冕之制，在商代后期已规度初显，其章其式，可稽而窥。

（三）履制

古人称鞋为履。《说文》云："履，足所依也。"《小尔雅》云："在足谓之履。"履是足衣、也即今人说的鞋。履又有许多异称，《说文》中有：

屨，履也。一曰鞮也。

屝，履也。

鞮，革履也。（《玉篇》谓："鞮，单履也。"《急就篇》颜注："鞮，薄革小履也。"）

诸如此类，不备列，这里举的履、屨、屝、鞮四种，主要因见于下文所述商代以前古文物。它们同是一物之别名，按清桂馥的说法，"履者，足践之通称。"

履之起，是对跣足行走原始生活习性的一种进步，有御寒暑和护足的实际功能。《诗·魏风·葛屨》云："纠纠葛屨，可以履霜。"进入文明社会，履成为一项关及形象仪态的社交标准，并演成一种"礼"教文化范畴和等级制服饰系统的要素。故《释名·释衣服》有云："履，礼也，饰足所以为礼也。"

履既然在古代有各种异称，除了有地缘人群各自习惯称法上的原因外，履制的不同当是主要的。《世本》云："于则作屝履。"宋衷注："于则，黄帝臣，草屨曰屝，麻皮曰履。"其在《字书》则说："草曰屝，麻曰屨，皮曰履，黄帝臣于则造。"《仪礼·士冠礼》云："夏用葛，冬皮屨可也。"《方言》又立一说："丝作者谓之履，麻作者谓之屝。"此由看来，古代鞋的质料，履有麻、皮革、丝帛作之者，屨有麻、葛、皮革作之者，屝有草、麻作之者。大

靴筒口缘下一边有一圆穿，另一边有半月形穿①。（图 54）靴为窄瘦型，制作精致，当亦为鞮之一型。此铜靴高 6.3，靴筒口径 1.3，脚长 4.1，宽 1.1 厘米，重 50 克。显然非实用品，乃是仿自实际生活中的鞮或鞘角履，然革制的意味是十分浓烈的。可见商代高级权贵和各地的贵显或贵族武士，广为流行穿革制之鞮，鞮有高帮、高统之分，均为平底无跟，履头上翘，穿之而有练达英爽气概。

但商代高级贵妇好穿平头高帮履，亦无系带，圆履口，平底无跟。妇好墓所出圆雕跪坐贵妇玉人像（见前第 2 例），穿的就是这种履，履形鼓满，鞋帮面上饰有圆环纹样，疑为丝履，也可能是以麻类织物衬里，外罩丝帛，宜于暖足而增雍容富态。

这种鞋面鼓满的平底高帮丝履，亦见诸小屯大连坑和四盘磨所出大理石圆雕箕踞人像，（见前述 22、23 例）大致身分为上层贵族。丝履的鞋帮上饰有圆环内带十字交花纹。

商代中下层贵族或亲信近侍包括一般臣属，有穿素面鞋者，如哈佛大学福格美术馆藏安阳殷墓出土圆雕立式玉人，及妇好墓所出圆雕猴脸跪坐玉人均是（见前述 25、4 例）。鞋作高帮，平底无跟，圆鞋口，比较合脚，鞋面鼓形逊于上述丝履，素而无华，疑指麻、葛制品，或即文献所称"麻屨"、"葛屨"。

商代一般贵族或中上层平民的孩童，有穿一种宽松软鞋，见于安阳文化馆藏玉雕立式孩童人像（见前述 27 例）。软鞋平底宽头，薄型，较适合儿童皮肤细嫩易擦伤的特点，从其鞋绔翘的形态看，似为布帛制品，不妨以后世的"软履"称之。

商代还有一类粗屨，见于中下层社会。河南柘城孟庄商代遗址，在一座烧陶窑址紧挨的灰坑中，发现一只鞋底的中段，形状与现在的草鞋相似，束腰，系用四经一纬绳子穿编而成，绳子用

① 《山西柳林县高红发现商代铜器》，《考古》1981 年 3 期，212 页，又图版肆：6。

前文化的因素，同时也受有中原商文化的影响。

编珠鹰鱼饰，帽圈用绿松石缀之，下垂玉鱼一周 17 条，长鱼在边侧，渐内渐短，居中一条上刻"大示害"三字，冠上又有绿松石穿珠 181 粒，冠后还插一雕鹰玉笄，也出自小屯 331 号墓。文献有"琼弁玉缨"和"弁加旒曰冕"之冠式。《后汉书·舆服下》称冕冠前后邃延玉藻，冠呈前圆后方，珠旒垂黈，郊天地、宗祀、明堂时戴之。《周礼·夏官·弁师》谓冕冠"玉笄朱纮"，皮弁冠"玉瑱象邸玉笄"。《说文》谓冕为大夫以上之冠。疑商代这种编珠垂鱼插玉笄之冠，似一种由弁冠繁饰而成的冠，形制近于后世之冕冠，为贵族用于祭祀场合的冠式。

织贝鱼尾饰，是在冠身周围缀穿贝百余枚，又系玉鱼 11 条，冠顶倒置一玉鱼尾形饰，也出自小屯 331 号墓。此冠式可参见前述同墓所出一玉雕人头像，当为"颁"的豪华改进型。

耳饰，商代耳饰主要有环、玦两种，从有关雕塑人像看，恐不是直接将耳饰像后世一样戴在耳垂穿洞中，或卡到耳垂软肉上。如前举第 20 例人形玉饰所佩耳玦，第 26 例拱手玉雕立人之耳环，以及新干玉雕人头像双耳下所挂耳环，均不用此佩带法。当时的戴耳饰，大都与冠相关联，或在帽下耳际垂一带与环、玦相系，或干脆束之耳际发束。

鬓饰，多成对。如小屯 388 号墓，墓主左右颊上均有一剑形石佩饰。大司空村殷墓，人头侧每见成对的石珠、蛤壳、绿松石片、蚌泡等小饰件①。大概身分地位不同，鬓饰质地亦异。

髻饰，指后髻上饰物，除施笄外，或另加饰品。如小屯 232 墓两具殉葬人，头后的笄端上下相压两璜，一大一小。前举第 6 例妇好墓出土跪坐裸体女像，脑后束髻，上有笄孔，髻上带有半圆形饰物，即是髻饰形态的写照。

要之，商代社会中的发型和冠式，构成当时服饰仪态的重要

① 《1953 年安阳大司空村发掘报告》，《考古学报》第 9 册，1955 年。

凡说去，履的制工精，而屨、屝无疑粗些。《左传》僖公四年："共其资粮屝屨"，注谓："屝、屨，皆古之粗履。"

履的产生，言黄帝臣于则发明，无非是一种托古。今所知者，新石器时代已有之。甘肃玉门出有一件立式人形彩陶罐，双足即着翘头鞋，相当肥厚，类似今所见胖靴①，显然已非初制。夏代之履尚未见出土，商代履制颇见规度，从人文发展的承续意义言，夏代有履是毫无疑问的。

商代履制，其在前节所举 35 例立、坐人像雕塑中已经可得一窥。

首先应看到，这些人像雕塑，足部着履者有 8 例，约占总数 23%，可知当时大部分人尚未脱却跣足的古习。跣足者中，有高级权贵，有普通贵族或亲信近侍，也有平民和罪隶，尤以第三类人差不多均作跣足形象，反映了在古习相沿中，已注入了社会贫富有分的重要因素。富者跣足，固因之习惯偏好，贫贱者无履，恐多出势所不能。

其次来看商代履制。

商代高级权贵好以皮革或布帛裹腿，足着翘尖鞋。此种形象见诸西北冈 M1217 大理石圆雕人像，另外西北冈 M1004 同类人像残块也为裹腿。（分别见前述第 1、11 例）翘尖鞋的款式厚而不肥，平底，高帮，圆口，不用系带，颇如《古今注》所云："履者，屨之不带者也。"从其外表挺括坚实而十分合脚看，似属一种单层革履，用《说文》中的一个现成名词，可称为鞮。鞮有作翘头者，如《说文》云："鞘，鞘角，鞮属。"鞘就是指鞮上翘的履头，《广韵》："鞘，履头。"《广雅》则称之为"鞘角履"。

山西柳林高红一商代贵族武士墓，除出有铜胄及一批青铜兵器外，又发现铜靴一只，靴尖上翘，平底无跟，靴底横纹 11 道帮为高长统，脚面两边各有直纹 8 道，高统近脚弯处有 4 道弦纹

① 《中国文物精华》，文物出版社，1990 年，图版 12。

两股线拧成，经线粗 0.5 厘米，纬线剖面为椭圆形，直径 0.5～0.7 厘米。（图 55）鞋底的编法是以经绳一上一下压纬绳，周而复始，层层抵紧，与今日民间的“打草鞋”雷同。据北京造纸研究所检测，样品已碳化，用各种方法处理均分散不开，只有在光学显微镜下直接分散，其纤维较粗，视野中无禾草类杂细胞，均为纤维状纤维，鉴定为韧皮类纤维，属树皮的可能性较大①。这只宽约 9.4 厘米的粗屧，尺幅与成人脚宽相一致，是目前所见唯一商代鞋的实物。据《方言》云：“屝，粗屧也”，凡麻类、树皮类、草类制成的粗屧，古代常称之为屝。这只粗屧可定名为屝。另据《释名》云：“草屧曰屝”，“屝，草屧也”；《说文解字义证》谓：“屝有耳有鼻”；今之草鞋也是以耳、鼻穿系脚上，孟庄出土的这只粗屧形同今之草鞋，穿着法当亦同，则其命名既可称屝，又可称为屝。

在周代金文中恒见一种贵族穿的“赤舄”，是双底鞋。《释名》谓：“复其下曰舄，舄，腊也，行礼久立地或泥湿，故复其下使干腊也。”《古今注》云：“舄以木置履下，干腊不畏泥湿也。”可知舄是安木底注腊的履，以其涂染红色，故称“赤舄”。殷墟甲骨文中有一地名字作  ②，从止从隹，严一萍先生谓金文舄字与之形似，可释舄若鹊，后借为履舄义③。不过，商代是否有履下安木底注腊的双底履，因无明证，不敢遽信。

总之，商代在沿习跣足的同时，作为一种时代进步形态的鞋履之用，也已得到相应推广，特别是在中上层社会更为明显，并且逐渐形成了一套与等级制服饰紧相联系的履制。

商代的履制大致分为四个层次：

第一层次为高级权贵、各地贵显或高级武士，所穿为皮革制高帮平底翘头鞮，或高统平底翘头鞮，也可称作靿角履。

① 《河南柘城孟庄商代遗址》，《考古学报》1982 年 1 期，66 页，又图一七。
② 《甲》3867。
③ 严一萍：《释𨸏》，《中国文字》第 3 册，1961 年。

第二层次为上层贵族集团成员或贵妇，所穿有高帮平底丝履。

第三层次为中下层贵族、一般臣属或亲信近侍，所穿有麻屧、葛屧，款式亦为高帮平底。

第四层次属中下层社会，所穿粗屧是用草、麻、树皮制之，类似今日民间之草鞋，式样简单，仅做一鞋底，其上用绳纽系于脚上，可称为屝，也可称为扉。

另外一般贵族或中上层平民的孩童，有穿一种用布帛制成的宽松软履，较切合儿童生理成长的特点。

第三节　服饰异宜

中国幅员广袤，寒暖燥湿，地理环境和自然气候迥不相类，服饰呈现的地区性、群体性、多样性等所谓“衣服异宜”的多元形态，早在原始社会晚期已大开端倪。至夏商时代，中原华夏族与周边少数族的服饰差别，在许多方面大大拉开了距离，甚至构成了区分不同种族之民的重要标志。

如《竹书纪年》谓夏代“后芬即位三年，九夷来御，曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。”雷学淇指出：“黄白赤玄，以服色而别。”

《礼记·王制》就此另有所述，其云：

> 中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发，文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题，交趾（孔疏：雕谓刻也，题谓额也，谓以丹青雕刻其额。趾，足也，言蛮卧时头向外而足在内而相交，故云交趾），有不火食者矣。西方曰戎，被发，衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，羽毛，穴居，有不粒食者矣。

总之，中国戎夷五方之民，以水土相殊，而嗜欲不同、其性不一；在服饰方面，人体装饰有其各自的风格，发型固具特色，衣服亦相异宜，各各安守成俗。这种服饰的多元形态，显然由来悠久。

中国上古时代衣式即有左衽、右衽之区分，按通常说法，“衽谓衣衿，衣衿向左，谓之左衽”①，反之，则为右衽。前述殷墟出土人像雕塑，交领右衽或直领对襟衣最为常见，尚未见一例有作衣襟向左开者，表明左衽并非为中原华夏族所固有。但对于周边少数族来说，情况就大不一样了。《战国策·赵策二》有云：“被发、文身、错臂、左衽，瓯越之民也。”《后汉书·西南夷列传》有云：“西南夷者，在蜀郡徼外，……其人皆椎结左衽，邑聚而居。”可见，左衽成了某些少数族的一大服饰特色，也是夷夏之别的标志之一。商代铜饰件又有少数族束总角而舌头外伸的礼见人面像（见《商周青铜器纹饰》，987 页）。

西南蜀人流行左衽，今至少已可推溯到商代。四川广汉三星堆商代早期偏晚古城，1986 年曾于城内发掘了两个大型祭祀坑，出土大量青铜人像，有立式、跪式、半跪半蹲式、人头像、人面像等②。其中一座大型立式人像，身高约 172 厘米，同于真人大小，身上所穿即为左衽长袖深衣，（图 56）款式较殷墟王都中小贵族或亲信近侍穿的交领右衽深衣（见前玉人像第 25 例），有明显不同。其领口作橄榄形，正面为左衽交领，背后为半开口式，颇接近长江下游地区安徽含山凌家滩史前玉人之衣领式样。该深衣前襟过膝，后裾呈燕尾形，衣上右侧和背部饰龙纹两组，左侧饰回字纹和异兽纹，左肩向右斜饰方格纹带，两端至后背结节。此大型立式青铜人像的身份似为群巫之长或方国君主形象。

商代西南蜀人的服饰，地方色彩十分浓厚，主要表现在以下几个方面：

其一，人体装饰。

流行戴脚镯、手镯，贵贱无别。如上述大型立式人像，左、右

① 《论语·宪问》，邢昺疏。
② 四川省文物管理委员会、四川省文物考古研究所、四川省广汉县文化局：《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987 年 10 期。同：《广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报》，《文物》1989 年 5 期。

手腕各戴三镯，两小腿上各带一方格形脚镯。又编号为 K1：293 一跪坐人像，身份可能为近侍下人，腕上各戴二镯。另外在一边璋上所刻人物图案，亦有脚镯。

好耳垂穿孔，也是贵贱无别。一般双耳垂下各穿一孔，但也有在耳廓至耳垂上各穿三孔者。边璋人物图案之双耳垂部有铃形挂饰或双联环耳饰，揭示了耳垂穿孔与耳饰佩带法有关。这与前述殷人借帽下耳后垂带或发束系结耳环、耳玦的佩带法，截然不同。

其二，发型。

青铜人头像 K2②：34，耳旁留鬓发，长发梳向脑后，上端束扎施笄，发梢编成辫，垂至颈部。与殷人自头顶编短辫垂至颈部相异。

人头像 K2②：58，发向后梳理，脑后饰蝴蝶形花笄。（图 57）为中原所不见。

人头像 K2②：83，编发辫盘于头上一周，发际线齐耳根，耳上方留短鬓发。盘法亦与殷人自右耳后编一长辫，上盘头顶，绕经左耳后而回扣右耳后，很不一样。

青铜跪坐人像 K1：293，头发从前向后梳，再向前卷，做成扁高髻形。（图 58）按此类发型似用某种胶类将发胶固卷曲定型。这种方法亦见于东南淮夷或长江中游荆蛮人，唯发型有别。

山东益都苏埠屯商代墓葬出土车踵，（见图 52：10）上饰人面，头发上收，束成左右双角者①；江西新干大洋洲商墓出土青铜人面像也有此发型②；殷人亦见。然西南蜀人未见此类发型。

其三，冠式。

大致有五种。一是花状高冠，冠顶中间似盛开花形，两侧似叶，冠下段饰两周回字形纹图案，上下两两相对，又脑后冠下发

① 《山东文物选集——普查部分》，文物出版社，1959 年，图版八四。
② 《绚丽多姿的青铜文明之花》，《中国文物报》1990 年 11 月 15 日。

不过，也应看到，夏商王朝实施的广纳兼容各方有利因素的开放性治国方略，使其自成一格的华夏服饰系统，相应注入了不少新活力，在服饰异同方面而内蕴的夷夏相斥心态，亦维持在一定低限。如前文“发型与冠式”节中提到的美国史密森宁研究院藏商代玉人面像，头戴雀屏式筒形高冠，美国沙可乐私人藏品中也有类似的玉人面像，唯高冠顶所插长羽分作左右两束，中间似另有饰物①。这类玉人面像的传世出土品甚多，因其面目怪异，或称为玉鬼神面，（见前图53）过去有谓其年代属山东龙山文化时代、商、周、汉代等几种说法。1985年陕西沣西西周早期墓葬出有一件同类玉人面，只是无羽饰高冠②。最近江西新干大洋洲商墓出有一件人面玉饰，头戴卷角高羽冠，双耳挂环，嘴角各有一对獠牙③，形象几乎与美国史密森宁研究院藏玉人面像全同。一般认为这类人面像是鬼神像的勾勒，乃出于当时人的制胜邪恶信念。然其冠饰当本之现实生活，据其发现地域的广袤和沿演时代之久，至少表明夏商时期夷夏间的服饰相斥心态，并不构成严重社会问题。

再如，商代中原地区中下层社会中所见脑后束一个椎髻的发型，后曾长期流行于长江下游东南地区。《吴越春秋》称其地蛮夷“以椎髻为俗”。1984年丹徒北山顶春秋时大墓出土青铜鸠杖上跪坐吴人像④，额前及两鬓头发截短散披，即所谓“剽髡”，脑后又盘束左右双髻。浙江绍兴出土鸠杖上越人形象，也作此发型。但后者脑后仅盘一髻，髻上横向插有双股笄，头顶髡发左右对分⑤，却为江南地区各自有的“椎髻之俗”。有迹象显示，夷夏服饰存异又交相取舍，在夏商时期一度成为主流。

① Dohrenwend：Jade Demonic Images from Early China，Ars Orientalis Vol. X，Pl，XXXV，1975.

② 张长寿：《记沣西新发现的兽面玉饰》，《考古》1987年5期。

③《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年10期。

④《江苏丹徒北山顶春秋墓发掘报告》，《东南文化》1988年3、4期。

⑤《浙江绍兴发现春秋时代青铜鸠杖》，《东南文化》1990年4期。

的“缨，颈也，自上而下系于颈也。”衣装款式基本与上一玉人同，也是曲领右衽窄长袖袍子，宽腰带，系斧形“蔽膝”①。可能都属于亲信近侍装束。

周人的头饰与殷人也有一定区别。如冠式，甘肃灵台白草坡M2西周早期墓葬，出有一黄玉人像，头戴一顶带歧角高冠②；（图60：4）包括上述带缨筒状小高帻，均为周人所特有。再如发型，白草坡同一时期M1墓葬，出有一白玉圆雕老妇立像，身体瘠瘦，裸体垂乳，双手抚腹，头上盘发作高螺髻状，形似盘蛇，髻端饰成虎头③。（图60：3）陕西宝鸡茹家庄M2西周墓葬，曾出一青铜舞人，身着曲领右衽宽袖长衫，下摆拂地，发型梳成左右内卷、中间耸立的“山”字形高髻④。此类发型也均不见于殷人。头饰崇尚高高耸起，应出周人较普遍的审美情趣。

《礼记·王制》称中国戎夷五方之民，异风殊俗，服饰异宜。据各地出土人像雕塑等有关考古发现材料，就其反映的服饰差异和共性作一比较，可加深这方面的感性认识。服饰异宜是夏商二代中原王朝与周边国族的服饰总观，但细析之，各方却自有其“同衣服”的群体性一面。所谓“同衣服”，并非不分贵贱长幼男女，强调齐整一律，实质意义恰恰相反，是紧紧伴随着“明贵贱、序等列”的“礼”制生成过程，得以逐渐形成的一套“非其人不得服其服”的规范而呈封闭呆板色调的服饰等级制度。有迹象表明，在夏商时代，无论中原王朝，抑或林立各地的大小国族，都已程度不等地确立了这类意义的“同衣服”之制，当然在许多方面尚是相当疏约粗简。

应该指出，夏商王朝对于等级制“同衣服”系列的确立和完善，无疑比周边地区方国族落超前一截，但这一阶段还均未发展

① 沈书，11页，插图六。

②③ 《甘肃灵台白草坡西周墓》，《考古学报》1977年2期。

④《陕西出土商周青铜器》（四），文物出版社，1984年，图版九三，又图版说明13页。

际有两个斜长方形孔，似插笄之孔。此为高级权贵冠式，见于上述大型青铜立人像。二是扁平冠，类似殷人所戴的圆箍“颊”形冠，冠边或有饰回字形纹两周，上下相对。此为一般贵族所戴，见于人头像K1：11、K2②：90等。三是双角形“头盔”，前卑后高，上作圜形，角似爵足外侈，冠后直遮颈部，仅露后脑勺，后脑勺处有一插笄痕。此冠式接近殷商王朝家臣贱奴所戴之“爵弁”，但身份却不同，是为一般贵族，如人头像K1：5。四是平顶双角冠，双角位于冠偏后左右两侧，角向前卷曲如蚕尾。见于小人像K2②：04，似为近侍下人。五是山形帽，帽上饰雨点纹，见于边璋刻绘人物图案，似为舞人之冠。（图59）另又有三耸羽饰的武冠。

其四，衣着款式。

除上述大型青铜立人像所着长袖交领左衽深衣，是为高级权贵衣着外，所见近侍下人的衣式有两种，一种是对襟长服，长袖，窄袖口，束腰带两周，见于小人像K2②：04；另一种是右衽长袖短衣，束腰带两周，下身着犊鼻裈①，一端系于腰前，另一端反系于背后腰带下，见于跪坐人像K1：293。此外又有一种长衣，衣长或过膝部，或垂及大腿部，见于边璋刻绘人物图案，似为舞人衣式。

其五，履。

流行跣足，贵贱无别。但舞人有穿一种鞋头尖而上翘之深帮履者。

显然，商代周边地区方国族落的服饰，尽管与中原商人有相似或接近之处，但其所固有的土著性、群体性和多样性，却是不容忽视的事实，这已由远离中原的四川广汉三星堆遗址出土的大量青铜人像以及刻绘人像方面，可以得到较充分的谛视。

① 《急就篇》：“合裆谓之裈”，注：“膝上二寸为犊鼻穴，无裆之袴谓之褌，今犊鼻裈也。”又《史记·司马相如传》谓其在蜀郡“身自著犊鼻裈，与保庸杂作”，《集解》云：“今三尺布作，形如犊鼻矣。”是知汉代以降，四川地区平民犹流行这种服装款式。

这种状况自进入周代而为之一改。《逸周书·世俘解》记武王克殷后回归宗周，向周庙荐殷俘，“乃夹于南门用俘，皆施，佩衣衣”，孔晁注：“取乃衣之施之以耻也。”由于殷周间的敌忾对立，两者间存在的服饰差异，被周统治者利用来有意制造族类排他心态的一项策略，甚至故意解取对方之衣进行侮辱。

周人服饰的一个显著特色，是其统治者好以华衮大裘象征权威，这与殷统治者尚好穿有华饰的窄长袖短衣，显然不同。《世俘》记“（武）王服衮衣”格周庙。《周礼》言司裘“掌为大裘，以供王祀天之服。”衮衣大裘当指绘有龙纹之类华饰的宽衣大袍。天津艺术博物馆藏有一头施双笄而身着珮觿大袖衣玉人。①（图60：1）沈从文先生认为，从其衣饰处理方式等看，时代或在商周之际，大致为周人贵族形象。他指出，玉人像衣袖宽大，衣身宽博，下摆过膝，用较宽带子束腰，腰下腹前所系一斧形装饰物，称为“蔽膝”，金文中屡见的“赤芾”，是专指用皮或丝绸制成的这类象征特别身份的红色或杂绣斧形装饰物②。可见，衮衣大袍是周贵族阶级的礼服。四川三星堆大型青铜立人像展示的蜀地方国君主或群巫之长，以长袖深衣象征身份权威，与周人的服饰心态似相接近。

周人衣着的另一个特色，是上衣的前部多作“曲领”，为殷人所无。《礼记·深衣》云：“曲袷如矩以应方。”旧注：“袷，曲领也。”《急就篇》卷二云：“曲领者，恐其上拥颈也，其状阔大而曲，因以名云。”洛阳东郊西周早期墓葬出有一圆雕玉人，龙形双笄施于头部左右两侧，着窄长袖深衣，束宽腰带，腰下腹前系一斧形“蔽膝”，其衣领“曲袷如矩”，衣襟右开作曲领右衽式③。（图60：5）洛阳庞家沟西周初墓葬出土的人形铜车辖，其人头戴一罐筒形小高帻，有缨结于颔下以固定其帻，（图60：2）当即《释名》说

① 范汝森：《商周时代的几件玉雕》，《文物》1959年7期。

② 沈从文：《中国古代服饰研究》，9～10页。

③《洛阳东郊西周墓发掘简报》，《考古》1959年4期。

到利用族类间服饰差别进行排他的异端。《礼记·王制》所谓“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，或许可用来说明夏商服饰多元形态和夷夏服饰的双向渗透，以及中原大国服饰制度对周边地区的全方位影响。“同衣服”和“因俗施政”，是夏商服饰系统内、外调整的两大要质，与夏统治者的收众立邦和商统治者的四土经略，是紧相适应的。

第七章　医疗保健

早在原始时期，人们为求得生存和种的蕃殖，就曾对各种危害和影响人类生息健康的疾病的治防，进行着不懈的探索。至夏商时代，病象病因识别已达到相当水平，医疗病患的方法与卫生保健上的社会成俗，一方面伴随着无数次成功或失败的经验积累，在一定程度上标志着当时社会生活的文明发展状态，同时又为后世中医学体系的建立和完善奠立了基础。

第一节　病象病因

一　原始人的常见疾病

原始先民的常见疾病，主要有肠胃疾病、口腔疾患、骨科病、小儿病和妇女病等几大类。

《韩非子·五蠹》说，上古之时“食果蓏蚌蛤，腥臊恶息而伤害腹胃，民多疾病。”说明呕吐、腹泻等胃肠道疾病是为原始先民所常患，唯如今想要具体了解，却已甚难。不过，原始社会生活条件艰苦，食物低劣粗糙，对人体牙组织起的慢性破坏作用，在考古资料中多有揭示。如牙周病和牙槽脓肿等口腔疾患，早在旧石器时代确极严重。陕西蓝田陈家窝出土的一具距今约50多万年前的老年女性猿人的下颌骨化石，右下第一前臼齿在生前已脱落，

颊侧齿槽萎缩，边缘增厚，显然是牙周病病理变化症状①。四川资阳出土的一具旧石器晚期老年女性头骨化石，左上三个臼齿在生前全部脱落，内侧齿槽壁有不规则骨瘢痕，还有一小团微密的骨组织，呈现出骨小梁粗大，是慢性牙槽脓肿所致②。

新石器时代先民的口腔疾患罹患率仍相当高，主要症状表现为牙齿过早磨耗和脱落，或者因粗嚼硬咬，擦伤牙床，引起细菌感染，造成牙槽或根尖软组织化脓坏死，甚至发生颊瘘、颏瘘和内眦瘘管等病变③。

河南长葛石固遗址出土人骨，其臼齿磨蚀度比现代人的标准差不多要早10岁左右④。陕西华县元君庙仰韶墓地出土的192具人骨，患有各类牙病者达76人，约占总人数的39.6%，其中有一个乳齿尚未换完的小孩，牙齿已较重磨损，许多人刚到40岁，牙齿即已部分或全部脱落⑤。上海崧泽遗址经鉴定的37具出土人骨，齿尖磨损，或第一、二臼齿齿质占扩大、暴露以至连片者有27人，约占总数73%，其中女性患者又高于男性⑥。

值得注意者，口腔疾患中龋齿罹患率的上升，堪称是新石器时代始为流行的文化病，主要是因食用淀粉一类的食物结构性变革而起，标志着农业生产的发展。淀粉类食物经常积存齿间，由口腔内细菌作用而产生酸浸蚀，导致牙齿硬组织蛀蚀缺损，谓之龋齿，亦谓蛀牙。陕西临潼姜寨仰韶遗址发现一例，见于一位16岁左右的青年女子，其墓内又有玉坠饰、骨管、石球等随葬品，缠

① 吴汝康：《陕西蓝田发现的猿人下颌骨化石》，《古脊椎动物与古人类》第18卷1期，1964年。

② 裴文中、吴汝康：《资阳人》，科学出版社，1957年。

③ 参见王慧芳：《原始人类的疾病》，《人类学研究》，中国社会科学出版社，1984年。

④ 陈德珍、吴新智：《河南长葛石固早期新石器时代人骨的研究》，《人类学学报》4卷3期，1985年。

⑤ 《元君庙仰韶墓地》，文物出版社，1983年。

⑥ 《崧泽——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1987年，115～120页。

为，拔牙通常限定在拔除一对上颌侧门齿，拔牙施术年龄一般在14岁左右性刚趋成熟期，据说是采用某种器具水平方向敲打折断其齿①。有关人骨鉴定材料表明，本地区各原始居民共同体的拔牙人数比率，山东茌平尚庄遗址为80%②；兖州王因遗址为76.8%；宁阳大汶口遗址为73.7%；诸城呈子遗址为66.7%③；曲阜西夏侯遗址为55%；江苏邳县大墩子遗址为64.6%；常州圩墩遗址为42.9%④；上海青浦崧泽遗址为28.6%。而陕西临潼姜寨二期遗址仅发现一例，只占0.04%⑤。以上数据足以说明口腔疾患罹患率，东部地区高于中西部地区的原因所在。

原始人的骨科病，常见病理症状主要表现有骨骼生长不良、骨桥形腰椎病变、腰椎移位、骨性关节炎、骨质增生、肱骨瘤状突起变异、长骨刺、骨折或刺伤性骨组织破坏等，患者又以成年男性居多，大多与生活艰苦、营养不良、体力劳动繁重或械斗和生产活动中的误伤有关。

一般说来，人体颅缝和骨骺的愈合是与年龄的增大相对应的，年龄愈大，其发育愈合也愈明显。但元君庙遗址仰韶居民的骨骼生长，有62例不相对应，约占总人数32.3%，一些人年龄在30～50岁，骨骺却仍未全愈合，或骨骺虽愈合，骨缝仅部分愈合。这主要是营养不良所致。据考古人类学家利用人骨标本碳十三(^{13}C)测定获得的古人类食谱讯息，西安半坡和宝鸡北首岭仰韶居民，约占85.7%的人以粟类作物为食，只有14.3%的人肉食摄入量比较高⑥。元君庙遗址与此二地相近，自然气候和地理环境相类，可相

① 严文明：《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》，《大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社，1979年。韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981年1期。
② 见《考古学报》1985年4期。
③ 见《考古学报》1980年3期。
④ 见《史前研究》1984年2期。
⑤ 《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》(上册)，文物出版社，1988年，440页。
⑥ 蔡莲珍、仇士华：《碳十三测定和古代食谱研究》，《考古》1984年10期。

现一座男子双人合葬墓，其中一位青年腰椎明显左移，可能因外伤使脊髓马尾受侵，生前截瘫，另一位中年男子右下肢被割断①。这种创残肢体属于什么样的宗教观念及其性质所在，还有待探索。

骨科病中又有一类属于机械性外伤，如见于姜寨遗址的病例，有眼眶缘被硬物削伤者，有腿股骨被刀砍伤者，有额骨被砸伤者，有肢骨骨折或粉碎性骨折者。其他遗址也有此等病例。一些外伤骨科病，颇能反映出当时医疗护理水平的高低。如下王岗遗址发现一些成年男女性人骨，其桡骨或小腿骨骨折后，因对位对线不好，造成畸形愈合，说明医疗处理还很落后。但元君庙遗址发现一具壮年女性人骨，右侧桡骨有陈旧性骨折，愈合情况良好。另一具壮年男性人骨，颅骨也有陈旧性骨折，钙化日久，说明伤者生前头部虽受重创，还是治愈得活。西夏侯遗址发现一成年男性，右侧肱骨折断后愈合。大墩子遗址也发现一壮年男性的右股骨骨折后又愈合②。可见当时各地的医疗处理水平并不一律。“三折肱知为良医”③，人类正是在长期医疗实践中不断掌握并提高护理自身生理机能的能力。

小儿病是直接威胁原始人类人口增长与否的一大痼疾。在各原始氏族共同体内，婴幼孩童的死亡比率互有高低，但总的来说都相当高。如宝鸡北首岭聚落遗址出土人骨469具，婴幼孩童为65具，占13.9%④；半坡聚落遗址254具人骨中有76具，占29.9%⑤；姜寨一期聚落遗址383具人骨中有238具，占62.1%。其他如元君庙遗址，幼童死亡比率为19.1%；崧泽遗址为15.4%；常州圩墩遗址为16.8%；邳县刘林遗址为12.6%⑥；邹县野店遗

① 《浙川下王岗》，426页。
② 《江苏邳县大墩子遗址第二次发掘》，《考古学集刊》第1集，1981年。
③ 《左传·定公十三年》。
④ 《宝鸡北首岭》，文物出版社，1983年。
⑤ 《西安半坡》，文物出版社，1963年。
⑥ 见《考古学报》1962年1期，1965年2期。

挂于身的骨珠达8577枚之多①。这位少女生前生活当比较优越，似乎龋病的出现，与社会物质生活资料的改善有一定关系。龋齿的罹患率，长江中游江汉地区及东部滨海地区，远较中原及西部地区要高。如河南淅川下王岗遗址，在观察的33例骨架中发现4例，占总数12%以上②。上海崧泽遗址龋齿罹病率为2.7%。山东曲阜西夏侯遗址为5%③。江苏邳县大墩子遗址经鉴定的人骨下颌齿有1035个，其中男性齿682个，女性齿353个，内男性龋齿36个，女性30个，男女患龋率分别占其齿数的5.3%和8.5%，龋蚀牙面包括邻面龋、咬合面龋、颊面龋、舌面龋等等④。这里间接反映了当地的食物结构，恐怕与黄河中上游地区有所不同。

另外，在原始时期东部滨海地区的口腔疾患，也普遍高于中原地区。如牙周病引起的齿槽萎缩和牙齿脱落，大墩子遗址出土的113具人骨中，患者有46具，总数占到40.7%以上，其中有6具的齿槽骨出现圆形瘘管的根尖脓肿，有3具有明显的溃疡病变标志。西夏侯遗址也发现4例齿槽脓肿和根尖脓肿病例，内一位中年男性，生前同时患有多种口腔病，其齿槽左右两侧均因严重脓疡而凹陷成较大空洞，下颌右侧第一、二臼齿磨耗穿髓，又因根尖脓疡而使齿根露出，还因牙周病导致齿槽严重萎缩。

造成东部滨海地区口腔疾患高发，有一个很重要的社会原因，就是本地区流行口颊含小石球、陶球和人工拔牙的古怪风习，直接害及牙组织的严重创伤。口颊含球，球与臼齿颊面频频接触磨擦，使齿列迫向舌侧，造成齿弓槽变形和齿槽骨萎缩，还引起一系列口腔疾患⑤。拔牙风习更是一种人为损伤自身生理组织的行

① 《1972年春临潼姜寨遗址发掘简报》，《考古》1973年3期。
② 《浙川下王岗》，文物出版社，1989年，427页。
③ 颜闾：《西夏侯新石器时代人骨的研究报告》，《考古学报》1973年2期。
④ 韩康信、陆庆伍、张振标：《江苏邳县大墩子新石器时代人骨的研究》，《考古学报》1974年2期。
⑤ 韩康信、潘其风：《大墩子和王因新石器时代人类颌骨的异常变形》，《考古》1980年2期。

借鉴，透露出当时人们的食物比较单调，营养是不足的。

在河南淅川下王岗遗址的人骨鉴定中，还发现有的人因缺乏维生素D而患有佝偻病，一位中年男性，股骨中部变形，呈弓状，下肢成为O型腿，弯曲距达49毫米，而正常人应当为32毫米左右①。陕西渭南史家遗址还发现两例中年男性人骨，下颌骨患有骨性关节炎和骨质增生症状，可能因长期咬嚼粗食造成机体局部损伤②。

至于繁重劳动造成的骨骼劳损，则更为多见。史家遗址有8个成年男性患有腰椎椎体呈骨桥病变或股骨形变弯曲。淅川下王岗遗址发现一些成年男性患有脊柱压缩性骨折合并增生性脊椎炎。华县元君庙遗址有一壮年男性人骨，几个腰椎呈楔状，关节面上下整体，属于长期劳损的标准压缩性骨折症状。姜寨二期遗址发现一壮年男性的二根肱骨因劳损造成中部瘤状隆起。青海柳湾遗址一中年男性人架，脊椎呈竹节样，乃类风湿性脊柱炎症状③。曲阜西夏侯遗址发现一具中年男性人骨，右侧股骨和胫骨的膝关节面边缘骨质增生，生前患有较严重的慢性关节病。与此同时，史家和姜寨遗址还发现少数中青年女性患有腰椎长骨刺以及椎体劳损变形病例，但个例数远低于成年男性。似当时男女氏族成员间存在着社会分工的不同，妇女从事的力活可能稍轻于男子，适应妇女生理机能的潜意识多少起有约定俗成的作用。

原始人的骨科病中，有一类是出于有意创残肢体的习俗造成。如半坡遗址发现一些死者的体骨缺指少趾，而墓坑填土或随葬陶器中有其断指割趾；姜寨遗址也发现一具中年男性人骨，其右足的四节趾骨另盛于一陶罐内。有学者认为，当时可能有割断手指足趾祀神之俗，不仅施于生者，也施于死者④。浙川下王岗遗址发

① 《浙川下王岗》，426页。
② 《陕西渭南史家新石器时代遗址》，《考古》1978年1期。
③ 《青海柳湾》，文物出版社，1984年，附录一。
④ 李健民：《我国新石器时代断指习俗试探》，《考古与文物》1982年6期。

的细菌感染，在医疗保健水平十分低下的当时，也是最恐惧、最无可奈何、最性命交关的，一旦母亡，子息的生命火花也会随之熄灭。山东邳县刘林大汶口文化遗址，M152 埋着一具中年妇女，骨盆中留有一个约七八个月的胎儿骨骼。甘肃永靖大何庄齐家文化遗址，M55 埋着一具成年女性人骨，两腿之间有一个头朝下的婴儿骨架①。当系难产母子双亡。崧泽遗址 M85 埋着一具中年妇女，头上方有一具二次葬胎儿骨架，可能是母亲因产褥细菌感染死亡，于是将先死小儿移来合葬。母子双亡不只限于母方孕产中，即使过了哺乳期，年龄稍大的孩童，在其失去母亲抚育照料后，也每每其命不永，崧泽遗址 M84 合葬一成年妇女和一个 7 岁左右孩童，或即属这类情况。姜寨二期墓地发现一座 W263 四人二次瓮棺墓，为一成年妇女和三个年龄分别为 14、5、不足 3 岁的孩童，也表明了子息的存活率是与母亲的生死紧相关联的。

二　夏商人对疾患的认识

（一）疾患类别和体态知识

相传为夏代禹、益所作的《山海经》，其实并非出自一时一人之手，大抵成书于战国时代，但书中保存了许多反映远古以及夏商以来的社会生活素材，这已为学界所公认。

《山海经》中记有大量疾病名，如属之内科的，有瘕疾（寄生虫病）、蛊疾、胵（指大腹）、腹痛、呕、糈（气下泄）、心痛、火、寒、厥（逆气）、毒、蛰（下湿病）、疟、风、忘（健忘）、惑、狂、厌（魇梦）、忧、胤、痴、嘻（噎）等 22 种；属之外科的，有肿、疥、疡、瘿、拘缨（甲状腺肿大）、瘅、疣、疽、痈、瘙、瘛、瘕、附肿、腊（体皱）、臞（皮起皱）、白癣、痤（皮上肿

① 中国科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖大何庄遗址发掘报告》，《考古学报》1974 年 2 期。

址为 29.5%①；西夏侯遗址为 33.3%。综合计之，幼童平均死亡比率高达 30%以上。

幼童早夭，固然与当时生活条件艰苦、营养贫乏、疾疫流行、卫生保健欠缺等外界因素有关，但也应看到，当时幼童死亡比率高低常与同居民集团妇女平均寿命高低互成反比。如姜寨女性死亡高峰在青年期，约占女性人数的 47.6%，其幼童死亡比率也就高达 62.1%。半坡、元君庙、野店、西夏侯四组，女性死亡高峰延后在青年和壮年两期，幼童死亡比率也降到 20～30%上下。北首岭、崧泽、圩墩、刘林四组，女性死亡高峰又推迟到壮中年或中年期，幼童死亡比率也就为百分之十几。可见同居民集团内妇女寿命的长短，常直接联带及子息存活率。

当时成年女性寿命偏低，原因之一就是实行早婚早育。姜寨一期三墓区发现一座 158 号的一次葬土坑墓，葬着一位 20 岁的青年女子和一个 6～7 岁的孩童，或系母子合葬，可推算出母亲的育龄才不过 14 岁左右。同墓区 M181 一次葬土坑墓，为一位 30 岁女性和一个 13～15 岁孩童的合葬墓，母亲的育龄也才 15 岁左右。就是说，女子刚步入青年阶段就已过早挑起了生活的重担。从人体生理特点看，女子 14、15 岁月经初潮，直到 21 岁后才发育成熟②，过早的婚育只能紊乱女性的成长发育过程，催促她们未老先衰。《内经》云："起居无节，故半百而衰也。"当时婚育年龄无知地过早提前，不仅使妇女的衰老期大大前移一二个年龄级，而且无形中已使人过 30 岁左右即为老年的人体生理学错觉成为当时社会的普遍现象。早婚早育既成了妇女的催命符，又导致子息先天不足，直接危及后辈的存活率。

小儿死亡率高的另一个原因，就是当时妇女疾病致死，有不少与孕育死亡相关。对每个生育女子来说，临盆时的难产和产后

① 《邹县野店》，文物出版社，1985 年。
② 《内经·上古天真论》。

疾  （似疾在腰部或胃部）、疾伋（疑背疾，像手持殳捶人背）、疾肘、疾肱、疾  （圈出病灶部位，疑尻或髀疾）、疾足、疾疋（腿疾）、疾  （疑疾在股或臀部）、疾  （病灶似在膝部）、疾  （疑病在胫部）、疾止（趾疾）、疾骨、骨凡有疾、疾疹（气候不调之流疫）、疾有梦、疵（疟疾）等 39 种①。此外又有关涉孩童疾病生死，以及妇女孕产等妇科保健内容者。

别辞有云：

贞有疾年其死。（《合集》526）

此"疾年"，当如《周礼·疾医》说的"四时皆有疠疾。"《墨子·兼爱下》有云："今岁有疠疫，万民多有苦冻馁，转死沟壑中者，既已众矣。"甲骨文"疾年其死"，殆亦指年内疠疫流行而死亡人众。它辞有云："疾人惟父甲害"、"疾人惟父乙害"（分见《合集》2123、5480），疾人可能即指流疫之众患者，唯当时视此类疠疫乃已故先王降灾，与周代所谓"天降疾病"②的病患心理观，应有观念代变的差异。然则以上疾患种类，如以现代医学分科，可分属之内科、外科、口腔科、齿科、五官科、眼科、骨科、神经科、肿瘤科、小儿科、妇科、传染病科等。

显而易见，商代疾患的确定，是本之于体态特征的深入观察认识之上的。凡首、目、耳、鼻、口、舌、咽、齿、颈、胸、腹、股、手、肘、肱、足、胫、趾等人体各部位，当时均已有专词命名，病理感觉和病灶病发部位皆因之而定，识明医学已达到相当高度，较之《山海经》视那种因缺碘引起甲状腺肿大的所谓"拘缨"地方性疾病，当做某类土著人群的形貌特征，无疑进了一大步。

商代系统化的体态知识，断非一朝一夕所能取得。事实上早在原始时期，人们已留意体态观察。据统计，全国至少有 20 余处

① 见《合集》13613～13923、24956～24959、34072～34076、40368～40382、40618～40639 等片。
② 《逸周书·祭公解》。

块）、皮张（浮肿）、骚（狐臭）、底（胝）等 21 种；属五官科的，有眴目、瞢、瞿、眯、聋、嗌痛等 6 种；属妇科的有不字（不育）1 种；属传染病的有疫疾、大疾 2 种。总共不下 52 种之多。

《山海经》疾患定名，分类较乱，有的据病象，有的按病因，原则不清，方法不一，说明医学尚处于幼年时期①。与殷墟甲骨文反映的疾患种类名相比，后者要明了得多，一般是根据病理症状和病发部位或病灶所在，以确定所患何种疾患，有的疾病又有细分，显得较为进步些。因此《山海经》的医史材料，当包括有夏商以前人们对于各种疾患种类的病象病因辨识。

商代人称疾病为疾，甲骨文疾字像一人卧倚版榻津津出虚汗状，以患者病态取意，即《说文》说的"有疾病象倚箸之形"，这是自古以来人们出于对病象认识的约定俗成。甲骨文云：

贞其有疾。（《合集》13784）
贞亡其疾。（《合集》13799）
贞子弗疾。有疾。（《合集》41023）
贞多妇亡疾。
贞多臣亡疾。（《合集》22258）

此等卜问子妇臣正的有疾、无疾、弗疾，疾字大多用为疾患的泛称。但涉及具体病症时，则一般都称作"疾某"，是当时人们对于病理症状、病发部位或病灶所在的辨识，也是当时社会比较一致认同的疾患命名。

甲骨文所见的疾患种类，大体有疾首、疾 （疑脑疾）、疾目、疾耳、耳鸣、疾自（鼻）、自惟出疾（感冒鼻塞）、疾口、疾舌、疾言、疾辞、疾 （疑口腔疾患）、疾齿、疾齿惟蛊、龋、疾 （疑嗽或面颊腮腺炎症）、疾 （颈脰）、疾身、疾胸、疾  （疑胁部痛疾）、疾 （疑腹疾）、腹不安、疾其惟蛊（疑肠道寄生虫病）、

① 参见徐南洲：《〈山海经〉与科技史》，《先秦民族史专集·民族论丛第二辑》，1982 年，191 页。

新石器时代遗址，出有用不同质料、不同手法雕塑的各类体态的人像，其中有的年代早到距今7000年前，造型有人面、人头、半身、整身、立、坐、女像、男像和孕妇像等①。如辽宁喀左东山嘴遗址的先民，不仅能雕塑不足10厘米的小人像，又能塑造比真人大3倍的大型女神像，或作站姿，或作盘膝跌坐形，颜面神态捕捉细腻，臂、手、腹、腿、足比例关系适当②。从这些原始人体造型艺术品，可以看出先民所掌握的体态知识。至商代，人们在这方面的知识更为丰富。历年各地出土的商代人像雕塑约80余件，造型有抱腿、抚膝、跪坐、箕踞、蹲居、半蹲半跪、立式、舞式、面像、头像、裸体式、有衣着式、有编辫的、有秃顶的、有神情倨傲的、有形态呆滞的，等等，制作手法熟练，非谙于对人体貌态的细微观察而莫能为，此在上章已有叙述。

商代人们并没有拘泥于人体外表机体的了解，对内部组织结构也有探索。如甲骨文心字，活脱脱像心脏的轮廓形，骨字像骨架相支形，是其明证。1983年陕西清涧李家崖一处商代晚期城址，出土一块石雕骷髅体人像③，两颊瘦削，方形下颌，球状双眼，齿部暴露，体部刻有脊椎骨、肋骨和骨盆，生动勾勒出人体骨架结构的主要特征，可说是最早一件具有解剖学意义的成功作品。

商代的体态知识积累，还反映于长度单位的确定方面。传殷墟出有商尺三把，一把是骨尺，长16.95厘米④，另二把是牙尺，分别长15.78和15.8厘米⑤。此长度相当于成人手一拃的距离。

① 参见曲石、孙倩：《我国新石器时代雕塑人像的研究》，《中原文物》1989年1期。

② 杨泓：《中国古文物中所见人体造型艺术》，《文物》1987年1期。

③ 张映文、吕智荣：《陕西清涧县李家崖古城址发掘简报》，《考古与文物》1988年1期。

④ 杨宽：《中国历代尺度考》，商务印书馆，1955年。

⑤ 邱光明：《中国古代度量衡图集》，文物出版社，1984年。

商代人的平均身高不详，但据史前人骨鉴定材料，陕西宝鸡组的男子平均身高为168.82厘米①，华县元君庙组成年男子平均身高为168.4厘米，临潼姜寨一期组为170.29厘米，姜寨二期组为168.81厘米，山东大汶口组为172.26厘米，西夏侯组为171.3厘米，上海崧泽组为168.95厘米，河南淅川下王岗组为162.5厘米（女性平均身高为157厘米），河南陕县庙底沟二期组为166.0厘米②。不难看出，原始人身高与现代中国人差不多，变化不大，其中山东史前人高长些，而如今也有“山东大汉”之称。商代人的身高当也在以上数据范围。古代有称成年男子为丈夫，《谷梁传·文公十二年》云：“男子二十而冠，冠而列丈夫。”人高一丈为10尺，以160～170厘米的实际身高标准计算，用的正是手一拃为1尺的商代长度单位。

丰富而系统的人体体态组织结构知识的积累，促使商代以前人们已能够面对各种病症，据其病理反应症状和病发病灶部位，作出较为正确的病象病因辨识。

（二）病理观察和病变记录

在商代，不仅能根据病发部位或病灶所在，确定何种疾患，而且还能就病情的感觉反应，作出细分，观察其病理，分析其病症，关注其病变发展。

甲骨文中所记疾患，大多具体而实在，如：

贞妇好息惟出疾。（《合集》13633）

妇好是武丁之妃，言其患在气息不畅。大概属于感冒鼻塞或呼吸道感染，比别辞言“疾鼻”更为明了。又如口腔疾患方面，有疾口、疾舌、疾言、疾辞、疾齿、疾齿惟蛊、龋等多种之分，明白而细微。据医史家指出，口腔科的急性冠周炎、脓性颌下炎、扁桃体周围脓肿、咽旁间隙感染舌疾患等，可引起言语困难、哑或

① 以下数据不另注者，均见上节有关注文。

② 韩康信、潘其风：《陕县庙底沟二期文化墓葬人骨的研究》，《考古学报》1979年2期。

构音障碍①，可见商代几种口腔疾患的细分是有医学知识的依据的。另外，商代牙病发病率较高，据体质人类学专家对1950～1953年殷墟和辉县两地商代中小墓出土人牙的鉴定，殷墟病牙数比率达30.43%，辉县达26.25%，意味着两地各有近三分之一的平民患有牙病。牙病的种类有牙周病、龋病和原因不明者等几类，其中牙周病以男性患者为多，龋病以女性为多。龋病罹患率，殷墟为3.58%，辉县为6.25%②。从总体看，商代社会与前节所论原始时期先民中牙病的高发率相比，已平均降低约28个百分点，唯患龋率仍大致同如史前黄淮流域下游东部地区，表明商代人的物质生活水平和食物结构都大有改善。商代人的各种牙病正与甲骨文所记各类牙病名相一致。如有云：“妇好龋”（《合集》13663），属之女性。有云：“王疾齿”（《合集》13643），据别辞有记商王武丁在沚地，不料齿疾发作，疼吟不已，卜问已故父王是否有闻③，则这位王的“疾齿”，似指突发性的牙床或牙神经痛之类的疾患。别辞又有“齿蛊”、“有疾齿惟蛊”④，可能指牙虫蠹蚀牙齿硬组织。表明当时对各类牙病有仔细观察。

再如“疾耳”，另有辞云：“朕耳鸣”（《合集》22099），似记商王武丁因神经衰弱失眠引起的耳内嗡鸣，大概已意识到有不同的耳疾。一辞有云：“贞有疾肱以小𠂤”（《合集》13679），末一字像一手抓摩状，疑搔之初字。《礼记·内则》云：“疾痛苛痒而敬抑搔之”，郑注：“搔，摩也。”疾肱以小搔，或指胳膊疥块肿痒而施以轻搔。所记可谓细腻。

对于各种周身不适的病患，亦每细察其病因和病理反应症状。如：

① 周宗岐：《殷虚甲骨文中所见口腔疾患考》，《中华口腔科杂志》1956年3号。

② 毛灵均、颜阎：《安阳辉县殷代人牙的研究报告》（一、续），《古脊椎动物与古人类》1卷2、4期，1959年。

③ 《合集》13651。

④ 分见《合集》13665、13658。

己巳卜，贞有梦王𢆶，八月。（《合集》17446）

𢆶可能指气候失调造成的浑身难受魇梦发汗。或读如渗，《庄子·大宗师》云：“阴阳之气有渗”，《汉书·五行志》云：“气相伤谓之渗。”𢆶似为病毒性流疫。甲骨文又恒见“骨凡有疾”一语，通指受风寒而起的骨性疾病。又有记“疒亡𠂤”（《林》2·8·9）、“疒亡孽”（《陈零》139），疒通疟。《说文》云：“疟，寒热休作。”《玉篇》云：“疟，或寒或热病。”《黄帝内经·素问》云：“疟，先寒而后热者。”这两辞似可把最早的疟疾记载上推到商代武丁时期。然则当时已可分别诊断出不同性状的周身病患。

此外，甲骨文还有寄生虫病症的记载，如：“疾其惟蛊”①、“有疾不蛊”（《合集》13796）。辞中的蛊当非上述“齿蛊”之类的牙虫，或即《说文》说的“蛊，腹中虫也，春秋传曰：皿虫为蛊，淫溺之所生也”，属于今医学上指的肠道寄生虫。比别辞言“疾腹”，更具体而微。武丁时甲骨文还有：“贞王腹不安，亡延”（《合集》5373），祖庚祖甲时甲骨文有记：“贞今日王其胀”（《安明》1383），一言王腹不适而怕其延缠不已，一言腹部气胀。感觉不同，病症有异，所记亦有辨别，可见当时识明医学已达到相当水平。

甲骨文中有按疾患轻重而区分成小疾和大疾两类者，如：

贞小疾，勿告于祖乙。（《合集》6120）

贞妇好𡍮大疾延艰死。（《合集》17391）

小疾和大疾的区分标准，恐怕主要视其病是否延缠而招之后患，乃至死亡。当然小疾也可能病变而酿成大疾。举凡甲骨文言“有疾惟有害”、“疾身惟有害”、“疾骨惟有害”、“疾自（鼻）惟有害”、“疾舌惟有害”、“疾齿惟有害”、“疾耳惟有害”、“疾趾惟有害”等等，无不关注于小疾的病变恶化而可能会害及人体健康。一辞有

① 罗芹斋拓本，引自胡厚宣：《殷人疾病考》，第110辞，《甲骨学商史论丛》第三册，1944年。

（《合集》13753）

噩，患者名。“骨凡有疾”属于骨性疾病。据现代医学知识，这类病中能在短期内病变而致人于死地者，有骨恶性肿瘤，尚有化脓性骨髓炎，也会引起败血症致死；另外，严重的风湿性关节炎有可能导致风湿性心脏病并发症，对生命也极具威胁；前两种一般以死于黎明前为多，因人的生理机能在这段时间正处于一天的最低谷。噩患的可能属于前两种骨性病，自出现病理反应病状后12天，病情发作过一次，175天后再度发作，并急剧恶化，就在其后5天的乙未拖延至丙申日之交的黎明时，终于被病魔夺却生命。这片甲骨文内容，可视为中国医学史上最早而经日最长的骨性病变死亡记录。《周礼·天官·疾病》云：“凡民之有疾病者，分而治之，死终则各书其所以，而入于医师。”甲骨文虽属于卜辞，但关及病变症状的占辞或验辞，与“各书其所以”，性质有接近之点，两者当有渊源关系。

下面想另申述一下有关妇女和小儿的疾患。夏商时期，妇女生命的主要威胁，仍是孕产死亡。甲骨文有云：“贞子母其毓，不死”（《合集》14125），毓为产子之形，杨树达先生说：“夫为妻占，故云子母”①，是问子母在生育时会否死去。又有：“贞斬丁人嘉，有疾”、“壬午卜，鲁嘉。允嘉延死。”② 嘉指生男孩，一言斬丁人生下男孩后，却患上了疾病；一言鲁也是如此，后竟为病魔延缠身亡。妇产病包括有产后受风寒、产后大出血、细菌感染即产褥热引起败血症等，尤以后两种对产妇威胁是致命性的。

孕育死亡常波及母子两代人性命。河南偃师二里头遗址曾发现一座母子合葬墓，小孩骨骼细小，置于大人膝后③。殷墟苗圃北地一墓，发现墓主两腿骨间有一婴幼头骨；王裕口西地一墓，女

① 杨树达：《积微居甲文说》卷下，上海古籍出版社，1986年，88页。
② 分见《合集》13720、22102。
③ 《1981年河南偃师二里头墓葬发掘简报》，《考古》1984年1期。

云：“壬子卜，宾，贞辛亥王入自夕，王疾有梦，惟害”①，记商王武丁在上一日辛亥外出归来的当晚染疾做梦，第二天壬子日即行占卜，问病症会否有后患。别辞又有：“王疾，夕告小臣，若”（《合集》5583），言武丁在某次患病的当晚，立即召告小臣，问是否能安恙度过。均意味着对病变的恐惧。

当时对疾患的延缠不愈最为担心，故有“王疾首亡延”、“妇好不延疾”、“妇如疾疋不延”、“子疾不延”等等的贞卜。如“疾罕”（《合集》13629），记眼疾犹如针刺；别辞有“有疾目其延。有疾目不延”（《合集》13620）的对贞，又有“戊戌卜，贞丁疾目，不丧明。其丧明。”（《合集》21037）还是害怕小小的眼疾延缠不愈会带来失明的后患。

武丁时甲骨文有记疾病恶化而前后延拖50余天死亡者：

戊贞。王占曰：兹鬼彭。五旬又一（应是二之误）日庚申丧命。

乙巳卜，㱿，贞𣪊亡疾。（《合集》13751）

（癸巳）贞𣪊其有疾。王占曰：𣪊其有疾，惟丙不庚。二旬又七日庚申丧命。（《合集》13752）

𣪊是商王室贵族成员，在他病魔缠身至死的52天前的戊（辰）日，商王为他作了占卜，言有鬼附其身。到25天后的癸巳日，商王发觉他病情不妙，恐怕逃得了丙日也躲不过庚日会死去。后果真在27天后的庚申日𣪊一命呜呼，其间在15天前的乙巳日又曾为他作过占卜。这可说是一份早期的病变病例记录，唯没有提及𣪊患的是何种恶疾，单单以鬼魅的信仰观念判断其病。

武丁时甲骨文又有一辞，兼记患者的病象病因，又记其为病魔折磨达半年以上而死者：

丙申卜，贞噩骨凡有疾。旬又二日丁未，噩允祸。百日又七旬又五日庚寅，噩亦有疾。乙未夕㞢丙申乃死。

① 罗芹斋拓本，引自胡厚宣：《殷人疾病考》，第52辞。

的降警。但在许多场合，商代人是把疾病直接视为先王先妣先臣在作祟危害于生者，如甲骨文有云：“贞王疾惟大示”、“疾身惟有害，惟多父”、“贞惟多妣肇王疾”、“贞有疾趾惟黄尹害”①，大示、多父、多妣、黄尹等已故先人，都可成为致疾于人的死神。这种疾病心理观当来源于原始鬼魂崇拜。

原始先民不懂得人的精神活动要依赖于人的肌体活动，认为人死而灵魂不灭。《礼记·祭法》云：“人死曰鬼。”《说文》云：“人所归为鬼。”《韩诗外传》云：“人死曰鬼，鬼者归也。”在当时人们心目中，鬼魂有着超人的力量，能对生者行为进行监视，能作祟于人，人的疾病即因鬼魂作用而起。《论衡·解除篇》记有一则上古的传说，其云：

昔颛顼氏有子三人，生而皆亡，一居江水为疟鬼，一居若水为魍魉，一居欧隅之间主疫病人。

人们为消病除疫，通常采取各种手段安抚鬼魂，或以祭祀讨好之，或以虔悔来消除鬼魂的不满，或表示屈服以取悦之，或用某种仪式驱赶疫鬼②。但这一切必须借助于能够沟通人鬼间的媒介来完成，即巫的力量。

巫是原始鬼神崇拜的直接产物。《一切经音义》云：“事鬼神曰巫。”云南、四川一带的摩梭人和纳西族中流行的达巴教和东巴教，保留有浓厚的原始巫教残余，信仰万物有灵，其巫师的消病除疫，即是以对幻想中的病魔恶鬼的颂祷词或诅咒，构成巫医行为的核心。如达巴口诵经中有：

《直茨夸》，祭凶死鬼经。

《呷布咪娜》，祭不育鬼经。

《娜提》，祭肺病、月经不调病、中风瘫痪病之鬼经。

《古布汝木》，祭哑男哑女鬼经。

① 分见《合集》13697、13666、2521、13682。
② 参见朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982年，181～187页。

性墓主左侧也有一小儿骨架，头向与墓主一致，躯骨已腐朽①。大抵均为生育过程中发生的母子双亡事件。武丁时甲骨文有记：“五日丁卯，子由𪏭，不死”（《合集》10406）。或谓𪏭即娩字，亦作娩，“生子二人俱出为娩”，指生双胞胎儿②。此辞大致讲子由临盆生子，所幸皆得度过生死难关。别辞有云：“贞妇好娩，不其嘉。王占曰：“𠂤，不嘉，其嘉，不吉。于屮若兹乃死。”（《合集》14001）记妇好临盆，商王武丁为之占卜，拿不准是生男还是生女，但总觉得不太安吉，结果产妇还算顺利无事，婴儿却死了。在此类场合，母子的生死总是连带在一起的。

尽管商代以前人们已能根据掌握的人体体态知识，辨识众多疾患的病象病因，但其病理观察和病变记录，多半是作为占卜程式的一部分而述其所以，反映了当时对于疾病的延缠不愈和病情是否会恶变致死等后患的关注和恐惧，仍有其盲目的成分，这也是早期医学实践中出现的必然现象。

第二节　巫医交合

一　巫医不分

（一）疾患心理和巫医行为

上古“医术”的效能，每每与主观意识所产生的幻想相平行，信仰上的模糊感和神秘性，远比由医疗实践而取得的成功经验更具魔力，这与当时的疾患心理因素和认识水平，是紧相关联的。

早先人们通常把疾病的致因，直接归诸自然界神祇的降灾或人鬼作祟。甲骨文有“帝降疾”，知商代人有视疾病为上帝对下界

① 《殷墟发掘报告（1958～1961）》，212页。
② 胡厚宣：《记故宫博物院新收的两片甲骨卜辞》，《中华文史论丛》1981年第1辑。

《基可布》，祭肚、牙、皮肤等病鬼经。

《娜提滨咕慢》，祭头晕眼花鬼经。

《娜提给尼慢》，祭妇女难产鬼经。

《娜提司慢》，祭男女生殖器发痒鬼经。

《娜木吐》，祭畸形儿鬼经。

在东巴经中也有：

《扎布》，祭中风瘫痪鬼经。

《茨沽牙沽》，驱早夭鬼经。

《给扎普赤》，驱瘟疫鬼经。

《滑》，祭咽食鬼经。

《达处波》，祭本族凶死鬼经。

《卡咕茨赤》，祭妇女不孕鬼经。

《郁杰咪》，祭伤风感冒、呕吐腹泻鬼经。

《汝咪茨布》，祭畸形男女婴鬼经[1]。

这些鬼经的诵咒，与其说是寄希望于祛除病患成功而欲求不会骗人，不如说是贯穿着情绪状态的精神分析术，当然其中也夹杂着一些实际生活经验的东西，如《东巴经》中的《吐蔓处》，是拔火罐禁忌经，揭示有早期巫术活动中的医学实践知识。这为了解原始巫术和早期医学的关系提供了活化石。

《公羊传·隐公四年》云："钟巫之祭"，何休注云："巫者，事鬼神祷解以治病请福者也。"古代巫医不分，由于人们把疾病致因视为鬼魂作用，故以巫师充当人鬼间的中介人角色，寄希望于巫术行医，安抚死神而达到消除疾病的目的。如摩梭人和纳西族的巫师行医，是口诵鬼经，依仗法衣法器，对有关鬼神系统施加影响，为患者治病。云南傈族管巫师叫呗耄，其职责有司祭、占卜、医病三项。傈人皆信病起鬼神作祟，遇疾则以呗耄杀牲祀鬼驱病

① 参见杨学政：《达巴教和东巴教比较研究》，《宗教论稿》，云南人民出版社，1986年，103～196页。

祟，呗耄多明药性，暇时常去深山采药，或预藏禽兽肝胆制作药剂，施行巫术中有让患者服药之举。呗耄作祭前，必建小青棚，供奉所谓天上下遣的祖神师祖，然后行巫术，喃喃诵经，祭经中有喂药章，叙药之来源及何药医何病，药的品类繁多，各种疾病皆有对症之药。可见呗耄亦巫亦医。但傈人中还有一种小巫叫端公，不识文字，只记咒语，自称为神授，治病祀鬼时，先紧击手中之羊皮鼓，继则眸子一转，假托有神师降临附身，此时一边击鼓，一边舞之蹈之，为人解答一切疑难，名曰跳神[1]。姑且不论其巫术治病的后效如何，毕竟属于一种原始的行医行为，巫者确实担当起了医者的角色。如用现代民俗学术语说，端公式的行医行为，不过属于一种感致巫术或摹仿巫术，其行医的后效如何，也就可想而知。

值得提起者，《韩诗外传》也记有一则上古时代巫术行医的故事，其云：

上古医曰茅父，茅父之为医也，以莞为席，以刍为狗，北面而祝之，发十言耳，诸扶舆而来者，皆平复如故。

这位医者茅父，活脱脱就是位巫者，治病的方式，与上述近世原始民族的巫师仗法器、咒鬼经、驱除病魔，几乎没有什么两样。

古代巫师作医，文献不乏其徵。《世本·作篇》云："巫咸作医"，《太平御览》卷七二一引宋衷注云："巫咸，尧臣也，以鸿术为帝尧之医。"《吕氏春秋·勿躬》云："巫彭作医。"《山海经·大荒西经》云："有灵山，巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。"《海内西经》又云："开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之"，郭璞注云："皆神医也。为距却死气，求更生。"《天问》有云，鲧"化为黄熊，巫何活焉"，也

① 参见马学良：《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社，1983年，15～24页。

为王的有力配角，死后能宾于上帝，继续发挥其协于上下的作用，在人们心目中的影响力益发神化。

另外，商代王的行为，也每带有巫的色彩。前文引甲骨文中有商王武丁为某贵族的疾病进行占卜，占得其疾患属于"兹鬼魁"。可见商王表现出了掌握着神鬼世界动向的巫术本领。张光直先生曾经指出，三代的王者行为，均带有巫术和超自然的色彩[1]。陈梦家先生也说过，商王为群巫之长，由精神领袖而上升为政治领袖[2]。如夏禹有疏导洪水的神力，《法言·重黎》云："昔者姒氏治水土而巫步多禹"，李轨注："巫多效禹步"，竟连禹因涉山川而病足行跛，也成为群巫效法的步态。商汤有祭天求雨之术。周后稷则有相地之宜，播时百谷的奇能。原始信仰系统的巫术，显然已被上古统治者拥为强化其显赫政治权威并有效行使其权力的借力，成为象征王权的重要方面。

在商代贵族生活中，巫医的行为方式，被视为生命存在价值的保障和精神报应的依托。甲骨文云：

庚辰卜，贞多鬼梦，惟疾见。

贞多鬼梦，惟言见。（《合集》17450）

疾、言对文，言自然也指某种疾患。《论衡·解除篇》说："病人困笃，见鬼之至。"患者在精神恍忽的梦幻中感到多鬼的形现，但他不拥有与鬼灵沟通的能力，只能语无伦次或听凭疾患变化。要想排除鬼神作祟对生命的威胁，还得靠巫的力量。别辞有云：

其用巫，求祖戊若。（《合集》35607）

乙亥，扶，用巫，今兴母庚允使。（《合集》19907）

丙戌卜，□贞。巫曰：叡贝于妇用，若。一月。（《合集》5648）

惟巫言舌。（《合集》30595）

① K. C. Chang：Art、Myth and Ritual：The Path to Political Authority in Ancient China，Harvard University Press，1983.

② 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》20期，1936年。

把巫与治病更生相提并论。这些传说表明，在上古人们的心目中，巫是沟通人与鬼神间信息的媒介，依靠巫术的力量，人可以祛病消灾，因为巫师不仅能与天间升降相通，并且持有来之天间的神药。这与傈族巫师呗耄所诵祭经的"采药到天间，天间产良药，药枝伸地上，……此乃天间长生药，世间除病剂"，简直如同一辙。文献记述和民族学比较材料说明，古代社会巫术有时就属于行医行为，巫师从事的神职中，一个重要方面就是医治病患。

上古时期巫医不分。《广雅》云："医，巫也。"王念孙云："医即巫也，巫与医皆所以除疾，故医字或从巫作毉。《管子·权修篇》云：'好用巫毉。'《太元元数篇》云：'毉为巫祝。'"医字本从巫，正揭示了古代巫医不分的事实，说明早期医学的产生，与巫术有密不可分的联系。

（二）商代的巫术作医

商代去原始社会已远，但巫者作医的行为方式仍有其广泛社会思想基础的沃土，受固有鬼神信仰观念的支配，即使巫者有过无数次失败，但其偶尔的一些成功作医例子，照常能益发得到人们的信从。《逸周书·大聚解》记武王灭商，曾效仿"殷政"，其中就有"立巫医，具百药，以备疾灾，畜五味，以备百草。"

商代巫医不分，另具时代特色。由于当时已出现了上帝神权观念，人们原先视疾病皆为鬼魂作祟，至此，有时也视为上帝对下界的降警，故一度充当沟通人鬼间交往中介的巫者，有可能上升为能"绝天地通"[1]而协于上下，进行上帝与人间意识交流的特殊人物，甲骨文有"延巫帝呼"（《拾》1·1），是其证。巫死后甚至可成为上帝的座上宾。甲骨文有云："贞咸宾于帝"（《丙》36），咸为商王太戊时的巫咸，《尚书·君奭》云："格于上帝，巫咸乂（治）王家。"表明在商王朝政治权力结构的组合中，巫师成

① 《尚书·吕刑》。

难，以索室殴疫”，郑注：“蒙，冒也，冒熊皮者以惊殴疫疠之鬼，如今魌头也。”可见古代有戴假面具装扮鬼巫以惊跑疫鬼的巫医行为。商代的面具在殷墟、老牛坡、滕县前掌大、城固苏村、新干大洋洲、广汉三星堆等地均有出土（见本书五章六节之三），有的是为舞具，有的则可能曾用于殴疫场合，为巫师的法器。（参见前图 40）这条卜辞似记商王自为鬼巫惊殴疫疠之鬼。

商代晚期武丁以后的几位商王，好为巫医的，尤数武丁。《殷本纪》称其“夜梦得圣人”而“求之野”，是其用人以神示借稽。武丁时甲骨文有“王梦𢦏，不惟循小疾臣”（《合集》5598），记其梦见礼玉而有循询巫医官“小疾臣”。《殷本纪》又有记其祭成汤，“有飞雉登鼎耳而呴”，为之恐惧，怕灾祸降临。可见他的行为准则时时受鬼神信仰所支配，当然这与整个社会固有宗教意识是分不开的，但他更显得笃信致诚。相比之下，《殷本纪》言商王武乙有“为革囊，盛血，仰而射之，命曰射天”之举，后一王的鬼神观念无疑淡薄得多。甲骨文中有关疾病的占卜，近百分之九十六、七出现在武丁时期，武丁既能自己充当巫师御除病祟，又曾为鬼巫惊殴疫鬼，还能关心众多的朝臣、王妃、子息或其他贵族成员的病患，并为他们判断病象病因，析其病症，察其病情变化，进行巫术作医。在当时社会，商王武丁算得上是一位体智能力与病理药理知识较为厚实的出色政治家兼总巫师。

商王为巫术作医时，王朝内一批巫师每每降到次要位置。甲骨文有：“丙戌卜……。巫曰：御”（《合集》5649），在此场合，巫师似乎成了一位向王提供参考意见的副手。尽管王和巫同时都充当了与鬼神沟通的中介人角色，但王是主角，巫只是王的配角，只能附从王的言行举止。

显而易见，商代已不再属于那种“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史”[1]的原始巫觋信仰滥觞时期，巫的阶级属性十

① 《国语·楚语下》。

可见，一旦巫师施用法术，即能求得已故先祖的保佑，或当即召至神灵的降临而进行人神间的意愿传递；巫师的言行解答，可为患者取得精神上的安慰；巫师的作祭，似乎也能求得患者的平安。另外，巫师还能为患者御除疾殃，它辞云：

丙申卜，巫御。

不御。（《合集》5651）

贞巫  不御。（《合集》5652）

御为御除病殃的仪式，其中容或有“百药爰在”的作医程式。像女巫在病榻边跪而祷祝意，与上述茅父为医，以莞为席，北面而祝之，替患者消除病祟，可相对照。

有时商王本人可直接充当巫师，如：

甲戌，……执，王惟巫……母庚。（《合集》20365）

贞弗祟，王惟巫。（《英》1957）

商王既可用巫术与已故母辈相沟通，也可驱除鬼神作祟。有时他还能为自己御除病殃。如：

庚戌卜，朕耳鸣，有御于祖庚羊百，又用五十八侑母……今日。

庚戌卜，有鸣，御于妣辛暨父丁，惟之侑艮。

庚戌卜，余自御。（《合集》22099）

朕、余是商王武丁自谓。商王为其耳鸣的病症，可与先王先妣沟通，杀牲致祭进行自御。有一辞云：

贞王  。（《天》85）

末一字像一人头戴面具卧倚版榻状，或即《仓颉篇》“阴病疑瘧”的瘧字初形，盖指装扮鬼相驱疫鬼。《论衡·订鬼篇》云：“巫者为鬼巫。”近代原始民族中有以鬼神附体与之沟通的巫术，如萨满施行巫术时，“下神”是其活动的核心[1]。《周礼·夏官》有云：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时

① 秋浦：《萨满教研究》，上海人民出版社，1985 年，141 页。

原始社会巫“事鬼神祷解以治病”，到巫“多明药性”，到商代有专职的巫医之设，其中深含着人们在生活实践中所历经的无数次痛苦失败教训和日积月累的经验认识。为学日益，为道日损，一旦人们从鬼的幻觉世界回到人的现实世界，巫医之分也就势在必然。

二　医疗的俗信

上古巫师作医，内含一些合理的医疗术，只是受认识的局限，在行为状态和信仰系统上采取了占卜、致祭、诅咒、祈禳、驱疫等等一系列歪曲处理的巫术方式。其合理的医疗术，乃出于人们长期生活和生产中经验教训的提炼，在一定条件下，会向俗信转化，形成一种传统习惯，在人们的行为上、口头上或心理上保留下来，并直接间接服务于生活[1]。对巫医方式进行自发性的分辨和取舍，早在夏商之前当已有之。

据《帝王世纪》记载的传说，远古时有伏牺，“尝味百药，而制九针，以拯夭枉。”又有神农，“尝味草木，宣药疗疾，救夭伤之命。”《淮南子·修务训》中也说，神农“尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就，当此之时，一日而遇七十毒。”《搜神记》卷一则云：“神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性、臭味所主。”所谓药性滋味，即《本草经·序录》中指出的“药有酸、咸、甘、苦、辛五味，又有寒、热、温、凉四气，及有毒、无毒。”假托圣人味尝百药而制九针的传说，反映了先民曾冒牺牲生命的风险，进行医疗实践的探索途径，一些成功经验，很早就被揭去了原先的神秘色彩，作为一种医疗俗信，在人们心理上、行为上发挥着积极作用。

药物的辨识和利用，可追溯到远古时期。赵璞珊先生对《山

① 参见乌丙安：《中国民俗学》，辽宁大学出版社，1988 年，240 页。

分鲜明，是王权的组成部分。当时并非所有人都能与鬼神沟通，唯有以王为首的少数人独占着这种巫术的权力，握有巫医的专门知识，且这种知识也不是为社会的所有人服务的。

商代各地诸侯或族氏方国，也自有其巫。甲骨文有“巫由”、“巫臭”、“巫如”[1]等，殆兼记其出身族氏名。又有“周以巫”、“𠂤以巫”、“妥以巫”[2]等等，是各地向商王朝致送巫师。巫可致送，则其地位应在当地上层权贵之下，表明巫已作为当时社会一个专门的知识阶层，而服务于贵族阶级，因其人才难得，故在政治权衡场合常成为权贵之间进行某种交易的利用对象。巫以其握有的特殊知识，故能跨越空间和时限，身分却不会改变，死后也如此。甲骨文有已故巫师称“东巫”、“北巫”者[3]，为神名。这批上升为人格神的巫，群称为“巫先”、“四巫”或“九巫”[4]，仍被视为鬼神世界的一个专门知识阶层。

陕西周原建筑遗址出土过一个蚌雕人头像[5]，鼻梁隆准，深目闭口，头上似戴一平顶高冠，冠顶刻有一“巫”字，面目表情严肃专注，俨然为一巫师形象。河北藁城台西商代中期遗址发现的一座墓，墓主约为一 45 岁左右的中年男性，随葬有不少铜、石、骨、陶器，近头部一侧有卜骨 3 块，脚边放着一个长方形漆匣，内装“石砭镰”的医疗用具，生前应是位巫师[6]，与文献说的巫作医可对照。同墓又殉有一 20 岁左右的青年女子，可见墓主生前地位不算太低，但随葬品在同批墓群却又只能列为中等偏上，说明其应处在当地上层权贵的属下，充当着巫医的专门角色。

巫因鬼神崇拜而产生，巫医不分，是信仰与理性的合一。从

① 分见《合集》20364、20366、5650。
② 分见《合集》5654、946、5658。
③ 分见《合集》5662、34157。
④ 《合集》21880、《续》1·2·4、《戬》25·11。
⑤ 参见陈全方：《周原与周文化》，上海人民出版社，1988 年，图版 20 页。
⑥ 《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985 年，143、147～149 页。

物，有止咳逆上气、杀小虫、下瘀血、通经、治腹中结块、通润大便、癥瘕邪气等作用，但多食会致腹泻。郁李仁历来专供药用，可通便、泻腹水、治浮肿，能破血润燥。李实可除痼热，其核仁可治面黑子。枣能健脾益血，枣核入药，有酸收益肝胆之效。草木樨能清热解毒。大麻籽为润肠通便药，有祛风、活血通经功能，大麻仁酒可治骨髓风毒和大风癞疾等，但有缓泻作用，不能随便食用①。这类药物分门别类成批出土，正表明药物治病已作为一种医疗俗信，很早就存在于人们的社会生活中。

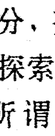
武丁时甲骨文有云："王疾齿，惟易"、"王疾齿，亡易"的对贞②。易有治义③，反映了对齿疾治疗的积极态度。《国语·楚语上》记武丁作书云："若药不瞑眩，厥疾不瘳。"又见《孟子·滕文公上》，乃《尚书·说命》逸篇的佚文。赵岐注云："瞑眩，药攻人疾，先使瞑眩愦乱，乃得瘳愈也。"说的是如果服药后感觉不到头晕目眩的药物反应，病就好不了。可见商代人对药性药力的医疗俗信，是恪守不疑的。

除药物外，人们还很早就发明了针砭及外科手术等疗法。《山海经·东山经》云："高氏之山，其下多箴石"，郭璞注云："可以为砭针治痈肿者。"《淮南子·说山训》云："医之用针石"，高诱注云："针石所抵，弹人痈痤，出其恶血。"《黄帝内经·素问》云："其病为痈疡，其治宜砭石"，旧注："砭石如玉，可以为镵。"《说文》云："砭，以石刺病也。"《盐铁论·申韩》云："下镵石而钻肌肤。"《汉书·艺文志》云："箴石汤火所施"，颜师古注："箴，所以刺病也；石谓砭石，即石箴也，古者攻病则有砭。"凡箴石、镵石、针石、砭石、石箴、砭针、砭、箴、镵等，写法或称法不同，但均指同类性质的针疗器具，盖因取材不一之故。

① 耿鉴庭、刘亮：《藁城台西商代遗址中出土的植物》，《藁城台西商代遗址》附录三，文物出版社，1985年，193～196页。
② 分见《合集》10349、13643。
③ 《孟子·尽心上》："易其田畴。"赵岐注："易，治也。"

痈出脓血的手术前，已有火烧消毒之举。尤其是众多的无鼻骨针，蓄之于特制骨管之中的事象，说明针砭医疗术，早在原始时期已成为社会的俗信之一。

商代的针砭医疗器具，在各地遗址也时有发现。河北藁城台西中商遗址，曾出土砭石3件，均作拱背凹刃，尖端圆纯，长度在20厘米左右，形似镰刀，也称砭镰，可用于切破痈脓，排除瘀血。其中一件，出土时装在一只黑色朱彩的带盖扁长方体漆盒内①。湖南石门皂市商代遗址，出有一种长约13厘米，外表光滑的石棒，据说是用于叩击体表的砭针②。殷墟大司空村一座商墓的人架背下，发现有两件骨锥，呈八字形放置，锥尖对人体，其中一件刺及胸椎骨③。骨锥刺破肌肤而深扎体内，似乎属于针刺治疗失败致死的病例。《盐铁论·轻重》有云："拙医不知脉理之腠，血气之分，妄刺而无益于疾，伤肌肤而已矣。"商代针砭术似仍处于早期探索阶段，疗效还显得不太成熟，人们曾为此付出过惨痛代价。所谓"妄刺"，正可用来形容这种探索过程中出现的事象。

胡厚宣先生曾指出，甲骨文殷字写作  ，本意像一人身腹有疾，另一人手持针刺之。与针疗殷字有关的另一个字，是指艾木灸疗；还有一个字，是指按摩体腹④。可见，在商代，人们对于疾病的治疗，药物、针灸、按摩数者俱备。但针砭疗法，尚基本处在盲目信奉的摸索之中，作为深层次的经络学说还没有产生。不过屡屡的失败，并没有使人们因噎废食，不断摸索，不断总结，不断进取，也带来了成功的希望，后世中医学上的药物学和针灸医科的出色成就，正是在古往今来人们的前赴后继努力中形成的。

① 马继兴：《台西村商墓中出土的医疗器具砭镰》，《文物》1979年6期。
② 周世荣：《湖南石门县皂市发现商殷遗址》，《考古》1962年3期。
③ 《殷墟发掘报告（1958～1961）》，文物出版社，1987年，258页。
④ 胡厚宣：《论殷人治疗疾病之方法》，《中原文物》1984年4期。

海经》中的药物名作过统计，矿物类药有5种，植物类药28种，木类药23种，兽类药16种，鸟类药25种，水族类药30种，其它类药5种，计达132种，部分药物至今仍在利用，而大部分不得其知。药方相当简单，都是单药单方单功用，没有复方，故产生时代原始①。在这些药物中，动物类药有71种，占到53.8%，植物类药有51种，占38.6%，矿物药最少，仅仅占3.8%。有学者指出，药物的发现，离不开人类社会的发展进程，渔猎畜牧时代理应动物类药发现多，植物类药大量出现，是农业有较大发展的结果，矿物药少，表明手工业采矿业开始时间还不长②。可见，《山海经》中的药物名，是出自对远古以来人们辨识和利用药物医疗经验的汇集。

各地新石器时代遗址每有大量动植物遗存发现，有的可能曾作药用。浙江河姆渡遗址出有穿山甲、鳖骨、酸枣、芡实等，特别是樟科植物的叶片数量最多，是人工有意采集堆积品，据说是用来驱虫防病的③。河南新郑裴李岗遗址和密县莪沟北岗遗址，均有枣核、桃核等炭化植物果核出土④。江苏海安青墩遗址出有桃核、芡实⑤。甘肃东乡林家遗址一座房址中，出有3陶罐炭化大麻籽⑥。这类动植物在今日中药中无不仍在利用。至商代，明确作药用的植物更多有发现。河北藁城台西遗址曾于3座房址中，发现不少盛器，分装着许多药用植物果实或种子，有蔷薇科桃属的桃核和去核的桃仁，有同科樱属的郁李和欧李之仁，有李实、枣、草木樨、大麻籽等。据古代药书记载，桃仁是活血化瘀的代表性药

① 赵璞珊：《〈山海经〉记载的药物、疾病和巫医》，《山海经新探》，四川省社会科学院俞剑出版社，1986年，264～270页。
② 徐南洲：《〈山海经〉与科技史》，《先秦民族史专集·民族论丛》第2辑，1982年。
③ 《河姆渡遗址动植物遗存的鉴定研究》，《考古学报》1978年1期。
④ 《考古学报》1984年1期、《考古学集刊》1981年第1集。
⑤ 《考古学报》1983年2期。
⑥ 《考古学集刊》1984年4集。

这种针疗器具，古代有以竹、骨、牙、石等为之者，金属发明后，或又以新材料制之。陕西临潼姜寨一期遗址，出有47枚磨制规整，圆扁修长而尖端细锐的骨针，有的可能即原始针疗器具①。甘肃东乡林家遗址出有骨针236枚，骨锥358枚②，数量很多，恐怕不会都是一般用品。山东诸城呈子遗址，一些墓葬内死者的手中握有骨针，又有骨锥同出③。大汶口遗址墓葬所见，一些死者往往只手或双手握獐牙或骨矛，有的獐牙尖经加工，刃部锋利，有烧痕。还同出骨锥、骨针、牙刀或牙镰之类，牙刀、牙镰是用猪獠牙制成，刃部锋利，端部尖锐。骨针或放在骨管中。如26号墓内一成年人，双手均握獐牙，同出骨锥3枚，牙镰4件，骨管1根，内放13枚无鼻骨针④。各地新石器时代遗址，几乎都有数量不等的骨针、锥或其他质料的棒状、尖状器出土，容或有用于医疗者。

针的形制不同，疗法也不一样。如所谓九针，有头大末锐的镵针，形如卵形的员针，锋如黍粟的锟针，刃三隅的锋针，末如剑锋的铍针，员锐而中身微大的员利针，尖如蚊虻喙的毫针，锋利身薄的长针，尖挺锋微员的大针等。针对人体不同病症和不同部位，可施用不同的针，如锋针可发痼疾，铍针可取大脓，员针可按摩体表，员利针可取暴气，毫针可取痛痹，长针可取远痹⑤。有学者认为，考古发现的石卵、石刀、石镰、石棒、骨针、骨锥等等，在当时人们的日常生活中，当有兼用于医疗目的。如石卵，可火煨水热以温熨患处，近似员针的性质。石棒可用于叩击体表。有的则类似铍针、锋针，可用于切割痈脓、刺泻瘀血⑥。上举大汶口墓葬死者手中握的锋刃锐利的獐牙，尖端有烧痕，似当时在治

① 《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》，上册，98页。
② 《考古学集刊》1984年4集。
③ 《考古学报》1980年3期。
④ 《大汶口》，文物出版社，1974年。
⑤ 赵璞珊：《中国古代医学》，中华书局，1983年，18～19页。
⑥ 马继兴、周世荣：《考古发掘中所见砭石的初步探讨》，《文物》1978年11期。

第三节　保健俗尚

一　卫生保健习俗的传承

人类社会经过漫长的发展岁月，随着生产斗争和生活实践的认识积累，相继造就出许多形形色色的有利于促进人体健康生长、减少疾病侵害、提高体质和延长寿命的保健俗尚，内容涉及环境气象学、饮食营养学、卫生学、生理学、心理学、体育学等方方面面，夏商时代人们对此多有承袭，并有所变异，有所更新。

人类早期，生命非常短促。北京周口店龙骨山，先后发现一批距今约70～20万年前的北京猿人化石，分属不同年龄层次的约40个男女个体。其中39个的鉴定，有死于14岁以下的孩童16人，死于30岁以下的青年3人，死于40～50岁之间的中年3人，死于50～60岁之间者1人[①]，如取每组的中间年龄值计之，平均死亡年龄仅为17.7岁。至1万年前，生活在同地的山顶洞人，就其出土的8个男女人骨化石的鉴定分析，平均死亡年龄也才26.4岁[②]。几十万年之间，人寿提高不到9岁。

人类寿命延长速度的加快，是全新世以来出现的现象，主要发生在早初几千年之间。据距今约6500年前的陕西临潼姜寨遗址出土人骨中88个单个年龄鉴定值统计，平均死亡年龄约为30.2岁[③]。山东邹县野店大汶口时期墓葬出土人骨中44具的鉴定，平均死亡年龄约为29.7岁[④]。距今约5000多年前的上海青浦崧泽遗址，出土人骨鉴定采用分级制，内孩童8个，青年9个，壮年3个，中年17个，老年4个[①]。如取各年龄组中间值6.5、19.5、30、45.5、56岁计之，平均死亡年龄约为32.1岁。至晚商时期，社会人口平均寿命，据殷墟中小墓出土的82个人骨鉴定材料，平均死亡年龄约为34.3岁（未计入孩童死亡比率，见本书第二章三节）。推测夏商两代成人的寿命概率，大致当在30岁上下。

人类早期经历几十万年才达到的寿命提高值，在夏商以前数千年间即已取得其三分之一强的续增值，人们身体素质的增强是显而易见的。速度的加快，其重要因素，就是这一阶段一些具有保健意义的社会成俗，起了积极的作用。

如住俗方面，人们已从早先的露宿穴居全面进入筑室而居阶段，居住生活条件持续得到改善。《墨子·辞过》曾指出："古之民未知为宫室时，就陵阜而居，穴而处，下润湿伤民，故圣王作为宫室。为宫室之法，曰：室高足以辟润湿，边足以圉风寒，上足以待雪霜雨露，宫墙之高足以别男女之礼。"就目前所知，8000年前中原地区已出现了人工构筑的地穴式或半地穴式住宅。江南高地下水位的湿润地区，浙江河姆渡遗址还发现了7000年前的立柱架梁式"干栏"住宅建筑。6000多年前华北地区的居室，已摆脱了单纯掩蔽的初级状态，而向多功能地面或土台式建筑演进。各类大中小型房屋簇起，许多屋内，有明暗套间可供起居和储物，有火塘灶台可供取暖或炊事，有通风口或烟囱可除烟尘污染以洁净室内空气，有经夯实的地坪或平整的土台，甚或铺设石板地板，可供宿息睡卧。住宅的环境选择，一般都取靠山面水或高畅之地。住宅的座向，基本取向阳背风方向，要以适应气象利弊为准。

住宅建筑的发明和完善，把人们自身社会生活的很大一部分，与变幻的大自然相对隔离开来，提高了人们对付风雨寒暑气候变化和毒虫猛兽侵害造成生命威胁的能力，也找到了防潮护身祛病的有效方法。住宅的出现，是人们战胜大自然，赢得生存权利的一项重大成就，人类寿命的迅速提高，首先得归功于此。

利于维护定居生活区环境清洁卫生的一些习尚，也相继成为人们社会生活的准则。最明显者，莫过于居地和公共墓地的分隔规度，几为新石器时代以降人们所普遍遵循。人畜的隔离也被广泛采用，姜寨和半坡等仰韶聚落遗址，均发现有牲畜圈栏；太湖地区一些原始遗址，发现有用树枝竹竿圈起的用来饲养家畜的简单牢闲[①]；山东潍县狮子行龙山文化遗址出有陶畜舍模型[②]。至商代，又出现了大型的官方牲畜豢养场地，甲骨文有"降㞢千牛"，饲养牲牛达千头以上。另外，处理生活垃圾也日益引起注意，史前及夏商遗址差不多均有当时倾倒垃圾的灰坑、灰沟或弃废物窖穴发现。《韩非子·内储说上》还说殷法"弃灰于公道者断其手。"淮阳平粮台龙山古城，以及夏商都邑遗址，均有排泄污水的地下管道或明暗沟设施。这些措施对于提高生活区周围的环境卫生，预防病菌孳生漫衍，保障人体健康，无不起了积极作用。

《礼记·丧大记》云："疾病，外内皆埽"，讲究居室内外的清洁卫生，很早就成为人们的自发行为。《世本·作篇》云："少康作箕帚。"甲骨文有字作  （《后》下8·14），像一手持帚把一手持箕拚扫意[③]。又有  （《京津》2772），为双手扫除室内尘垢秽物意。别辞有"今日王其水寝"（《佚》921），殆即《内则》说的"洒扫室堂"。史前或夏商居室除有壁绘彩饰者外，又有地坪墙体经燎烤者。《周礼·秋官》有云："庶氏掌除毒蛊，以攻说禬之，嘉草攻之"；"翦氏掌除蠹物，以攻禜之，以莽草熏之。"专门采集而用来薰杀虫害病毒的樟科植物叶片，早在浙江河姆渡遗址就有大量发现。大概当初的室内燎烤，有用药草薰攻消毒者。甲骨文有"其燎于血室"（《金》466）、"燎门"（《合集》22246）。是知洒

然而，必须看到，自原始时期直至商代，医疗俗信的发展并没有导入与巫术信仰截然对峙的局面，有关医术中不可思议的认识局限，同样蒙有深深的神异色彩，以致与巫术长期相杂糅。

大汶口文化时期的一些墓葬，常发现医疗器具与龟甲同出，有的甲壳涂朱，内装数量不等的砂粒。江苏邳县刘林遗址，也发现龟甲内盛小石子[①]。同地的大墩子遗址，一些墓葬出土的龟甲，有的装着许多小石子，有的均是装骨针6枚[②]。山东兖州王因遗址，在几座墓葬发现的3副龟甲壳内，分别装有7、12、25枚骨锥。这种现象一方面反映了该地区史前先民的"龟灵"观念[③]，同时也是巫医交合的行为状态和信仰系统在原始葬俗中的再现。下及商代，巫医交合仍十分兴盛，上述台西中商遗址，盒装医疗器具砭镰，与3块卜用牛胛骨同出一墓。甚至在山东微山县两城山出土的四块东汉时代描绘针砭治病的画像石中，手执砭针的医者犹被勾勒成一位人身鸟体的神巫[④]。

很显然，自原始时期至夏商以来，尽管人们通过长期医疗实践所获得的许多可贵的合理性经验，已相继作为传统俗信而被继承和发扬，但认识的局限往往落后于理性的探索，况且人们还没有摆脱超自然势力的支配，因而复又使某些合理性经验蒙上了一定的神秘性，反而为巫医行为的施展提供了逆向发展条件。但是当时的传统俗信中的科学成分和经验概括，毕竟是主流所在，人们知"药不瞑眩，厥疾不瘳"，"制九针，以拯夭枉"，面对迷信桎梏而表现出的主动性分辨和取舍，也是态度鲜明的。

① 裴文中：《中国史前时期之研究》，商务印书馆，1950年，83页。
② 贾兰坡：《山顶洞人》，龙门联合书店，1951年。又吴新智：《周口店山顶洞人化石的研究》，《古脊椎动物与古人类》3卷3期，1961年。
③ 《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》，附表四，400～411页。
④ 《邹县野店》，文物出版社，1985年，附表二二，169～179页。

① 《考古学报》1965年2期。
② 《考古学报》1964年2期。又《考古学集刊》1981年第1集。
③ 参见高广仁、邵望平：《中国史前时代的龟灵与犬牲》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社，1986年。
④ 刘敦愿：《汉画像石上的针灸图》，《文物》1972年6期。

① 参见尹焕章、张正祥：《对江苏太湖地区新石器文化的一些认识》，《考古》1962年3期。
② 《山东潍县狮子行遗址发掘简报》，《考古》1984年8期。
③ 参见唐兰：《殷虚文字记》，中华书局，1981年，29页。

① 《崧泽——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1987年，98～104页。

为改善饮用水质，克服水土条件的制约，人们很早就发明了凿井以汲洁净水的技术。浙江河姆渡遗址发现的一口距今约7000年的古井，用桩木作护壁，上盖顶棚①，可见当时对饮用水的保护。嘉善新港遗址一口良渚文化古井，用剖开的原木挖空做井壁，井底铺有河蚬贝壳，以过滤净化地下水的渗入②。这一带河道纵横，水源不乏，但先民仍重视对水井设施的精构，说明当时已具备了相当的饮水卫生常识，为克服“水浊重而泊”找到了有效途径。中原地区水井出现稍晚，《世本》谓尧臣“伯益作井”（一云禹时人）；《史记·五帝本纪》记有“瞽叟复使舜穿井”。大致可溯至龙山时期，河南汤阴白营、洛阳矬李、临汝煤山、河北邯郸涧沟、山西襄汾陶寺、夏县东下冯等遗址均发现了当时的古井。至夏商时代的古井，偃师二里头、偃师商城、郑州商城、藁城台西、殷墟等遗址均有发现。可见人们在扩大生存空间的同时，为保障身体健康，克服水土条件的制约，在饮用清洁水质方面是颇费用心的。

饮食卫生保健方面，熟食“以化腥臊”，利于灭菌消毒，扩大食物营养来源，帮助人体消化吸收，早成为人们的饮食成俗。饮食器具的清洁卫生，也为人们所注意。甲骨文有  字，像手持刷子洗涤器皿意。借助匕、梳、勺、斗、瓒、刀、削、叉、箸等等餐具进食，避免手不洁抓食而致病从口入，大体在夏商以前已习见。

饮食的定时和适量，对人体保健十分要紧，古人多有所述。《吕氏春秋·尽数》云：“食能以时，身必无灾。”《黄帝内经素问》云：“饮食自倍，肠胃乃伤。”《说苑·杂言》云：“寝处停留不时，饮食不节，佚劳过度，疾共杀之。”商代人们已习惯于一日两餐制，上午一餐称“大食”，下午一餐称“小食”，约定俗成，被

① 杨鸿勋：《河姆渡遗址木构水井鉴定及早期木构工艺考察》，《科技史文集》第5辑《建筑史专辑（2）》，1980年。

② 陆耀华、朱瑞明：《浙江嘉善新港发现良渚文化木筒水井》，《文物》1984年2期。

有青年女子①。甲骨文所见，当时的上层权贵，往往占有好些个少妻小妾，或称之为“小妾”、“小妃”、“小母”②。《墨子·节用上》云：“昔者圣王为法曰：丈夫年二十，毋敢不处家，女子年十五，毋敢不事人。”《韩非子·外储说右下》云：“丈夫二十而室，妇人十五而嫁。”女子15岁的始婚始育年龄的俗定，早在仰韶时期已如此，与女性月经初潮的性成熟生理发育现象是相应的。男子发育趋于成熟一般要迟于女性，在20岁左右，其性衰退则普遍晚于女性。《周易·大过》云：“老夫得其女妻，无不利”，“老妇得其士夫，无咎无誉”，言老夫少妇相配为吉，老妇配壮男，虽不过失，但无利可喻。显然，人们在社会生活实践中早有觉察，男女性成熟和性衰退方面，存在着发育年龄迟早的生理差别因素，基于此，逐渐确立了附合生理和心理基础的大男配少女的婚俗。

生活起居的合理和性生活的节制，对于人身保健的重要影响，似很早就引起人们的注意。《黄帝内经素问》有云：“醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也。”《尚书·益稷》记有一则传说，谓夏禹“创若时，娶于涂山，辛壬癸甲。”《吴越春秋·越王无余外传》也云：“禹三十未娶，行到涂山，恐时之暮，失其度制，……禹因娶涂山，谓之女娇，取辛壬癸甲。”禹娶涂山女，定于一旬十天中的辛壬癸甲四日内行房事，从其“度制”。这则传说，大概内概着古代对于起居和性生活应节制合理的认识。

在妇产保健方面，甲骨文恒见“妇某有子”的关涉妇女怀孕的卜问，其中恐怕有本之月经过期不来潮或妊娠反应而卜问者。此外，夏商人们对于孕产期当已有较深认识。《吴越春秋》有云：“禹行十月，女娇生子启。”甲骨文中有云：“贞妇好娩嘉。王占曰：

① 《藁城台西商代遗址》，147～151页。《西安老牛坡商代墓地的发掘》，《文物》1988年6期。

② 分见《屯南》1060、《合集》2867、651。

扫或薰燎屋子之祭，乃当时固有的保健卫生习俗之一。

气候反常或季节变换，往往会引发病毒流行。前述甲骨文“贞有疾年其死”以及称作“𢍏”的流疫均是。《周礼·天官·疾医》云：“四时皆有疠疾，春时有痟首疾，夏时有痒疥疾，秋时有疟寒疾，冬时有嗽上气疾。”对于季节性疾患或流行性疠疫患者，古代常采取隔离措施。《周易·复·亨》云：“出入无疾，朋来无咎”；《无妄·元亨》云：“其匪正有眚，不利有攸往。”就是讲健康人可与朋友交往，如果是疾病患者或患眼疾者，不应交际，以免传染他人①。甲骨文中有记“疾，亡入”（《合集》22392）、“亡入，疾”（《合集》22390），或谓不得进入疾疫流行处，或谓患者不得前来。说明晚商人们不仅对病毒性流疫有了较深认识，还出于保健心理，采取隔离防疫的积极措施，防范于未然。

水土条件对人体健康状况影响较大。《左传·成公六年》云：“土薄水浅，其恶易觏，……于是乎有沈溺重腿之疾。”《管子·水地篇》云：“越之水浊重而泊，故其民愚疾而垢。”水土条件不同，还能造成人群体态的某些地方性特征。《周礼·地官·大司徒》曾描述说，居住在山林，“其民毛而方”，体壮端正而多毛；住于川泽，“其民黑而津”，体黑而润泽；在坟衍，“其民皙而瘠”，皮肤白皙却很瘦小；在丘陵，“其民专而长”，体格厚实而身材高大；在原隰，“其民丰肉而庳”，肌肤丰满却个子矮小②。特别是劣质水，常是人类疾患的直接致因。《吕氏春秋·尽数》说：“轻水所多秃与瘿人，重水所多尰与躄人，甘水所多好与美人，辛水所多疽与痤人，苦水所多尻与伛人”，高诱注：“秃，无发；瘿，咽疾；肿足曰尰；躄，不能行也；疽、痤，皆恶疮也；尻，突胸仰向疾也；伛，伛脊疾也。”

① 参见戴应新：《从〈周易〉探索西周医学成就》，《中国考古学研究论集》，三秦出版社，1987年，308页。

② 参见汪子春：《我国古代早期文献中有关人群体质形态特征的描述》，《人类学研究》，中国社会科学出版社，1984年。

据为记时的专称。两餐分言大、小，似适应生活和生产活动的进食量为社会首肯，无疑对人体保健有积极意义。

《礼记·曲礼上》云：“有疾则饮酒食肉。”《丧大记》云：“有疾食肉饮酒可也。”今知商代中期已有用酒作保健饮料者，藁城台西遗址发现一酿酒作坊，除出有整套酿酒陶用器及人工培殖的酵母菌外，还出有成批分装在陶容器中的药用植物，如桃仁、郁李仁、大麻籽、枣、草木樨等。说明当时人们已认识到酒可治病，借助酒力，可使药物发挥更大疗效，药酒因之而出。《说文》云：“醫之性然；得酒而使，酒所以治病也。”适度饮酒，舒筋活血，饮用药酒，重在保健，对于减少疾病，延长寿命，其中之妙，古人当早有体验。

人体卫生方面，《礼记·内则》有云：“鸡初鸣，咸盥洗”；子事父母，“冠带垢，和灰请漱；衣裳垢，和灰请澣；衣裳绽裂，纫箴请补缀；五日则燂汤请浴，三日具沐；其间面垢、燂潘请靧；足垢，燂汤请洗。”《少仪》有云：“凡洗必盥。”甲骨文也有盥字作  ，像洗手于盘状。有  字，像人浴于盘中状。有沫字作  ，像人就皿掬水盥面状，又写作  ，汐水颊面意同。又有  ，像梳理头发意。商代贵族墓有的有铜镜、象牙梳、净耳玉勺等贵重梳妆用具随葬。另外殷墟出土头骨鉴定资料表明，当时在部分人中还有剔牙除齿间积垢的洁癖。个人清洁卫生与否，已成商代社会行为容止的视点。

上古的婚制婚俗，反映有生理或心理学方面的保健内容。“男女同姓，其生不蕃”①，近亲婚配，“则相生疾”②，早在原始血缘婚进到氏族外婚制时，人们已有所意识。大体说来，商代以前的婚制，还贯彻了大男配少女的原则。藁城台西和西安老牛坡等地商代遗址，均发现一些贵族墓葬内，墓主为壮中年男性，边上殉

① 《左传·僖公二十三年》。

② 《左传·昭公元年》。

虞夏商周，社会生活条件并无根本性的差别。当时的政治权衡、社会组织构成的存在，以及经济生产活动等，常直接落实到个人的体魄和才力，换言之，尚武尚勇，“发动而成于文，行决而便于物”①，视行止勇武有威仪而为文，其于虞夏商周基本是绳绳相继的。

传说中的上古时代的一些“圣人”，无不以勇武有为著称。《史记·五帝本纪》有云：“尧使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷，尧以为圣。”《韩非子·辞过》称：“禹之王天下也，身执耒臿以为民先，股无胈，胫不生毛。”《荀子·成相》称：“禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工，北决九河，通十二渚，疏三江，禹傅土平天下，躬亲为民行劳苦。”《博物志》有称禹作三章，曰：“强者攻，弱者守，敌者战”，也是以体质的强壮、行动的勇猛为其所赞倾。

三代之王，也大多以勇武为美誉。如《竹书纪年》称夏代“浇既多力，又善走”。称夏帝芬在位44年，“是为祖武，立三岁而东九夷来御。”《帝王世纪》谓夏王桀“力能伸钩索铁，手搏熊虎。”《墨子·明鬼下》记夏桀时，“有勇力之人，推哆大戏，生裂兕虎，指画杀人。”

甲骨文中有以“武”美称商王，如武唐、武丁、武乙、文武丁等。武唐即成汤，史称其“有功于民，勤力乃事”②，革孽有夏而成为商的开国君主。武丁一称“大京武丁”③，是商的中兴之主，《商颂》有云：“挞彼殷武，奋伐荆楚，采入其阻，裒截其所。”据说武丁在位59年，生前出入征伐，战绩赫赫，有统驭四方，经略天下之体魄和才力。另一位商王武乙，据说在位35年，生前好田猎，也是勇武过人，《殷本纪》记其曾“为偶人，谓之天神，与之博，令人为行，天神不胜，乃僇辱之；为革囊盛血，仰而射之，命曰射天。”商代末王帝辛，也是位体格强壮者，《殷本纪》称他“资辨捷疾，闻见甚敏，才力过人，手格猛兽”，《帝王世纪》形容他“能倒曳九牛，抚梁易柱”。

至如周人，《周本纪》称周之始祖“弃为儿时，屹如巨人之志”。《诗·大雅·皇矣》赞文王“诞先登于岸，密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共，王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以笃于周祜，以对于天下”。《文王有声》称“文王受命，有此武功”。《下武》赞颂武王，言其“下武维周，世有哲王”。至其伐商，能冲锋陷阵，“自射之，三发而后下车，以轻剑击之，以黄钺斩纣头”①。

周代民风，一如前代，崇尚武勇，《史记·货殖列传》记述云：“壮士在军，攻城先登，陷阵却敌，斩将搴旗，前蒙矢石，不避汤火之难。”“其在闾巷少年，攻剽椎埋，劫人作奸。”“游闲公子，饰冠剑，连车骑，亦为富贵容也。弋射渔猎，犯晨夜，冒霜雪，驰阬谷，不避猛兽之害，为得味也，博戏驰逐，斗鸡走狗，作色相矜，必争胜者，重失负也。”

虞夏商周社会的尚武尚勇，反映了人们对于体魄强壮和健康无灾以勇立于社会的追求，表明了一种积极的生命价值观。《尚书·洪范》记武王灭商后，询访殷遗臣箕子，箕子讲述虞舜举夏禹，锡禹大法九章，其中有“嚮用五福，威用六极”之言。“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”五福六极，道出了上古时代人们对生命存在价值的质朴认识和心中所虑，在人们心目中，视长寿、平安健康、有才力、能活得自在以至老是为有福；所顾虑者，是怕凶灾短命夭折，怕大病小疾缠身，怕体质羸弱低下。人们的精神状态和情绪寄系，差不多集中关注于对生的向往和对死的恐惧上，构成了当时人们尚武尚勇

① 《史记·周本纪》。

的社会心理观念的基点。

上古人们追求生命有所作为的价值观，具有积极的社会性意义，促使人们在生活实践中，进行不懈的探索，努力寻求种种能增强体魄，提高寿命的办法。

很早以前，人们已注意到，一些合理的身体活动，能减轻或避免疾患，促进人体健壮发育，延长寿命。《吕氏春秋·古乐》云：

> 昔陶唐氏之始，阴多滞伏而湛积，水道壅塞，不行其原，民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之。

《路史前纪》卷九有类似之说：

> 阴康氏之时，水渎不疏，江不行其原，阴凝而易阖，人既郁于内，腠理堛著而多重腿，得所以利其关节者，乃制为之舞，教人引舞以利道之。

讲的是上古洪水泛滥，渲泄不畅，人们困于环境狭迫缪戾，情绪郁结，疾病诱发，或筋骨萎缩，或体弱乏力，或手足肿胀，于是发明了舞蹈形式的体育保健活动，通过全身关节伸展运动，调节了精神情绪，增强了体质，减少了疾患的侵害。在商代，一些善舞者往往也长寿而享其天年。如甲骨文云：“贞呼多老舞。贞勿呼多老舞。”（《合集》16013）可见商代有一批从事舞乐者，因长年活动锻炼，故能体健病少，成为社会上年事很高的长者。《竹书纪年》有记商王武丁“命傅说视学养老”，老人的不多见，也就倍受到社会尊敬。

在早期社会，为使年轻一代掌握必要的生产劳动技能，以适应社会生活方式，往往要进行劳动力再生产的先期教育，以及培养其成为“社会人”的前期教育。原始时期的教育方式，一般都是让受教育者直接在生活或生产劳动场合进行磨练。如《虞夏书》云：“虞舜侧微，尧闻之聪明，将使嗣位，历试诸难。”《殷本纪》称“舜入于大麓，烈风雷雨不迷”，“陶河滨，河滨器皆不苦窳”，“尧乃知舜之足授天下”。这样的教育方式，后为夏商所继承。

其惟丁娩嘉；其惟庚娩，勿吉；三旬又一日甲寅娩，不嘉惟女。三旬又一日甲寅允不嘉惟女。”（《合集》14002）记商王武丁推算妇好的预产期，大致在31天内的丁、庚、甲前后8天中的那三日，结果果然在第31天的甲寅生了个女婴。临产日期能确定在如此细的时间范围内，若无“十月怀胎，一朝分娩”的妇产常识，是很难设想的。此外，甲骨文中的毓字，早期写作  ，像产子羊水流淌形，晚期写作  （《合集》38243），又增接生者持襁褓待于产妇一侧，字体结构的前后变化，间接反映了商代妇幼保健的不断改善。

原始社会至夏商两代，散积沿演而成的具有保健意义的习俗，内容相当丰富。仅就上述所举，有居住惯习方面的，有维护环境卫生的，有洒扫薰燎室堂方面的，有预防流疫的，有克服水土条件而凿井汲饮的；至如饮食保健卫生的药酒之酿、食餐具清洁洗涤、饮食的定时量食；个人卫生的盥浴梳理、净耳、剔牙等等；婚制婚俗上的排除近亲婚配的优生意识、大男配少女；以及注意起居生活的合理和性生活的节制；妇幼保健的改善等等；均无不播及于夏商社会生活的方方面面。《荀子·正名》有云：“诸夏之成俗曲期（周约）”，其中当容有无数早在夏商已约定俗成的规范社会行为方式的保健习尚，价值和意义所及，一直影响到后世，构成中华民族贡献于人类文明的重要组成部分。

二　尚武尚勇

“虞、夏以文，殷、周以武，异时各有所施”①，这是西汉历史文献中对上古社会崇尚和行为规范代变的概括。社会条件不同，崇尚风气固然有异，但人们中广泛存在的那种自发而重复出现的行为所尚，除有其社会性的一面外，还有传承性的一面，况且所谓

① 《盐铁论·大论》。

① 《淮南子·本经训》。
② 《史记·殷本纪》。
③ 《屯南》4343。

法，有一片甲骨文云：

丁酉卜，其呼以多方小子小臣。

其教戍。

亚立，其于右利。

其于左利。（《粹》1162）

戍指战斗交搏。右利、左利，似指战斗队列和阵法。别辞有“贞三伐利”、“贞八伐利”①。《牧誓》云：“不愆于四伐、五伐、六伐、七伐，乃止齐焉。”此伐当指军行的战斗队列变化状态。三伐利、八伐利当系进攻中的阵法变幻。右利、左利自当属所在队列于其阵中的对应位置。这是召集多方小子小臣进行战斗和阵法的教学训练，一则在习武，同时也寓强身的体育锻炼于其中。

在商代，田猎也是一项带有体育保健意义的活动。如一片甲骨文云：

贞中子肱疾，呼田于凡。（《合集》21565）

是记中子的胳膊有疾，叫他去凡地参加田猎，活动活动。可见当时已视田猎能舒筋活络，调节血气，已意识到田猎是一种积极的人体保健治疗法。

夏商两代的王每每好田猎，其中容或有盘游和军事操练以震慑远方的性质。如夏王“启淫溢康乐，野于饮食”②；“在帝夷羿，冒于原兽，忘其国恤，而思其麀牡”③，“淫游以佚畋”④；“夏伯杼子东征，获狐九尾”；后芒“东狩于海，获大鱼”⑤；“夏后氏孔甲田于东阳萯山”⑥。商王的田猎，甲骨文中有大量揭示，据日本松丸道雄先生对有关田猎日期的综合统计，武丁时无定期，祖庚祖甲时一般定在十干日的乙、戊、辛三天中进行，廩辛至文武丁时

① 分见《安明》233、234。
② 《墨子·非乐上》。
③ 《左传·襄公四年》。
④ 《楚辞·离骚》。
⑤ 《竹书纪年》。
⑥ 《吕氏春秋·音初》。

《夏书》有云：“明试以功。”①《商书》逸篇《说命》有云：“念终始典于学”，“道积于厥躬。”无不重视直接参与生活和生产实践为育人之要途。当时还出现了专门的教学场所，《孟子·滕文公上》云：“夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之。”甲骨文有“大学”（《屯南》60）一名，是商代贵族子息就学所在，也即后世学校的雏型。

当时的教育子息，除让其在具体场合习礼观政外（参见本书五章五节），学舞习武，强壮体魄，也是重要内容。《尚书·尧典》云：“帝曰：夔，命汝典乐，教胄子。”《周礼·春官·大司乐》云：“以乐舞教国子。”胄子和国子，皆指就学的贵族子弟，一称成童，《礼记·内则》有云：“成童舞象，学射、御，”孔颖达疏云：“成童谓十五以上，舞象谓武舞也。”甲骨文中有辞云：“丁酉卜．今旦万，其学”（《屯南》662），谓清旦之时学万舞。万舞也是武舞之一，《诗·邶风·简兮》云：“公庭万舞，有力如虎”，是知万舞是一种力量外露型武舞。另据一辞云：“多万……入教若”（《英》1999），知执教者有专门的一批舞乐师兼任．称作“多万”。清旦学万舞，意味着这种就学，具有壮筋强魄的体育保健锻炼的意义，显然与尚武尚勇的社会观念分不开。

学舞习武以锻炼体魄，源起甚早。《轩辕黄帝传》云：“黄帝令作蹴鞠之戏，以练武士。”《史记·五帝本纪》谓黄帝“教熊罴貔貅貙虎，以与炎帝战于阪泉之野。”其武舞，或以腾挪跳跃和灵活转变的步态身姿为要征，重在适应实战需要。至商代，习武仍是贵族子弟的必修课。习武内容，除学习武舞外，还习骑战术，甲骨文有云：

王其教，不遘雨。（《合集》12570）

王弜教马，亡疾。（《合集》13705）

取晴天无雨，商王亲自教以骑马或驭车马术。另外还教搏斗及阵

① 《左传·僖公二十七年》引。

大体以乙、戊、辛、壬四天中进行为多，帝乙帝辛时则大多放在乙、丁、戊、辛、壬五天中田猎①。实际上这意味着一旬之内可举行三次田猎活动。如廩辛至文武丁时是乙、戊两次单日和辛壬一次双连日田猎，每次田猎后有两天的间休，似与恢复体力相关。又如帝乙帝辛时是乙一次单日和丁戊、辛壬两次双连日田猎，单日的一次后有一天间休日，双连日的两次，后均有两天间休日。田猎日期安排的固定化，很可能出于佚劳有度的考虑，似当时已注意劳逸结合。

上古时代尚武尚勇的社会风气和行为观念，促发人们为获得强壮体魄，相继找到了形形色色的体育保健法，以及对子息的“历试诸难”教育法。生命在于运动的意识，早在夏商社会人们当已有所认识。

① 松丸道雄：《殷墟卜辞中の田猎地について》，《东洋文化研究所纪要》第31册，1963年，70页。

第八章　宗教信仰

宗教信仰属于社会意识范畴，是社会存在的反映，乃社会发展到一定阶段的产物。夏商宗教信仰上的礼俗，指穿插渗透在人们生活中的具有人为宗教信仰性质的事象，在社会心理上，表现为影响人们精神生活的某种力量，在社会行为上已逐渐演化为各种相应的礼仪制度。它们与原始思维形态中那类自发宗教信仰形式，有着明显的传承和变异关系，它们有别于经济的俗尚，也不能纯粹纳范于社会的成俗，但却是支配夏商人们物质生活和精神生活的重要因素。

第一节　夏商宗教的分野

原始先民对大自然的客观物质世界及人类本身缺乏认识，相信“万物有灵”，出于依赖和畏惧心理，乃有多神崇拜形式，由此产生了原始自发宗教信仰。

原始宗教的信仰对象极为广泛，但其分野不外乎为自然崇拜和鬼魂崇拜两大类。前者有出于对日、月、星、云、风、雨、旱、雷、虹、雪等等的天象或气象崇拜，有对山川土石等等的地神崇拜，有对飞禽走兽鱼虫动物和植物的崇拜，各神基本持有各自独立的神性。后者无非本之人类对自身构造或梦境、生死的思维探索，其反映的人鬼关系，又每构成社会关系的缩影。

但至夏商时代，早先的信仰系统已趋规范化和制度化。

《尚书·尧典》记虞舜“禋于六宗”，贾逵注云：“天宗三：日、月、星也；地宗三：河、海、岱也。”分野规范明简。夏商自然神中，又细分出天象、气象或气候神，属之天神，与地上的四方神、地祇动植物神相对应。鬼魂崇拜重在祖先崇拜。神域领域有一定的领属关系。与此同时，与王权的建立和强化相对应，社会生活中逐渐产生了一个比原有诸神更强有力的大神，即超自然色彩的上帝崇拜。

上帝崇拜的出现，是原始自发宗教向早期人为宗教过渡的分水岭，也是社会形态变革和人间关系在宗教领域的反映。《楚辞·天问》有云：“帝降夷羿，革孽夏民。”《尚书·汤誓》有云：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”《墨子·非乐上》引“汤之官刑”有云：“上帝弗常，九有以亡，上帝不顺，降之百祥。”九有犹文献恒称的夏代地理的九州。似上帝观念的产生，起自夏代，而深化于商代。

商代上帝的神性，有较大权威，为管理下国和自然的主宰，具有超自然的色彩。《汤诰》有云：“惟皇上帝降衷于下民。”《商颂·玄鸟》云：“古帝命武汤，正域彼四方。”《尚书·盘庚下》云：“肆上帝将复我高祖之德，乱（治）越我家。”显然当时的这位上帝，其神性作用范围遍及整个国家的下民，已打破了地域界线，有全民性的一面，但却又被商统治者巧妙利用，与商族持有特殊关系，成为商王朝统治阶级政权利益的直接保护神。

甲骨文中反映的上帝权能，陈梦家先生曾系统归纳为十六个方面：

（1）令雨；（2）令风；（3）令𣎴；（即云霞之气）；（4）降艰；（5）降祸；（6）降𡆥；（7）降食；（8）降若（顺、祥）；（9）帝若（允诺）；（10）授佑；（11）授年害年；（12）帝咎王；（13）帝佐王；（14）帝与邑；（15）官（忧）；（16）帝令。大致可分为善义与恶义两类，其所管事项有年成、战争、作邑、王之行动，其权

威或命令所及对象有天时、王、邑等①。

朱天顺先生指出，这十六个方面其实可统之为两大内容，一是上帝支配气象上的现象，以影响人间祸福，基本上综合了原先人们所信奉的日、月、风、雨、云、雷等天上诸神对以农业为主的人类社会生活的影响力，并归于一个抽象的意志的作用。二是上帝具有支配社会现象和支配社会统治者的神性。这表明，商代的上帝崇拜，本质上是原先所崇拜的自然神和社会神的综合、抽象和升华。同时也反映着商族战胜他族，兼并统治他族的社会现实。但应指出，商代上帝的神性，主要是满足人们提出的具体要求，人们还没有把它当做主动支配社会命运的中心力量来崇拜，跟社会道德、政治制度的结合还不多、不突出，因此只是较初期阶段的产物②。

夏商以来所形成的超自然神上帝、天地神祇、祖先神的三大板块式信仰系统，承前启后，成为中国古代固有宗教观念的发展模式。《国语·周语中》云：“昔我先王之有天下也，……以供上帝山川百神之祀。”《礼记·祭义》云：“唯圣人为能飨帝”，“事天地山川社稷先古（先古即先祖）。”在这一信仰系统中，上帝始终只是消极、被动的祈求对象，并且只有贵族统治者握有这方面的祭祀权，早先上帝崇拜中那部分带有支配全民生活的神性，也因古代王权的逐渐强化而未能充分展开，仅变为威临下民而“克昌厥后”③，确保最高统治集团阶级利益的精神支柱，这点与西方基督教的全民性上帝崇拜，是截然不同的。

在这一信仰系统中，天地神祇也并非所有人都能致祭祈求，甚至连不同的贵族集团，祭祀权的与否，也要据其兴衰存亡而定。《礼记·祭法》有一段文字，对此作了揭示，其云：

燔柴于泰坛，祭天也。瘗埋于泰折，祭地也，用驲牲。埋

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年，562～571页。
② 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982年，255～259页。
③ 《诗·周颂·雍》。

少牢于泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎坛，祭四方也。山林川谷丘陵能出云、为风雨、见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。诸侯在其地，则祭之，亡其地，则不祭。

所谓“有天下者祭百神”，意味着强大王朝对四外的兼并征服，原所在地人们崇拜的神，有可能纳入王朝的祭祀系统，成为下属神之一。这种宗教领域的兼容性，与统治者收取民心的精神羁縻的现实政治目的是一致的。“诸侯亡其地，则不祭”，当然是失去了其神，失去了祭祀权，无疑也就丧失了其存立之本的民人。显然它原本是一套发于宗族或家族，上达国家的信仰系统，演成社会的伦理和礼制，统治者正可利用来整合政治等级秩序和社会行为规范。故在这一信仰系统中，神权也即统治权，是王权政治的组成部分，该一批天地神祇祭祀权的归属，是完全随着政治结构的再组合而游移的。

除此之外，这一信仰系统还显示出重视功利的取舍淘汰原则。如《祭法》有云：

夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。……及夫日月星辰，民所瞻仰也。山林川谷丘陵，民所取财用也。非此族（类）也，不在祀典。

这样，凡有功烈者可得上升为神格而受祭，一些传说中的英雄人物，包括尧舜禹汤文武，不管其是否出于本族本国先人，都能纳入这一信仰系统，一些天地神祇，也因为民瞻仰，为民取财用，而列在祀典。

以功利标准列众神、备祭祀，则一些原本为土著族落崇拜的强神，可得纳入王朝祀典，而为王权政治强化发挥作用，但也可能被贬低或抛弃。即使已在祀典的神格，也会因其影响力的衰退，或其他政治的社会的原因，逐渐被淘汰。“道而得神”，“神飨而民

等，大多出自动植物、山川河岳或建筑、器物崇拜，恐怕不少并非商人固有信仰中的神，有的当原属其他雄族的强神，其融入商王朝祀典，有臣服或盟结各地雄族，委其诚心的功利作用。武丁之所以能“复兴殷道”，一改“比九世乱，诸侯莫朝”① 的败政局面，实现“邦畿千里，维民所止”的宏图，其利用宗教“率民以事神”，不能不说是重要的成功因素之一。

武丁之后，商代王权相对稳定，先王先妣神的致祭大盛，并日趋规范化，而早先带有自然神属性的诸神，几乎汰去十之八九。其中保留下的高祖亥，或称作高祖王𡆥（《合集》30447），亥字增一鸟形，与《山海经·大荒东经》说的“有人曰王亥，两手操鸟”的神话传说相合，似有强调“天命玄鸟，降而生商”的内涵。另据《史记·殷本纪》云：“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，……见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”《吕氏春秋·音初》也云：“有娀氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓，帝令燕往视之，鸣若谣隘，二女爱而争博之，复以玉筐，少选，发而视之，燕遗二卵北飞，”高诱注：“帝，天也，天令燕降卵于有娀氏女，吞之生契。”或将此类传说视为商族崇拜玄鸟图腾的证据，其实很难说。图腾崇拜是一种原始宗教信仰，表现有四方面的特征，一是被当作图腾崇拜的自然对象遍及该物类的全体，而非个别个体；二是视该崇拜对象即本族的血缘祖先，构成本族的保护神；三是该崇拜对象即其族的名称或标记；四是禁杀禁食该物类②。而在这类传说中似乎颇难看出原始图腾崇拜的四大特征。事实上商代包括夏代，均去原始社会已远，商族或夏族的图腾崇拜对象为何物，文献或考古材料均不足征。这种在远祖的神名上附以鸟形，似出于对自然物和自然力进行人格化的描绘，及对远古感生传说的思考，盖本之民间观象知候，以春日玄鸟至而“会男女”的俗信事象，导

① 《史论·殷本纪》。
② 参见朱天顺：《中国古代宗教初探》，111～112页。

全守卫制度的完善相应的。

统观之，夏商宗教的分野，主要有上帝、天地间自然神祇和祖先神三大信仰系统。上帝具有超自然神色彩，不是天神，而是自然社会神的综合、抽象和升华，乃属社会形态变革在宗教领域的反映，起有神化王权的精神和政治作用，唯上帝的神格尚未上升为中心神或至上神，仅仅为维护统治集团上层具体利益而显其权威。自然神包括部分传说中遗留下的所谓高祖远公神，与经济生活或土地结合的神性极为显明，其中有承自原始信仰中诸神，也有来之各地族落崇拜的强神。基于当时政治制度的规立和国家疆土观念的拓开，宗教表现出很大的兼容性和功利性特征，兼容在于委结各地雄族，使之归附，重功利乃有诸神的取纳与淘汰。要言之，夏商时代的宗教，是以社会物质生活、精神生活和王权政治为其服务目的的。

第二节　自然神祭礼

一　日神崇拜

（一）原始日神信仰

“日出东方，而入于西极，万物莫不比方”①，日对人类生活和生产实践有至关紧要的影响力，古往今来，是为恒率。世界各地古老民族，受认识观念限约，几乎普遍有过日神崇拜，中国也不例外。夏商宗教中，即有传承自原始时期的日神信仰。

中国古代文献所载日神的神话传说甚多，综而观之，可分两大系统。一种是“阳乌”说。如《山海经·大荒东经》云：

汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。

《楚辞·天问》云：

① 《庄子·田子方》。

听，民神无怨”①，“得神以兴”②，大致是古代国家政治兴盛和开拓景况在宗教领域的反映，至其时过境迁，王权稳固或衰退，多神信仰都有可能发生淘汰的转变。

《越绝书》卷三记有一则夏代开国初期的传说，其云：“夏启献牺于益。启者，禹之子。益与禹臣于舜，舜传之禹，荐益而封之百里。禹崩启立，晓知王事，达于君臣之义。益死之后，启岁善牺牲以祠之。经曰：夏启善牺于益。此之谓也。”但在夏史传说中，禹死益代，启又谋夺益位，文献多见。如《天问》云：“启代益作后。”《韩非子·外储说右下》云：“古者禹死，将传天下于益，启之人因相攻益而立启。”《战国策·燕策一》云：“启与支党攻益而夺之天下。”启夺益位，而益又被列入夏初祀典，大概意在控制益的“封之百里”之地。

《越绝书》又记有一则商初汤献牛荆之伯的传说，其云：“之伯者，荆州之君也。汤行仁义，敬鬼神，天下皆一心归之。当是时，荆伯未从也，汤于是乃饰牺牛以事。荆伯乃愧然曰：失事圣人礼。乃委其诚心。”说的是商王成汤利用宗教对荆伯进行政治羁縻，使之归附。

商代武丁时，“商邑翼翼，四方之极”③，号称“邦畿千里，维民所止”④。当此之际，“殷人尊神，率民以事神”⑤，王朝频频举行内祭外祭，众神祁祁。就诸神神格言，除超自然神上帝和其他天上诸神如日、月、星及众气象神外，占大宗者是先祖先王神。还有少数远公神，如高祖夔、高祖亥、季、王恒、王吴、河等，但其显示的神性，实与自然神无大异。另又有一些神名，如龟示、牛示、它示、雍示、川示、西示、酮示、[illegible]示、兕、蚰、楓、土、岳

① 《国语·周语上》。
② 《左传·庄公三十二年》。
③ 《诗·商颂·殷武》。
④ 《诗·商颂·玄鸟》。
⑤ 《礼记·表记》。

之以新的时代内涵，反映着商人思维认识中，对本族远祖神力的强化，使其既具有社会神的职能，又神化商族在宗教领域的优越地位，用来维护以商族为主体的国家政治制度的权威性。这与当时重先王先妣神的信仰观念，是紧相呼应的。

武丁之后诸神的淘汰与取留，无不与讲究实际功利相关。如武丁时的“龟示”（《合集》18597），在三四期甲骨文有称“龟二大示”（《屯南》935）、“鼉示”（《合集》32033），恐与商代一贯的龟卜制度有关。又如武丁时出自建筑崇拜的“雍示”（《合集》14909），被汰去，有“门示”（《合集》34126）另出，恐与门塾守卫制度的进一步健全不无关系。门卫之制早在夏代已产生，《吕氏春秋·音初》记夏后氏孔甲“入于民室，主人方乳，……后乃取其子以归，……子长成人，幕动坼橑，斧斫斩其足，遂为守门者。”刖者守门，上古习见，1989年山西闻喜出土一西周青铜六轮小车，车厢前门旁即铸一断左足拄杖人，扶其门闩①。《韩非子·外储说左下》云：“刖人足，所跰者守门。”《周礼·秋官·掌戮》云：“刖者使守囿”，此囿指苑囿之门。利用刖足者守门，商代也有之。1971年殷墟后岗发现的一座三期贵族墓，二层台上殉一生前被刖去一足的守者，随带着青铜兵器戈②。以刖者守墓圹，当是刖者守门现象的衍生。三四期甲骨文有云：“宾门于彡”（《合集》30282）、“彝在庭，在叡门旡”（同上30286）、“其工丁宗门惟咸协”（《屯南》737），等等，是记在诸门的行祭。《国语·周语中》有云：“门尹除门”，是谓扫除门庭之祭。《淮南子·齐俗训》称“殷人之礼，祀门”。《礼记·丧服大记》有云：“巫止于门外，君释菜，”郑氏注：“巫主辟凶邪也，释菜礼门神也。”甲骨文言“门示若”，殆冀望得到门神主的祐护而安宅弥凶邪也。然则这一时期商人从建筑崇拜信仰中细立“门示”，正与祀门求祥和门塾安

① 见《中国文物精华（1990）》，图版52。
② 《1971年安阳后岗发掘简报》，《考古》1972年3期。

载于乌”，但其中的演变轨迹却是清楚的，正如日本出石诚彦曾指出的，这类神话传说中均包括有日出、运行、日没三要素①，都是出于对太阳周日视运动的幻想观念。

所谓“日中有乌”，是这一神话传说系统的后阶段特色。日本山本清一曾以其肉眼看到过太阳黑子的事实，推测这可能是中国古人看到日中有黑子现象的联想②。据《春秋元命苞》云：“阳数起于一，成于三，故日中有三足乌。”恐怕秦汉时代的天文学观察和阴阳思想，促发了“日载于乌”向“日中有乌”神话的转变。“阳乌”说后来似又吸收了南方民族创世神话传说的内容，产生出伏羲女娲人首蛇身，各手执三足乌太阳或有蟾蜍之月的男女日月神故事，有关题材，在两汉至魏晋南北朝的画像石和帛画每多勾绘。

原始日神信仰中，还有一种“十日”的神话传说。如《山海经·海外东经》云：

汤谷上有扶桑，十日所浴，……有大木，九日居下枝，一日居上枝。

《大荒南经》云：

羲和者，帝俊之妻，生十日。

《楚辞·招魂》云：

十日代出，流金铄石些。

《竹书纪年》云：

胤甲居于河西，天有妖孽，十日并出。

《海外西经》云：

女丑之尸，生而十日炙杀之。

《吕氏春秋·求人》云：

十日出而焦火不息。

① 出石诚彦：《尧典に見ゆる羲和の由来について》，《支那神话传说の研究》，中央公论社，1943年，590～591页。

② 山本清一：《天文と人生》，155～158页。

羿焉彃日，乌焉解羽。

《淮南子·说林训》云：

乌力胜日而服于雄，月照天下，蚀于詹诸。

《淮南子·精神训》云：

日中有踆乌，而月中有蟾蜍。

《艺文类聚》引刘向《五经通义》云：

日中有三足乌，月中有兔与蟾蜍。

这一神话传说系统显然包括了“日载于乌”和“日中有乌”两个不同成分。“日载于乌”的原始性似较浓厚些，反映了先民对日出日落的想象力，与世界其他民族的太阳崇拜有类似之点。如古埃及有太阳鸟之说①，叙利亚有鸟负日之说②。而中国则以现实生活中的乌鸦为幻想依据。大汶口或良渚文化玉器上即有鸟日母题的刻纹。英国学者艾兰新近注意到河南庙底沟出土仰韶文化陶片上有三足鸟形象，认为三表示阳数，跟太阳神话有关③。这就把“日载于乌”的神话传说系统追溯得更早。大概自夏商之际发明车后，太阳运行后又被“羲和御日”来代替。如《楚辞·离骚》云：

吾令羲和弭节兮。（王逸注：羲和，日御也。洪兴祖补注：日乘车驾以六龙，羲和御之。）

《太平御览》卷三引《淮南子·天文训》云：

日出于旸谷，浴于咸池，……至于悲泉，爰止羲和，爰息六螭，是谓悬车。（今本作“爰止其女，爰息其马”。）

《山海经·大荒南经》云：

东南海之外，甘水之间，有羲和之国，有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。（郭璞注：羲和，盖天地始生主日月者也。）

这里，人格神的羲和驾马车或龙车御日，改编了原先朴素的“日

① Cambridge Ancient History, Vol. I, P. 330.

② S. H. Langdon: “The Mythology of All Races”. Vol. V, P. 61.

③ 艾兰著、汪涛译：《龟之迷——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》，四川人民出版社，1992年，22～23页。

绘有反映原始先民观察天文现象的太阳纹、日珥、月相变化纹以及星象纹，其中两件缽肩部或腹部残片所绘太阳纹，复原可知均为一周十二个太阳，恰与一年十二个月的历法概念相合①。山东大汶口文化遗址陶器刻划符号中有两形多见，一为云气上托一日形，与甲骨文旦字接近，一为日傍于五山之巅，似可隶写为昌②，两形当与本地先民观察日出与日落天象有关。

值得注意者，河南东部杞县鹿台岗龙山遗址发现一组祭祀遗存，外室呈方形，内为一直径约5米的圆室，圆室有两条直角相交的十字形纯净黄土带，与太阳经纬方向一致；附近又有一组祭坛，中间是一个直径约1.5米的大圆土墩，10个直径半米的小圆土墩均匀环其周围③。这一考古发现，似可把“十日”信仰观念上推到龙山时期，它乃本之原始天文观察，并以先民固有的心理状态对此自然物象进行神话的构思，当十的数字观念约定俗成，也就相应为“十日代出”提供了神话素材。两组建筑遗存似与当时基于“十日”信仰的揆日度影祭祀相关。

中国远古的日神信仰，其实表现有许多不同的内容，如“十日”神话系统，即有“十日代出”和“十日并出”。前者与“阳乌”神话的关系最为密切，日神的神性统以善神面目出现，为所谓帝俊的部族所崇拜，大概该部族主要活动于东南部凉爽地区，常受太阳的恩惠而少受其苦，这种自然条件正构成其日神崇拜的客观基础。

后者“十日并出”，不见于现实生活，有厌恶太阳的焦火不息而给人们生活带来的灾难之泛想，太阳被视为恶神或敌对之神。从十日并出为害于河西，以及陶唐氏尧命羿射日的神话传说

① 郑州市博物馆发掘组：《谈谈郑州大河村遗址出土的彩陶上的天文图象》，《河南文博通讯》1978年1期。

② 《大汶口》，118页。

③ 《鹿台岗段岗遗址发掘喜获硕果》，《中国文物报》1991年1月13日。又见《中国考古学年鉴（1991）》，218页。

《淮南子·本经》云：

逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。……尧乃使羿……上射十日。（高诱注：十日并出，羿射去九。）

这一神话传说系统中也包括两个不同成分，即“十日代出”和“十日并出”。中国学者都指出，十日传说的产生必在数字观念已进展于十而后可能，似从商代的十干记日法中产生①。但日本藤田丰八则认为，古印度婆罗门教的“十二日迭出，烧尽大地”，与中国“十日并出”、“焦火不息”很相似，中国的“十日”神话可能来自印度②。

今按，“十日”神话传说中的“十日代出”，与中国远古“阳乌”信仰的“一日方至，一日方出，皆载于乌”有内在联系，皆出于对太阳朝升晚落循环现象的原始思维艺术化，其中“十日代出”又掺入了十的数字观念。十的数字观念在中国产生相当早，各地新石器时代遗址出土器物刻划符号中，即有一些代表数目意义的构形，有的几与甲骨文五、十写法类似③。中国古代的数字观念大致本之人身，如商代以前一尺的长度，就是取人手一拃的距离（见本书七章一节之二），十的数字观念殆亦受人手十指之启示。《礼记·大学》有云：“十目所视，十手所指。”“十日”神话传说在中国自有其相应的生成条件，来之印度的说法是很难成立的。况且“十日”神话的构成要素，与中国原始时期一贯的朴素天文学观察始终是相辅相成的。

河南郑州大河村遗址出有距今约5000年前的仰韶晚期彩陶，

① 参见郭沫若：《释干支》，《甲骨文字研究》，大东书局，1931年。管东贵：《中国古代十日神话之研究》，《中央研究院历史语言研究所集刊》33本，1962年。郑文光：《从我国古代神话探索天文学的起源》，《历史研究》1976年4期。

② 藤田丰八：《中国南海古代交通丛考》（中译本），商务印书馆，1936年，503页。

③ Cheung Kwong-Yue: Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters, The Origins of Chinese Civilization, University of California Press, 1983, P. 323～373.

看，这一信仰系统似产生于西部地区，当地的干旱和炎热之苦，客观上促使活动于这一带的原始部族产生了诸如此类的日神信仰①。

总之，中国古代神话传说中反映的日神神性，包含有丰富的精神生活和社会生活内容，因地区不同，自然气候条件不同，先民基于天象观察和思维构想出的日神信仰，自然而然有截然不同之处。总的说来，原始时期东方和南方地区的氏部族，一般是把太阳视为善神加以崇拜，相反在黄河中上游中西部地区，日神通常是人们心目中的恶神。

（二）夏商日神的神性

世界各地古老民族崇拜的日神，其神性各具特色。古希腊罗马的太阳神，称做阿波罗（Apollon），是位人格神，据说是最高主宰宙斯（Zeus；罗马称做朱庇特，Jupiter）的儿子，阿波罗的权能极大，传告宙斯的神旨，主管光明、青春、音乐、诗乐、畜牧、医药等，人们可以祈求阿波罗预示祸福，消除罪孽。古埃及的日神称做瑞（Re），也是位人格神，为国家的主神，被视成王朝的守护神。印度的太阳神称做亚格尼（Agnu），也是人格神，尊为最高神，是位光明之神②。

中国夏商时代的日神崇拜，已是远古残遗信仰之一，属于多神信仰中的一位，其神格与世界其他民族信奉的太阳神，有极大的不同处，既没有上升为主神或最高神，人化成分也极为有限，表现出的人性几乎难见，日神的形象似乎也未能作过再创，大概始终停留在“以日为神”的单纯“拜物信仰”阶段，日神的权能也不见得很大。

夏商两代之间，日神信仰又表现有内在的差别。夏人心目中的日神，基本承自中原中西部地区原始信仰余绪，以恶神相视。如

① 参见朱天顺：《中国古代宗教初探》，9～12页。

② 参见林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆，1934年。中原与芮九郎：《西南亚细亚文化史》，同，1936年。任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年。

《左传·昭公十七年》引《夏书》云：

辰不集于房，瞽奏鼓，嗇夫驰，庶人走。（杜预注：逸书也。集，安也。房，舍也。日月不安于舍则食。）

说的是天象惑乱，发生日食，夏众惊慌失措，以为大灾降临，瞽吏击鼓，嗇夫庶民到处奔走以避危难。可见日神的神性是与降灾恐吓下民联系在一起的。又如《竹书纪年》云：

胤甲居于河西，天有妖孽，十日并出，其年胤甲陟。

这里又将太阳的炎焰暴照与“十日并出”神话相系，视为有妖孽，预示着夏王胤甲的死亡。又如《墨子·非攻下》云：

至乎夏王桀，天有辟命，日月不时，寒暑杂至，五谷焦死。

《帝王世纪》云：

桀淫乱，灾异并见，雨日斗射。

似夏代人们的信仰观念中，日神又能频起灾异，导致阴阳错乱，气候失调，四时不序，干旱或水潦连连，五谷不收。《左传·昭公元年》有云：“日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之。”人们对于这位日神的恶作剧，也是无可奈何，但还得致祭以讨好。大概夏人亦如此，犹日食发生，有瞽吏击鼓祀日之祭。总之，夏人心目中的日神，乃是位恶神。

商代人崇拜的日神，神性善恶兼具，似为一位中性神，应是原始时期东方地区善性日神和西部地区恶性日神两大信仰系统的汇合型，意味着商王朝已较妥善处理了东西族落集团间的敌对关系，促进了东西文化的融合，诚如《商颂·长发》所云：“不竞不絿，不刚不柔，敷政优优，百禄是遒。”

甲骨文所见，商代人视太阳的非常态现象，为日神预示祸福或灾祥。如：

癸巳卜，争，贞日若兹敏，惟年祸。三月。（《通》448）

郭沫若读敏为晦。英国金璋认为，日敏是日月运行中的现象①。据别辞有云：“若兹不雨，惟年祸”（《续》4·9·2），敏与雨一样，当也指气象变化，日敏或指天风气混而太阳昏晦不明现象。这是把日敏变化视为年成有灾的预告。又如：

癸巳卜，今其有祸，甲午晕。（《合集》13049）

……晕既伐牛……（《合集》13404）

严一萍谓晕为日晕之象，引卢景贵高等著《天文学》第十五章论日晕条为说：“日全食既时，太阳周围白光四射，内圈尤明，与日珥之红色相辉 映，倍觉美丽，其光带与日同心，非与月同心，则知非出于月，故谓其现象曰日晕。”② 日晕变化也被当时人们看做有祸的警示，出现这一现象后，还举行了击杀牛牲的祭祀。

另外，商代人还有把冬春之际的风，视为日神的作害，如：

癸卯卜，行，贞风，日惟害，在正月。（《合集》24369）

有时还把天鸣现象视为日神所发，如。

……小求……鸣日求……（《安明》1741）

许进雄先生说，鸣日或是天象之一，恐怕是打雷或打雷之舞。今按《晋书·天文志》记元帝太兴二年（319年）八月戊戌，“天鸣东南，有声如风水相薄。”疑此鸣日是天鸣，或因发自日边，故谓之鸣日。出于恐惧感，乃有小规模的“求”祭，唯“求”祭的神格不明。

不过，商人心目中的日神，除了能预示灾警外，也能降祥。如甲骨文云：

惟日羊，有大雨。（《合集》30022）

据它辞有云：“今其夕□不羊”（《安明》1311），许进雄先生谓不

① L. C. Hopkins：Sunlight and Moonshine，The Journal of the Royal Society of Arts. 1942.

② 严一萍：《殷商天文志》，《中国文字》新2期，台北艺文印书馆，1980年。

羊即不祥。羊与不羊对文，可读如祥。大概天久旱不雨，乃把有大雨视为日神喜降其祥。

商代日神信仰中有善恶兼具的双重神性，这在下面一组卜辞中也有明显反映：

癸酉贞，日月有食，惟若。

癸酉贞，日月有食，非若。（《簠天》1）

癸酉贞，日月有食，惟若。

癸酉贞，日月有食，非若。（《合集》33694）

癸酉贞，日月□食，〔告于〕上甲。（《合集》33695）

〔癸〕酉〔贞〕，日月□食……（《屯南》379）

〔癸〕酉〔贞〕，非〔祸惟〕若。（《屯南》3646）

日月有食，董作宾先生以为是日食及月食之迭见现象①；陈邦怀先生认为指日月交食②。惟若与非若对贞，可见商人思维中，显然视这种天象可能会给人间带来灾殃，但也可能是示意平安顺利。与上述夏人视日食为灾异降临，无疑中和得多。

日神的中性神格还反映于下列日象变化场合：

〔辛〕巳〔贞〕，日戠在西，祸。（《合集》33704）

辛巳贞，日有戠，其告于父丁。（《合集》33710）

庚辰贞，日有戠，非祸惟若。

庚辰贞，日戠，其告于河。

庚辰贞，〔日有戠，其告于〕岳。

庚辰贞，日有戠，其告于父丁，用牛九。在㚔。（《合集》33698）

日戠或日有戠，严一萍以为记日之变色，戠为赤色黄色③。胡厚宣

① 董作宾：《殷历谱》下册，《交食谱·日谱》一，中央研究院历史语言研究所，1945年。

② 陈邦怀：《卜辞日月有食解》，《天津社会科学》1981年1期。

③ 见前引严一萍文。

惟时羲和，颠覆厥德，沈乱于酒，畔官离次，俶扰天纪，遐弃厥司，乃季秋月朔，辰弗集于房，瞽奏鼓，嗇夫驰，庶人走。羲和尸厥官，罔闻知，昏迷于天象，以干先王之诛。

记夏代胤甲时天象惑乱，发生日食，而世掌天文的羲和贪酒失职，未能预知，被处以诛刑。旧注描绘其日食时的祭礼说："日有食之礼，有救日之法，于是瞽人乐官进鼓而击之，嗇夫驰聘而取币以礼天神，庶人奔走供救日食之百役。"今案，所谓取币供役以礼天神，乃后起之礼，嗇夫驰，庶人走，不如理解为日食发生时夏众惊慌失措四处奔走之状。但"瞽奏鼓"当是日食祭礼的原初形态，并为后世所传承。如《春秋·庄公二十五年》有云："六月辛未朔，日有食之，鼓，用牲于社。"《谷梁传》又进而将这种祭礼加以等级规范化，有所谓"天子救日，置五麾，陈五兵五鼓；诸侯置三麾，三鼓三兵；大夫击门；士击柝；言充其阳也。"总之，这一祭礼中的击器伐鼓"声闻于上"，是为原始成分。

甲骨文有记"日月有食"。董作宾先生认为，言食者，"殆犹存神话之背景。民间传说则以日月食皆为天狗所食，故必鸣金击鼓以营救之，此义殷人似已知之。卜辞中有御祭天犬之文，天犬疑即后世民间流传可以吞食日月之天狗，祭之所以祈免日月之灾欤？《周礼·秋官·庭氏》有救日之弓、救月之矢、太阴之弓、枉矢之名，皆日月食所用之弓矢也。又《地官·鼓人》：救日月则诏王鼓。弓矢以射之，鼓以震惊之，则古人果即以为食之者天犬乎。"① 甲骨文中有"其将王鼓"（《屯南》441）、"其震鼓"（同236）等辞。又有"贞昃入，王有匚于之，亦鼓"（《合集》14932）、"惟五鼓……上帝若王……有祐"（同上30388），知商代固有震鼓"声闻于上"的祭礼。

夏商另一类祭祀日神之礼，是以礼拜出日入日为特殊内容。

① 董作宾：《殷历谱》下卷三，《交食谱》。

先生读戠为埴或炽，指赤红色①。今据别辞有云：

壬寅贞，月有戠，王不于一人祸。

壬寅贞，月有戠，其又土燎大牢，兹用。（《屯南726》）

戠也适用于月象，知"变色说"是可信的。另据《晋书·天文志》记永和八年（352年），凉州地区曾出现"日暴赤如火，五日乃止"的天象。甲骨文记日戠，也有"在西"或在某地的具体方位地望，可能也指"日暴赤如火"的天象。不论发生日戠，抑或月戠，祸与非祸惟若也均各占其半，而并非一味恐惧。

显而易见，夏商两代的日神信仰，相同之处是均视日神为自然界的天神之一，具有变幻天象、致旱降雨刮风鸣雷等神力。不同之处是夏代日神是位恶神，商代日神是位善恶兼具的中性神，其善义的成分似又多于恶义，灾祸的一面一般总是以间接的太阳变化现象，先期预示或告警人间，让人间有所戒鉴或防范。值得注意者，发生于这类场合下的商人防范措施，大多是通过向河、岳、土等自然神或上甲、父丁等祖先神祈告，以求平安，而不直接与日神发生关系。这可能因日神在浩浩空间，与下界有隔，亦需中介神为媒介，进行"协于上下"、"绝天地通"的沟通。但也可能出自"尊祖王以配天神"的王权政治意识，有再构人神世界生活秩序的成分。

（三）日神的祭礼

夏商时代祭祀日神之礼，约略有两类，一类是在日食等变化现象发生的非常时际举行，另一类与观察太阳运行以"敬授人时"的祭礼相关。

日食时的祭礼，可参见《夏书·胤征》记下的一则古老传说，其云：

① 胡厚宣：《重论"余一人"问题》，《四川大学学报丛刊》第10辑，《古文字研究论文集》，1982年。

片三期卜骨上记有下列一组祭日卜辞：

王其观日出，其截于日，劉。

另祀。

另劉。

其渭，王其焚。

其（沉）。

劉，其五牢。

其十牢。吉。（《屯南》2232）

"观日出"和"截于日"，前者是具体物象，后者是概念抽象化的受祭格。截有治义，如《诗·大雅·常武》："截彼淮浦"，毛传："截，治也。"商王观察日出而治祭日神，有认识自然现象和辨识太阳视运动规律的内在内容，其治祭自有揆日测度天象标准的祭礼意义。在举行的祭礼中，还施行了劉杀牛牲、祀祝、焚烧、沉玉于河等一系列祭仪。值得注意者，此次观日出的祭地是在渭地，与《尧典》说的"宅嵎夷曰旸谷，寅宾出日"，全相密合，绝非偶然。其地可能在山东，《尚书·禹贡》有云："海岱惟青川，嵎夷既略。"《说文》云："堣夷在冀州阳谷，立春日，日值之而出。"大概这一祀日祭地的选定，起自夏代，商人承之，有"顺时觐土"的特殊地望标位。世界民族中祀日之地的选定，也可见到这类现象。如秘鲁古印加帝国的萨克萨瓦曼祀日祭地，利于观日，当时逢6月24日（南半球冬至日）在此祭太阳，祭时四方点圣火①。日本祭太阳重视东西轴，或以二至的日影来定祭地，如高安山既是夏至日出山顶的场所，又是冬至太阳沉于海的观察地②。说明世界民族在各自的文明发展进程中有其共性，而中国的夏商，通以春秋季某特定日子和某一特定地点观测太阳与祭日，显示了固自的特色。

① 孙国维：《秘鲁的太阳神与太阳祭》，《外国奇风异俗》，世界知识出版社，1981年。

② 《日本古代の太阳祭祀と方位观》，《东アジアの古代文化》第24号，1980年，82～83页。

《尚书·尧典》有云：

乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。

分命羲仲，宅嵎夷曰旸谷，寅宾出日，平秋东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾。

申命羲叔　宅南交，平秩南讹，敬致，日永星火，以正仲夏，厥民因，鸟兽希革。

分命和仲，宅西曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成，宵中星虚，以殷仲秋，厥民夷，鸟兽毛毨。

申命和叔，宅朔方曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩，鸟兽氄毛。

《尧典》的"出日"、"日永"、"纳日"、"日短"，构成一岁中四时的分点，即所谓二至二分，是四个有天象根据的中气，春分、秋分日夜平分，夏至日长，冬至日短，均可揆度测出。四中气构成了中国古代历法的四个基本要素，其认识是与古代人们的生活和生产实践紧相联系的。《尧典》的"寅宾出日"，是在仲春，又在"平秩东作"之际举行；"寅饯纳日"，是在仲秋，又在"平秩西成"之际举行，似有观象授时，"顺时觐土"① 的意义，透露出上古时期人们对于日地运动规律的观察与探索。

当代学者有据《尧典》所述星象，推定其观测地纬有东南西北地域大范围之别，星象出现的真年代是在距今4000年前的夏初，《尧典》底本的写成年代，上下限当在距今3600～4100年之间，不能晚到夏代末期②。如这一推测成立，则所谓"寅宾出日"和"寅饯纳（入）日"的祭日神之礼，早在夏代已有之，但决非指天天拜祀日出日落，一般是定在春秋季某个有天象标准的日子中举行。

甲骨文中也有记商代人观察日出或祭出日入日的史料。有一

① 《国语·周语上》。

② 参见赵庄愚：《从星位岁差论证几部古典著作的星象年代及成书年代》，《科技史文集》第10辑《天文学史专辑（3）》，上海科学技术出版社，1983年。

祭。晚期流行侑祭及剖牲的卯祭。用牲多用牛畜，或一牛二牛三牛至多牛不等。有一大可注意事象，即祭出日入日，有与祭先祖始王上甲相兼者。据《孝经·圣治》云："郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂，以配上帝。"邢昺疏云："祭天则天神为客，是外至也，须人为主，天神乃至，故尊始祖以配天神，侑坐而食之。"① 看来，商代已产生了这类"尊始祖以配天神"的强化王权的祭礼。

甲骨文的出日、入日，早期分言，可称"出日于（与）入日"，晚期有合言，或称"出入日"，已抽象术语化，寓意于太阳的周日视运动，基点在日出和日落，但又决非是日出日落的简单字面含义，有某种特殊的宗教性内容。首先，这类祭出日入日，与《尧典》的仲春"寅宾出日"和仲秋"寅饯纳日"，意义是一致的。我们曾据上引一期武丁时呼雀祭出日与入日的同版卜辞所记月份推定，此次祭日是在二、三月之交，相当四时的仲春时节，而殷正三月即是春分的中气所在月份②。另外，上述商王观日出于凷地、也与《尧典》仲春"宅嵎夷曰旸谷，寅宾出日"相合。显然，商代的祭出入日，不是每天礼拜日出日落，当有其比较固定的行事日期和祭祀场所，通常行之于春秋季相关月份或春分秋分的以天象定中气的前后日子，反映了商人对四时已有较正确的认识。《礼记·礼器》有云："作大事必顺天时，为朝夕，必放于日月。"商代的祭出入日，似亦本之于这一宗教观念。

其次，商代出入日的祭礼，带有测度日影的早期天文学观察性质。甲骨文有  （《合集》30365），本义是以手持槷而日影投诸地上，指揆度日影以定方向。又有  （《合集》22942），即昼字，本义是立木为表测度日影以定时辰③。《考工记》云："置槷以

① 按此说乃出《公羊传·宣公三年》，原文云："郊则曷为必祭稷，王者必以其祖配。王者则曷为必以其祖配，自内出者，无匹不行，自外至者，无主不止。"

② 别详拙作：《甲骨文"出日"、"入日"考》，《出土文献研究》，文物出版社，1985年。

③ 别详拙作：《释昼昼》，《甲骨文与殷商史》第三辑，上海古籍出版社，1991年。

甲骨文中又有记商人祭出日入日者，一期有4条：

戊戌卜，内，呼雀耏于出日于入日。

戊戌卜，内，呼雀耏一牛。

戊戌卜，内，耏三牛。（《合集》6572）

……其入日出……（《合集》13328）

三期有3条：

乙酉卜，又出日入日。（《怀特》1569）

……〔出〕日入日……（《屯南》1578）

惟入日酒。（《屯南》4534）

四期有16条：

丁巳卜，又出日。

丁巳卜，又入日。（《合集》34163+34274）

辛未卜，又于出日。

辛未又于出日。兹不用。（《合集》33006）

癸酉又出〔日〕。（《续存》上1829）

癸酉……入日……其燎……（《合集》34164）

……日出日裸……（《明后》2175）

□□□，〔酒〕出〔入日〕，岁三牛。兹用。二

癸□□，其卯入日，岁上甲二牛。二

出入日，岁卯多牛。〔不用〕。二（《屯南》2615）

癸未贞，甲申酒出入日，岁三牛。兹用。三

癸未贞，其卯出入日，岁三牛。兹用。三

出入日，岁卯〔多牛〕。不用。三（《屯南》890，此片与上片为同套卜骨）

……出入日，岁三牛。（《合集》32119）

甲午卜，贞又出入日。

劳又出入日。（《屯南》1116）

共计23辞，祭出日入日的祭仪，有耏、出、又（侑）、燎、裸、岁、酒、卯等。早期盛行耏祭，似同于上述三期观日出的劉杀牛牲之

冬至。"鸟日"，陈邦怀先生谓"春分玄鸟至之日"①。辛酉酒祭四方，十二日后癸酉又侑祭出日。可见商代的厎日之祭，是以揆度日影序四时和四方为行事内容的。

《周礼·地官·大司徒》云："土圭之法测土深（指南北东西之深），正日景，以求地中。"甲骨文有云：

 日。（《合集》29710）

甲午卜，□，  中。六月。（《合集》22536）

甲午卜，景，贞祀中酒正。在十二月。（《英》2367）

其中。（《合集》7378）

或为受字，从一手持竿付于另一手，有付义、授义。受日大概属于测度日影的"厎日"祭礼，《尧典》有"历象日月星辰，敬授人时"，受日似有谌日行事的意义。受中或指"求地中"，商代以太阳正四方，中的观念相应而生。上两片在甲午日的中地行祭，一在殷正六月，一在十二月，恰与后世仲夏、仲冬的夏至、冬至之中气所在月份相应。说明当时五方观念的产生，是与崇拜太阳的祭礼有密切联系的。"中"，似指"求地中"而夯筑其观测致祭日神之台。甲骨文的中字，或作旂旗形。文献中言祭拜日神，也每提到旂。如《尚书·皋陶谟》云："予欲观古人之象，日月星辰山龙华虫作会（绘）"，郑注："以三辰为旂旗"，孙疏："日月星辰画于旌旗，亦夏制也。"《左传·桓公二年》云："三辰旂旗，昭其明也。"杜注："三辰，日月星也，画于旂旗，象天之明。"《仪礼·觐礼》云："公侯伯子男皆就其旂而立，天子乘龙，载大旆，象日月升龙降龙，出拜日于东门之外，反祀方明（四方神明之象），礼日于南门外，礼月与四渎于北门外。"以意度之，盖祀日用旂，乃源自立竿测日的祭礼，因视其竿为圣物，或饰飘旂以崇之，后乃有绘日旂旗之出。然则商代祀日的中台之筑和五方观念的产生，

① 陈邦怀：《"小屯南地甲骨"中所发现的若干重要史料》，《历史研究》1982年2期。

县，眡以景，为规，识日出之景与日入之景，昼参诸日中之景，……以正朝夕。"《诗·鄘风·定》云："揆之以日，作于楚室"，朱熹注："树八尺之臬，而度日出之景，以定东西，又参日中之景，以正南北也。"《周礼·地官·大司徒》贾疏云："日景有长短朝夕之异，故必测度而后乃得其正。"商代人主要活动范围是在北纬34°～40°之间，所谓长景是这一地区内冬至日太阳在南而日影投北的日中影长，短景是夏至日太阳在北而日影投南的日中影长，朝景是太阳出东方的日影，夕景是太阳落西方的日影，但严格地说，只有春分、秋分两天，太阳才从正东升起，正西落下，自春分后至秋分前，太阳逐渐转到从东北升起，西北落下，自秋分后至春分前，又转到从东南升起，西南落下。商代出入日的祭礼，正有观测日景以正朝夕、序四方的性质。后世有"登观台以望而书，礼也，凡分、至、启、闭，必书云物，为备故也。"① 又有谓"天子有日官，诸侯有日御，日官居卿以厎日，礼也，日御不失日以授百官于朝。"② 商代除有商王亲自去凷地祭观日出外，又有命重臣雀祭出入日，知当时已有类似后世登台厎日的祭礼。

序四方以太阳为准，在甲骨文中多有揭示，如：

丙戌卜，□，贞祼日于南……告……（《合集》12742）

……南日告……（《合集》20072）

翌日，鸟日其矢。（《屯南》2505）

于鸟日北对。

于南阳西叉。（《屯南》4529）

辛酉酒四方。

癸酉又出日。（《续存》上1829）

其中，"南日"可能如《左传·僖公五年》说的"日南至"，似指

① 《左传·僖公五年》。

② 《左传·桓公十七年》。

日的配祀，《祭义》有云："郊之祭，大报天而主日，配以月。"

拜祀出日入日，后世又有确记其行事日期。如汉贾谊《论时政书》云："春朝朝日，秋暮夕月。"《周语上》吴韦昭注"朝日夕月"云："礼，天子……以春分朝日，以秋分夕月。"《唐书·礼乐志》云："春分朝日，秋分夕月。"《开元占经》云："夕者，秋分之异名，朝者，春分之别号。"显然，这与夏商时代的出日入日祭礼，是有传承关系的。

要言之，夏商人出于崇拜日神的信仰观念，在发生日食的非常时际，有击鼓"声闻于上"的祈求平安之祭。又有祭出日入日的祭礼，行事日期通常已固定在与春秋季相关的月份，或春分、秋分前后一段日子内，这种祭礼有观测太阳的视运动，揆度日影以序四时四方进行"观象授时"的性质，其中包含着当时人们辨识自然现象和理解自然规律的努力。

二　气象崇拜

（一）气象诸神的神性与神格

上古人们的"万物有灵"观念中，有视自然界风、雨、旱、雷、云、虹、雪等等气象现象，无不通寓神灵之性，这在上代神话故事里不乏其说，在殷墟甲骨文中也有所揭示。

《周礼·春官·大宗伯》有云："以槱燎祀司中、司命、风师、雨师。"《山海经·大荒北经》有云："有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野，应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。"风师又称风伯，魃为旱魃。凡风、雨、旱皆成为人格化的天神。《韩非子·十过》云："蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道。"《淮南子·原道训》云："令雨师洒道，使风伯扫尘。"当系同一神话。旧注有谓"雨师，毕星也；风伯，箕星"，按此殆出自《诗·小雅·渐渐之石》："月离于毕，俾滂沱矣"，以及《洪范》："星有好风，

鸣鼓的神话就产生于这一时期。雷神又称雷兽，《大荒东经》有云："黄帝得之（夔），以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下"，郭璞注："雷兽即雷神也。"是天神的雷神又被拟为动物神。但在多数神话中，雷神总以人格化的神出现，有时称作雷师，《离骚》有云："雷师告余以未具。"一称雷公，《楚辞·远游》云："左雨师使径侍兮，右雷公以为卫。"《论衡·雷虚》有云："图雷之状，累累如连鼓之形，又图一人，若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之音也；其魄然若敝裂者，椎所出之声也；其杀人也，引连鼓相椎，并击之矣。"甲骨文雷字有作连鼓形，一辞云："……呼摧……雷"（《合集》19657），《说文》谓："摧，敲击也"，似商代已有类似的神话题材。甲骨文又云："贞兹雷其雨"（《合集》13408）、"贞雷不惟祸"（同上13415），知商人心目中的雷神，有致雨和作祸惩戒人间的神力。

旧说有谓雷公名丰隆，如《穆天子传》云："天子升于昆仑，观黄帝之宫，而封丰隆之葬"，注谓："丰隆，雷公也。"此盖以雷声隆隆如连鼓相椎而得名。但丰隆又有被说为云师或云神之名。如《离骚》："丰隆乘云"，王逸注："丰隆，云师。"又《楚辞·九歌》有祭云神之《云中君》篇，王逸谓云中君即"云神丰隆也，一曰屏翳。"按此说似有误传。上文已述，屏翳为雨师神名，殆出雨降如屏翳蒙。丰隆取雷声隆隆为名，《淮南子·天文训》云："季春三月，丰隆乃出，以将其雨"，旧注："丰隆，雷也。""丰隆乘云"似指雷神乘云的神话构想，犹甲骨文有言"云雷"（《合集》13418），有言"各云自北雷延"（同上21021），《论衡·龙虚篇》有言"云雨至则雷电击"，其中容或有本之观云伺候的礼俗背景而产生的想象。《淮南子·天文训》云："阴阳相薄，感而生雷，激而为霆，乱而为雾。"《周礼·春官·保章氏》有谓："以五云之物，辨吉凶水旱降丰荒之祲象。"大概人们很早就从登观望云，辨识自然现象中晤得云能致雷。

与日神崇拜自有内在联系。

商代出入日的祭礼，寓意于太阳东出西落的视运动观测。这种重视东西轴线的方位观，很容易使人联想到甲骨文中两位带有自然神性的东母和西母，辞云：

己酉卜，㞢，贞燎于东母九牛。（《合集》14337）

贞燎于东母三牛。（同上14339）

贞燎于东母三豕……（同上14340）

壬申卜，贞侑于东母西母若。（同上14335）

燎祭或许如《尔雅·释天》说的"祭天燔柴"，《周礼·大宗伯》说的"以实柴祀日月星辰"。陈梦家先生即认为，东母、西母大约指日月之神①；日本赤塚忠谓可能是司太阳出入的女性神②。不过，甲骨文反映的日神神性，人化成分很难看到，说东母、西母为日月之神，未必可以成立。甲骨文有"共生于东"（《京人》3155）、"東西惟妣。東北惟妣。"（《合集》32906）不如视东母、西母为商人心目中司生命之神，殆由先妣衍出，分主四方。《商颂·殷武》有云："商邑翼翼，四方之极，……寿考且宁，以保我后生。"燎祭东母、西母，大概是求其保佑商族子孙的繁衍。

拜祀出日入日的行事，后世相沿成习。如《国语·周语上》云："古者先王既有天下，又崇立上帝明神（旧注：明神，日月也）而敬事之，于是乎有朝日夕月。"《鲁语下》云："天子大采朝日。"《礼记·祭义》云："祭日于东，祭月于西；"又云："周人祭日以朝及闇。"《史纪·五帝本纪》云："历日月而迎送之。"《封禅书》云："（齐有八神）七曰日主，祠成山，……以迎日出云。"凡朝日、祭日于东、祭日以朝、迎日等，均是拜祀日出之礼，送日、闇日等是拜祀日入之礼；至于夕月、祭月于西、送月，大抵是祭入

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，574页。

② 赤塚忠：《中国古代の宗教と文化——殷王朝の祭祀》，日本角川书店，1977年，188、444页。

星有好雨"，旧注："箕星好风，毕星好雨"，当是神话想象与俗信经验相结合的产物。《淮南子·本经训》有云："缴大风于青丘之泽"，高诱注："大风，风伯也，能坏人屋舍"。《离骚》云："后飞廉使奔属"，王逸注："飞廉，风伯也"，洪兴祖补注："飞廉，神禽，能致风气。"甲骨文风字从鸟作，似有这类神话背景。《太公金匮》有谓"风伯名姨"。《帝王世纪》称黄帝"得风后于海隅"。则男性风神又有传为女性天神者。大凡说来，风伯、雨师似为东南地区先民心目中的崇拜之神，旱魃似为黄河流域中原地区先民的信仰之神。

雨师又称萍、萍翳、屏翳。如《天问》云："萍号起雨"，王逸注："萍，萍翳，雨师名也。"《山海经·海外东经》云："雨师妾在其北，其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰在十日北，为人黑身人面，各操一龟。"郭璞注："雨师谓屏翳也。"《风俗通》又有谓"玄冥，雨师也。"

魃为女性旱神，一称旱魃。《诗·大雅·云汉》云："旱魃为虐，如惔如焚"，毛传："魃，旱神也。"又称耕父，则变为男性旱鬼，《山海经·中次十一经》有云，丰山"神耕父处之，常游清泠之渊，出入有光，见则其国为败"，旧注："耕父，旱鬼也。"《淮南子·主术训》有云："汤之时，七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。"大概上古时期中原地区的农耕民族，通将旱魃视为虐神。

先民出于对雷响闪电威力的恐惧，又有雷神之类的崇拜，并基于原始思维，而有神话的再思考。《山海经·海内东经》云："雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。"雷鸣降隆，容易与鼓声发生联想，但必当在有鼓后方有之。鼓在龙山时期已颇流行，山西襄汾陶寺遗址即出有鳄鱼皮作鼓面的木鼓和陶鼓。据说陶鼓的始见，可上推到距今5000多年前的大汶口文化时期①。大概雷神

① 高天麟：《黄河流域新石器时代的陶鼓辨析》，《考古学报》1991年2期。

惟岳先酒，乃酒五云，有雨。（《屯南》651）

……若兹……六云……其雨（《合集》13404）

癸酉卜，又燎于六云六豕卯羊六。

癸酉卜，又燎于六云五豕卯五羊。（同上 33273）

癸酉卜，又燎于六云五豕卯五羊。（《屯南》1062）

一云至六云，似反映了商人的望云，其所观云的色彩或形态变幻，或有特定的灵性征兆。祭仪主要用烟火升腾的燎祭，兼用酒祭。用牲有犬、豕、羊，凡云数多者，用牲数一般也相应增多。

在古代人的信仰观念中，虹的气象现象，也被赋予神灵之性。《诗·鄘风·蝃蝀》有云："蝃蝀在东，莫之敢指"，毛传："蝃蝀，虹也。"孔疏："虹双出，色鲜盛者为雄，雄曰虹，阇者为雌，雌曰蜺。"虹或蜺大多视为妖祥，故有不得随意用手指虹蜺的禁忌。《淮南子·天文训》也说："虹蜺彗星者，天之忌也。"《逸周书·时训》有云："虹不〔时〕见，妇人苞（色）乱"，"虹不藏，妇不专一。"《释名·释天》云："蝃蝀其见，每于日在西而见于东，啜饮东方之水气也。见于四方曰升，朝日始升而出见也。又曰美人，阴阳不和，婚姻错乱，淫风流行，男美于女，女美于男，互相奔随之时，则此气盛。"《易通卦验》云："虹不时见，女谒乱公。"不过，古代未必均视虹蜺为妖祥，《诗纬含神露》有云："握登见大虹，意感而生帝舜。""瑶光如蜺，贯月正白，感女枢生颛顼。"即视虹蜺的出现为吉祥之兆。

甲骨文虹字作桥梁之形，寓赋形伺候的意义。辞云：

庚吉，其有设虹于西。（《合集》13444）

九日辛亥旦，大雨自东少……虹西……（同上 21025）

昃亦有设，有出虹自北，饮于河。十二月。（同上 13442）

有祟，八日庚戌有各云自东冒母，昃亦有出虹自北，饮于河。（同上 10405）

虹饮于河，类于上引《释名》"啜饮东方之水气。"《黄帝占军诀》

记·月令》有谓三冬"祀行"，旧说"行，门内地，冬守在内，故祀也。"凡此，均当是商代祭寒神之余绪。

与寒神閟对文的闵，似为煖神，字从火在门内，有煖温之意。《天问》云："何所冬煖。"《淮南子·人间训》云："寒不能煖。"《说文》云："煖，温也。"束晳《饼赋》有云："三春之初，阴阳交际，寒气既除，温不至热。"《礼记·乐记》云："地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉。"朱熹《诗集传》卷八云："阳气之在天地，譬犹火之著于物也。"《黄帝内经素问》："彼春之煖"，注云："阳之少谓煖。"《淮南子·地形训》云："东南方曰波母之山，曰阳门"，高诱注："纯阳用事，故曰阳门。"甲骨文言祭寒神，均与雨雪连文，言祭闵神，有雨而不及雪，则固寓煖意于其中，殆闵神为冬春之交的气候神。《尧曲》有谓"朔方曰幽都，……厥民隩"，隩与燠通，亦系神名。《尔雅·释言》："燠，煖也。"《诗·谷风·小明》："日月方奥"，毛传："奥，煖也。"《洪范》谓"庶征，曰雨、曰旸、曰燠、曰寒、曰风"，注谓"燠，煖也。"《论衡·寒温篇》云："旦雨气温"，可为甲骨文祭闵兼及卜雨做注。然则商代有煖神闵，与寒神閟，与当时的观象伺候之祭礼是有联系的。

除此之外，商代人们视雹亦有神性，甲骨文有云：

癸未卜，宾，贞兹雹不惟降祸。十一月。

癸未卜，宾，贞兹雹惟降祸。（《合集》11423）

雹可降祸人间，是对这一气象现象的神化。唯雹神崇拜，文献记载几无，具体内容难知，大概很早就被淘汰。

总之，自原始社会至夏商以降，人们曾迷信各类气象或气候现象，乃有风、雨、雷、雹、云、虹、雪、旱、寒、煖等等的崇拜，构成人们心目中的众多天神。但随着社会的发展，这类神的神性均有所下降，有的甚至被淘汰，甲骨文中恒见上帝令风、令雨、令雷、降暵（旱）诸辞，似亦表明，这类天神大体已变成上

丰隆虽非云神名，但古人心目中自有云神崇拜。《离骚》云："帅云霓而来御。"《云中君》言云神"龙驾兮帝服，聊翱游兮周章"，旧注谓"天尊云神，使之乘龙，兼衣青黄五采之色，居无常处。"可知云神曾被人格化。但在商代，尽管人们以为云有神灵之性，却似乎尚未使之人格化。甲骨文有言"河害云。岳害云。高祖亥害云。"（《屯南》2105）云神表现出易受山川神祇或先公祖神侵害的柔性。云气多变，其形状色彩各异，《史记·天官书》有登高而望云气之候，谓"稍云精白者，其将悍，其士怯。其大根而前绝远者，当战。青白其前低者，战胜。其前赤而仰者，战不胜。阵云如立垣。杼云类杼。轴云搏两端兑。杓云如绳者，居前亘天，其半半天。钩云句曲。诸此云见，以五色合占。"《左传·僖公五年》有云："登观台以望，……必书云物。"前引《周礼》有"以五云之物辨吉凶"云云。商代似已有这类望云气之候，甲骨文云：

启不见云。（《合集》20988）

兹云其伐。（同上 13389）

兹云其雨。（同上 13649）

各云不其雨。（同上 21022）

兹云延雨。（同上 13392）

九日辛未大采各云自北，雷延，大风自西，𠂤云率雨。（同上 21021）

伐字从人从戈，戈为斧钺之兵器，殆商人亦有某云主战之占候。另又有云致雨、致雷、致晴启、致大风之占候。商人还常常祭不同的云：

呼雀燎于云，犬。（《合集》1051）

燎于帝云。（《续》2·4·11）

燎于二云。（《林》1·14·18）

庚子酒三穜云。（《合集》13399）

贞燎于四云。（同上 13401）

亦有云："有虹从外南方入饮城中者。"大概商人于殷墟小屯附近曾见虹北出洹水上，故有饮于河的联想。然吉、有祟与出虹对文，知商人心目中虹的神性，既有善义，又有恶义。甲骨文又有云：

庚寅卜，𠂤，贞虹不惟年。

庚寅卜，𠂤，贞虹惟年。（《合集》13443）

年谓年成。是知商代有视虹持有预示年成丰稔的神性。

古代又有雪神崇拜。《淮南子·天文训》云："至秋三月，地气不藏，乃收其杀，百虫蛰伏，静居闭户，青女乃出，以降霜雪。"旧注："青女，天神青霄玉女，主霜雪也。"有时落雪降霜不合季节，则被视为不祥，要致祭宁灾，《左传·昭公元年》有云："雪霜风雨之不时，于是乎祭之。"祭有宁息之义①，是言宁息雪霜风雨之祭。今从甲骨文得知，早在商代，已有雪的崇拜，辞云：

旬有祟，王疾首，中日雪祸。（《前》6·17·7）

雪与祟祸相系，是商人心目中亦视雪有神灵之性，甚至以为是商王头痛疾患的征兆。

商代又有祭雪行事，有一组卜辞云：

其燎于雪，有大雨。

雪暨閟酒，有雨。

惟闵燎酒，有雨。

弜燎于闵，亡雨。（《英》2366）

祭雪之祭仪有燎、酒两种，亦通见于其他气象现象的祭祀场合。辞中兼祭的閟、闵两位神格，是与雪雨有关的气候神。前者大概为寒神，字从门从虏，殆有寒裂闭门之义。《淮南子·时则训》云：季秋之月，"寒气总至，民力不堪，其皆入室"；仲冬之月，"审门闾，谨房室，必重闭。"《吕氏春秋·贵信》云："冬之德寒，寒不信，其地不刚，地不刚则冻闭不开。"《淮南子·地形训》云："北方曰北极之山，曰寒门"，高诱注："积雪所在，故曰寒门。"《礼

① 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，576 页。

拜的风神善性成分居多，而对于中原黄帝族来说，则属于凶神。《国语·鲁语下》有记夏禹会群神，“防风氏后至，杀而戮之。”然《述异记》却有云：“越俗祭防风神，奏防风古乐，竹长三尺，吹之如嗥，三人披发而舞。”可谓截然相反。风的自然特性，还使风神崇拜带有明显的方位和地域性因素，后随着民族的交流融合，神域领域的规范，乃有比较一致的四方风神产生，以中原为中心视点的四方观念也与风的自然特性巧妙结合一体，带来宗教信仰上的升华。

《山海经》记有四方风神之说，其云：

东方曰析，来风曰俊，处东极以出入风。（《大荒东经》）

南方曰因，乎夸风曰乎民，处南极出入风。（《大荒南经》）

有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月长短。（《大荒西经》）

北方曰鬾，来之风曰狻，是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。（《大荒东经》）

四方风神和四方地域紧相结合，握有各自的神性，而所谓“以出入风”，“司日月长短”，与我们在前论东方民族固有的日神崇拜之祭出入日和测度日影要素，有明显的同一性，可见是带有强烈的东方因素，故这种四方风神的规范，是以季风型气候盛行区的东部地区原始风神信仰为素材基盘的。《尔雅·释天》又记有一类古老的四方风说，其云：

南风谓之凯风（注：诗曰：凯风自南），东风谓之谷风（诗云：习习谷风），北风谓之凉风（诗云：北风其凉），西风谓之泰风（诗云：泰风有隧）。焚轮谓之颓（暴风从上下），扶摇谓之猋（暴风从下上），风与火为庶（庶庶炽盛之貌），迴风为飘（旋风也），日出而风为暴（诗云：终风且暴），风而雨土为霾（诗云：终风且霾），阴而风为曀（诗云：终风且曀）。

帝属下的小神。人们信仰观念的代变，总与历史发展阶段相适应，在宗教领域，也是有迹可稽的。

（二）风神与祭风

上古社会人们信奉的气象诸神中，最受重视的，大概莫过于风、雨崇拜。古人有云：“八极之云，是雨天下，八门之风，是节寒暑。”①《洪范》有云：“日月之行，则有冬有夏，……则以风雨。”风雨常直接影响到人们的日常生活和生产活动，甲骨文恒见“遘雨”、“遘风”之卜，成为人们行为行事中所必须时常考虑的一大要素。自上帝观念产生后，帝的神性主要两项，就是令风、令雨，风、雨两神为天神信仰系统中上帝属下的两大要神。在气象诸神中，也只有风、雨两神，被保留在后世国家级的最高祀典中。《周礼·春官》记“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建邦保国，以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、风师、雨师。”

我国华北东部和长江中下游南部地区，受水系山脉网格状地貌组合类型特征的制约，地区性季风环流和寒温海流变迁的影响最为明显，冬季冰风凛冽的极锋主要徘徊于淮河与长江之间，夏季风盛行时多雨②，故造就了这一带先民对风、雨神崇拜的盛行。《山海经·大荒北经》记中原黄帝族与南方民族蚩尤大战，“蚩尤请风伯雨师纵大风雨。”《韩非子·十过》也说：“昔者黄帝合鬼神于西泰山上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖。蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道。”《淮南子·本经训》有谓东方的夷羿“缴大风于青丘之泽。”凡此，均是东方和南方民族风雨崇拜在神话形态中的反映。

不过，风雨崇拜未必仅限于东南部地区。特别是风，由于风向和风力无一定，随四时寒暑而变化，给人们社会生活带来的利弊也不一，故各地区信仰的风神神性也有所不同。大概蚩尤族崇

① 《淮南子·坠形训》。

② 《中国自然地理·古地理》（上册），科学出版社，1984年，125页。

“宅嵎夷，厥民析；宅南交，厥民因；宅西，厥民夷；宅朔方，厥民隩”，以及其他先秦古籍中有关风名的记载，多相契合①。后杨树达先生进而申论，此四方名皆为神名，职司草木，分主四季而配于四方②。陈梦家先生又认为，不啻四方之名即四方之神名，且四方风名亦为风神之名，四方风应为四方之神的使者③。

应注意者，四方神名和四方风神名，本身就内寓方位、地域和春夏秋冬四季的意义。如北方神名伏，曹锦炎即引《尸子》：“北方者，伏方也”，以为乃取冬季北风凛冽而万物藏伏之义④。《尧典》的“厥民隩”，本指冬春之交的煖神，为北方寒气衰退而阳气回升的气候神。东方神名析，甲骨文有“王其步于析”（《合集》24263）；南方神名或风神名𠂤，别辞有“呼师般往于𠂤”（《怀》956）；西方神名或风神名𣪊，《山海经》作韦，甲骨文有“于韦”（《英》1290）、“呼𣪊”（《怀》961）；大凡皆有具体地望所在。盖古代风神信仰的多元性，乃有取特定方位地望名以系之，或将有关风神纳为某方神的下属神。古有“登观以望，必书云物”，其中即包括测风伺候，四季不同，风向有异，故四方风又为四季之候征，有分主四时气候之神性，甲骨文“禘于四方四风”以求年成，亦出于农作与气候紧相关联的认识。商代当已有于一月遍禘四方风神以求年内风调雨顺的例行祭礼，或许源起夏代也未可知。

商代人们不仅留意风向，又注意风力变化。甲骨文有言“不风”、“来风”、“风多”、“延风”、“小风”、“大风”、“大𡿺”（大狂风）、“骤风”、“大骤风”（大暴风）等等。风可有益于生活生产，又可作祸为害人类，故甲骨文有卜其事者：

① 胡厚宣：《甲骨文四方风名考证》，《甲骨学商史论丛初集》二册，1944年。

② 杨树达：《甲骨文中之四方风名与神名》，《积微居甲文说》，中国科学院出版，1954年。

③ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年，241、589页。

④ 曹锦炎：《释甲骨文北方名》，《中华文史论丛》1982年第3辑。

这类说法中，把风源与山谷、洞穴、黄土、干旱、日照、月现相联系，反映的自然地理环境多具华北中原及西北部地区因素，与东部和南方地区以人格化的飞鸟神禽司风的信仰，明显不同，当来之另外的风神崇拜系统，即中原广大地区先民的风神崇拜，其所言风的颓、猋、庶、飘、暴、霾、曀等，均带恶性，与《山海经》四方风的神性，也有明显的恶善之分。

《淮南子·地形训》又有“风有八等”之说，谓“东北曰炎风（注：一曰融风），东方曰条风（一曰明庶风），东南曰景风（一曰清明风），南方曰巨风（一曰岂风），西南曰凉风，西方曰飂风（一作飓，一曰阊阖风），西北曰丽风（一曰不周风），北方曰寒风（一曰广莫风）。”此由四方而增衍为八方，定以八方风之名，善恶两义俱在，大致为统合东西南北四季风的自然性而加以理性化。比较晚出。

显而易见，中国古代的风神信仰有其多元性、方位性、地域性和候时性四大特质。在古代宗教的融合兼容和规范过程中，这些特质仍得以保留。甲骨文中有记殷人祭四方风者：

贞帝于东方曰析，风曰劦，求年。

辛亥卜，内，贞帝于南方曰𠂤，风夷，求年。一月。

贞帝于西方曰彝，风曰𣪊，求年。

辛亥卜，内，贞帝于北方曰伏，风曰役，求年。（《合集》14295）

又有将四方之名和四方风名刻于骨版以备一览者：

东方曰析，风曰劦。

南方曰因，风曰𠂤。

西方曰𣪊，风曰彝。

北方曰伏，风曰役。（《合集》14294）

两者称名稍有颠倒和不同处。其中𣪊字又作𣪊（《合集》30392），又有析书作“韦𣪊”（《合集》346）。胡厚宣先生曾最先论述过，甲骨文四方之名和风名，与《山海经》四方名、风名，《尧典》之

贞今日风祸。(《合集》13369)

贞今辛未大风不惟祸。(同上 21019)

贞兹风不惟孽。(同上 10131)

甲骨文中的祭风亦主要有两类，一类是求有风来风，如：

卯于东方析三牛三羊豭三。(《英》1288)

癸丑卜，㞢燎析。兹用。(《合集》34474)

𣪊风，惟豚有大雨。(《合集》30394)

于帝史风二犬。(《合集》14225)

这类祭风，祭礼无定则，祭牲牛羊豚犬豭不一，有时兼及求雨。别辞有言风之来为上帝所令。另一类是宁风之祭，如：

其宁，惟日彝𣪊用。(《合集》30392)

贞其宁风三羊三犬三豕。(同上 34137)

其宁风于方，有雨。(同上 30260)

宁风巫九犬。(同上 34138)

宁风北巫犬。(同上 34140)

于南宁风，犬一。(同上 34139)

于土宁风。(同上 32301)

其宁风雨。(《屯南》2772)

宁风乃止风之祭，或兼求息雨，用牲以犬为多。商代止风而用犬祭的风习，为后世长期遵循。如《周礼·春官·大宗伯》："以疈辜祭四方"，汉郑司农注云："辜，披磔牲以祭，若今时磔狗祭以止风"。《尔雅·释天》："祭风曰磔"，晋郭璞注有云："今俗当大道中磔狗，云以止风。"

应注意者，商代宁风之祭的对象，仅少数场合直接为风神本身，如上举"其宁，惟日彝𣪊用"，是向西方风神和方神致祭以求宁风，这可能仍保留有原始自发宗教信仰的残余。但多数宁风祭是告求于方神、土地神祇或巫先神，别辞又有："贞翌癸卯帝其令风。翌癸卯帝不令风。"(《合集》672) 大概在商代社会的宗教观念中，神统世界有其错综交织的领属关系，决定有风无风的最有

年》："雪霜风雨之不时"，孔疏："雨不下而霖不止，是雨不时也，据其苗稼生死则为水与旱也。"商人亦担心雨水失调给农业收成带来祸殃。

商代人十分注意雨情雨量变化，甲骨文有言"大雨"、"小雨"、"雨小"、"雨少"、"少雨"、"多雨"、"疾雨"、"雨疾"、"雨不疾"、"从(纵)雨"、"延雨"、"𡆥(退)雨"、"去雨"等等。又有记来雨之方向，如云："其自东来雨。其自南来雨。其自西来雨。其自北来雨。"(《合集》12870) 此乃反映了当时官方的气象观察和预测。因雨对人们日常生活影响较大，故有祭雨之礼。商代的祭雨，大略有三类，一类是直接向雨神致祭，如：

庚子卜，燎雨。(《安明》2508)

燎于云雨。(《屯南》770)

燎大雨。(《合集》34279)

王其又于滴，在右石燎有雨。(同 28180)

祭仪主要为烧燎祭，盖取烟气升腾可贯于上。云能致雨，或又与云神同祭。这类祭雨比较直观，原始意味很浓。

另两类重在社会功利目的。一类是在雨水盛多易构涝积灾之际，有去雨、退雨、宁雨之祭：

甲申卜，去雨于河。(《屯南》679)

□申卜，其去雨于𡆥望利。(《安明》1835)

昃侑退雨。(《美国》288)

贞王𢦏退雨。(《合集》24757)

其宁雨于方。(同上 32992)

宁雨于土。(同上 34088)

宁雨□岳、枫。(同上 14482)

宁雨于兕。(《屯南》744)

于上甲宁雨。(《屯南》1053)

这类祭祀的目的，是求降雨减弱消退或停息，但所祭对象一般并非直接为雨神，而是方神、土地山川动植物神或商族祖先神等，其

宗教性质的背景当同如上述宁风之祭。具体祭法不详，未见用燎祭，殆处于降雨中，不能烧薪之故①。

还有一类就是雨水少缺失调或旱情严重下的求雨之祭，困于危急，灾害波及的社会面大，故祭礼繁杂而隆，耗费的物力人力也不小。如：

癸巳卜，其求雨于东。

于南方求雨。(《安明》2481)

庚午卜，其侑于洹，有雨。(同上 1725)

壬午卜，于河求雨，燎。(《合集》12853)

既川燎，有雨。(同上 28180)

癸巳贞，其燎十山，雨。(《同上 33233)

其燎二山，有大雨。(同上 30454)

壬午卜，求雨燎昱。(同上 30457)

丁酉卜，扶，燎山羊㚔豕，雨。(同上 20980)

己卯卜，燎岳，雨。

癸未卜，燎十山奴，雨。(《美国》127)

王其侑酒于右宗戠，有大雨。(《甲》1259)

辛巳贞，雨不既，其燎于亳土(一释蒿土，即郊社)。

辛巳贞，雨不既，其燎于兕。(《屯南》1105)

王侑岁于帝五臣正，惟亡雨。

□□𠂤侑于帝五臣，有大雨。(《粹》13)

于帝臣，有雨。(《甲》779)

其求闵，有大雨。(《合集》30319)

戊寅卜，巫又伐，今夕雨。(《北美》10)

求雨于上甲，宰。(《合集》672)

① 《春秋繁露·止雨》对古代止雨之祭有较详细描绘，谓雨太多，禁妇人不得行人市，又令人若干，"各衣时衣，具豚一，黍盐美酒财足，祭社，击鼓三日而祝，……鼓而无歌，至罢乃止。"也不用燎祭，其止雨祭社，颇与商代"宁雨于土"相合。

权威神是上帝，宁风也得求助于地方神或祖神以"绝天地通"，祈请风神或上帝才成。不过，宁风于地方神，似又表明，商代宗教的兼容过程中，统合有来之各地的风神崇拜，基于"神壹不远徙迁"① 的宗教本质，在再建神统新秩序的同时，也得兼顾各地原先所固有的信仰系统，将各地方要神摆在一定位置，宁风于地方神，正是在这一特殊背景下形成，其中多少反映了商代注重社会功利的"人为宗教"特色。

(三) 祭雨的礼仪

上古时代，干旱不雨或霖雨成潦，常直接关及农作物生长收成、田猎渔牧生产、土木工程建设、军事行动胜负等，足以影响社会经济生活和政治生活的稳定，乃至国家的安危。《周礼》将雨神纳入国家级祀典，也就不难理解。

《墨子·七患》云："夏书曰：禹七年水；殷书曰：汤五年旱；此其离(罹)凶饿甚矣。"故史传禹有治水潦十三年过家门不入之说，商汤有以身祷请雨之举。《帝王世纪》称夏末桀时"灾异并见，雨日斗射"，雨水失调也是夏代国家倾覆的一个重要外因。

甲骨文中记商王田猎出行、战争、祭祖，以及年成丰稔等等，每关注于雨情。如：

乙卯贞，侑岁于祖乙，不雨。(《屯南》761)

甲寅贞，在外有祸，雨。(同上 550)

今日辛王其田，湄日亡灾，不雨。(《合集》29093)

贞不雨，惟兹商有乍祸。(同上 776)

贞雨不正辰，惟年祸。(同上 24933)

在外遇雨，不利于行，犹《周易·夬卦》云："君子夬夬独行，遇雨若濡，有愠"，外出遭雨淋得一身湿，总是扫兴的。或记商邑不雨，为旱象起祸之征。《周易·小畜》亦有云："密云不雨，自我西郊"，是旱灾之兆。雨不正辰，似言雨不时，《左传·昭公元

① 《国语·周语上》。

作土龙以像龙，云从龙，故致雨也。”① 上四辞当均与制作龙神以祈雨的古老俗习相关。

一种是焚巫尪求雨。裘锡圭先生曾指出，上古时代旱灾严重时，常焚人求雨，《左传·僖公二十一年》有记：“夏大旱，公欲焚巫尪”，《春秋繁露·求雨》有云：“春旱求雨……暴巫聚尪八日，……秋暴巫尪至九日”；甲骨文有一赑字，象尪在火上，是专指“焚巫尪”之“焚”的异体②。如辞云：

壬辰卜，焚小母，雨。

壬辰卜，焚豈，雨。（《合集》32290）

贞今丙戌焚妇，有从雨。（同上 9177）

贞焚婞，有雨。（同上 1121）

丙戌卜，焚婞。（同上 32301）

辛卯卜，焚旅，雨。（《屯南》148）

戊申卜，其焚永女，雨。（《合集》32297）

其焚高，有雨。（同上 30791）

裘氏认为，所焚巫尪小母、豈、妇、婞、婞、旅、永等等，大多为女性，来之各地方族。焚巫尪求雨还常提到具体祭地，如：

乙亥贞，焚𤇾于企京，雨。（《邺》3下45·13）

贞焚□□塾，……（《合集》1134）

辛未卜，焚矢于凡京，壬申。

戊辰卜，焚嬉于郑，雨。

戊辰卜，焚于宦，雨。

戊辰卜，焚叟东，雨。（《安明》2475）

在主京焚嫊。（同上 2478）

焚于雏京𣪊。（《屯南》100）

焚□□𣪊京，□从雨。（《合集》1138）

① ②裘锡圭：《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983年。下引不另注。

三示，求雨。（同上 21082）

于大乙求雨。（《英》1757）

高妣燎惟羊，有大雨。（《合集》27499）

羽求于伊尹，亡雨。（《宁》1. 114）

求雨的对象大致也为四方神、山川土地神、帝臣、气候神、先王先妣先臣等，且其神格和方位地望所在有确指，显示了泛神性和大范围社会性的一面，一则表明了商代神统领域中存在的错综复杂的领属关系，同时也说明旱情波及面广，常引起社会总体量的焦虑，求雨之祭每成为社会整体动作。别辞有云：“惟乙酒，有大雨。惟丙酒，有大雨。惟丁酒，有大雨。”（《合集》782）知这类求雨之祭常连天累日举行，反映了人们冀望下雨的迫切心情。对用牲的种类、毛色和大小也颇注重，如：“……河，沈三牛燎三牛卯五牛。王占曰：丁其雨。九日丁酉允雨。”（《合集》12948）“求雨，惟黑羊用，有大雨。”（同上 30022）“惟白羊，有大雨。”（《粹》786）“惟小宰，有大雨。”（同上 788）求雨的祭仪，除上述辞例中所见侑、燎、岁、伐、酒、沈、卯等常见的几种外，还有三种较具特色的祭礼。

一种是饰龙神祈雨。甲骨文云：

乙未卜，龙，亡其雨。（《合集》13002）

惟鹿龙，亡有大雨。（《合集》28422）

其乍龙于凡田，有雨。（《安明》1828）

□□龙□□田，有雨。（《合集》27021）

许进雄先生认为，乍龙大概是化装舞蹈，装扮龙神以祈雨①。裘锡圭先生认为乍龙是作土龙求雨，古文献中不乏其事，如《山海经·大荒东经》：“旱而为应龙之状，乃得大雨”，郭璞注：“今之土龙本此”；《淮南子·地形训》：“土龙致雨”，高诱注：“汤遭旱，

① 许进雄：《明义士收藏甲骨释文篇》，加拿大多伦多皇家安大略博物馆出版，1977年，137页。

手，以身为牺牲。”又载见《墨子·兼爱下》、《国语·周语上》、《尸子·绰子》、《尚书大传》等，祷辞大同小异。辞中用语比较合乎商人习惯，如汤自称的“余一人”，甲骨文中多见①，此事当有一定史影依据。祷旱文中提及的“上帝鬼神”，当包括所祈各地要神，与甲骨文“帝令雨”及求雨于地方山川神祇、祖先神等契合。汤象征性地剪发断指甲以身为牲祈雨，诚如裘氏所说，在上古时代，由于宗教上或习俗上的需要，地位较高者也可以成为牺牲品。则甲骨文的焚巫尪，所焚者身分未必很低，其人一般均有其名，上辞的“焚凡”，又作“焚妟”（《京人》133），知为女性，而商代的下层平民或奴隶是没有资格有其名的。

焚巫尪求雨的祭礼中除有祷辞外，还有其他内容，如上引《合集》32290焚小母两辞，同版又记“其三羊”，知不仅用人祭，另又用了羊牲。又如：

惟庚焚，有雨。

其乍龙于凡田，有雨。（《合集》29990）

则不只焚巫尪，还采用了上述乍土龙祈雨的祭礼。

商代还有一种奏乐舞蹈的求雨祭礼，或连续多天举行，如：“辛卯奏舞，雨。癸巳奏舞，雨。甲午奏舞，雨。”（《合集》12819）自辛卯至甲午，前后达四天②。奏为奏乐器，甲骨文有“奏庸”（《明续》684）、“奏鞉”（《合集》14125）、“奏𢧐”（同上 14311），庸为钟乐，鞉为鞉鼓，𢧐为弦乐。《诗·小雅·甫田》云：“琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨”，讲的是奏乐祭于地神以祈雨，可与甲骨文相参照。奏乐时常伴之以舞，如：

惟万呼舞，有雨。

① 参见胡厚宣：《重论“余一人”问题》，《古文字研究》第6辑，中华书局，1981年。

② 《屯南》4513+4518有记武丁时一轮求雨祭事，于三月戊寅卜五日后癸未舞雨，又三日后丙戌奏岳求雨，又十日后的四月丙申纳岳主而出舞求雨，至次日丁酉又出舞，又四日后辛丑奏册祀雨，又三日后甲辰降小雨，前后行事达27天。

辞中的企京、凡京、主京、雏京、𣪊京、叟东、塾、郑、宦等，均为焚巫尪的祭祀场所。除此之外，甲骨文又有：“其焚于周”（《合集》30793）、“于衄焚”（同上 30792）、“于𣪘焚”（同30794）、“于雷焚”（同上 34482）、“于𡆥焚，雨”（同上 34483）、“于何焚，雨”（同上 30790）、“于噩焚。戊雨”（《安明》1832）、“于鲁焚，雨。于舟焚，雨。于夫焚，雨。于滐焚，雨”（《安明》1834+《粹》655）、“于兮焚。于汕焚。于毘焚”（《屯南》100）、“于汜焚，雨。于𠂤焚，雨。”（同上 2616）也都是记在某地焚巫尪求雨。从这些地点的性质意义看，称某京者，似为商王邑内外的土丘或人工构筑祭祀高台；塾，似为宗庙宫室门塾内外之露天场地；又有河边水畔之地，王邑郊外野地，以及各地族氏邑聚所在地。大体说来应均是直接遭受旱情之地。有的一片甲骨上同时记有好几个焚巫尪的祭地，可知其时受灾区范围不小。上举《安明》2475一片，自戊辰至壬申前后五天在四个地方举行这种求雨祭礼，至少焚了2个巫尪，可见其隆重和酷烈，也反映了旱情的严重程度和人们祈雨的焦切愿望。

焚巫尪求雨的祷请对象，一般并非雨神本身，当如上文所述，大多为各地信奉的地方性要神，别辞有：“焚凡于兕，雨”（《合集》32295），兕即为土著动物神，盖旱虐所及已引起社会的总动员，惊动面广泛，祈神亦滥，所谓“神飨而民听”，“其政德而均布福”①，人间如之，神界亦然，地域不同，祈神当异，在打破地域宗教信仰的同时，又必须兼顾各族固有的自发宗教的封闭性社会意识形态。

焚巫尪求雨的祭礼中当有祷告之辞。文献中有所谓汤祷旱文，如《吕氏春秋·顺民》云：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，曰：余一人有罪，无及万夫，在余一人，无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。于是剪其发，鄣其

① 《国语·周语上》。

惟戊呼舞，有大雨。（《安明》1821）

万、戊为舞师之名。《周礼·地官·舞师》："教皇舞，帅而舞旱暵之事。"又有舞具，如：

其霾，有大雨。（《安明》1827）

己丑卜，舞羊于庚雨。今日允雨。（《合集》20975）

于丁亥奏戚，不雨。（《诚斋》77）

霾字从雨，乃专指祈雨之舞。似为头戴双角面具的跣足舞，也可能是一种手持双角形舞具的跣足舞。舞羊似指装扮成羊或戴羊面具的舞蹈。戚指玉斧铜斧之类，《礼记·乐记》："干戚旄狄以舞之"，注："戚，斧也"，似戚为武舞。又伴之以歌乐，如：

惟商奏有正，有大雨。

惟各奏有正，有大雨。

惟嘉奏，有大雨。（《合集》30032）

商、各、嘉，或为商代歌乐之曲名。据一辞云："奏贯比甲辰卜雨少"（《合集》20398），似商代奏乐伴舞求雨时，不仅有歌声吁嗟以辞祷告①，又有属文于册，焚以祈示。

商代的燎祭雨神，去雨、退雨、宁雨之祭，以及旱暵时的土龙求雨和焚巫尪祈雨等祭礼，以其场面和内容，一般都置于野外露天场所举行。但奏乐歌舞的求雨祭礼，主要为上层贵族的高层次祈雨方式，情况有所不同，甲骨文有云："于孟庭奏。于新室奏。"（《合集》31022）孟庭当为孟宫内的封闭式露天庭院。知这类祭礼有行之宫内外，但也有行之野外，如：

丙寅卜，其呼雨。

丁卯卜，惟今日方有雨。

其方有雨。

其霾于匄，有雨。

其霾于茧京，有雨。（《屯南》108）

① 《礼记·月令》："大雩帝，用盛乐"，郑注："雩，吁嗟求雨之祭也。"

饷和茧京，大概是商王都郊野特定的高台式祭地，丙寅和丁卯连续两天，分别于两地用乐舞祈雨，以呼其方降雨。总之，商代不同社会阶层，祭雨礼仪是有所不同的。

第三节　人鬼观念和祖先神崇拜

一　鬼魂信仰和丧葬礼俗

原始人类意识生成的依据，皆直接本之生活的实际和主观经验的积累，思维过程中受限于对自身构造、疾病与生死事象或梦幻的费解，以及对黑暗的恐惧等，遂产生了鬼魂信仰。鬼魂信仰的主要内容有三：一是相信人死以后灵魂不灭；二是认为灵魂有超人的能力，生者畏惧它，但也能依赖它；三是按照人的生活和社会关系现实，也想象有一个类似的鬼魂世界；由此有各种带观念形态的葬俗葬制、祭祀仪式等①。

《礼记·祭法》云："大凡生于天地之间者皆曰命，其万物死皆曰折，人死曰鬼。"在人们看来，人死后肉体虽灭，其鬼魂犹存于天地空灵之间。《礼记·郊特牲》有云："魂气归于天，形魄归于地"；魂气者，虚幻之鬼魂；形魄者，实在之体魄形体。鬼魂又有善性与恶性之分，一般视正常死亡或生前有益于人者得为善鬼，有恶行或非正常死亡者会变恶鬼虐鬼。《左传·文公十八年》记有一则古老神话故事，其云：

> 昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶德，丑类恶物，顽嚚不友，是与比周，天下之民谓之浑敦。少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服谗蒐慝，以诬盛德，天下之民谓之穷奇。颛顼氏有不才子，不可教训，不知话言，告之则顽，舍之则嚚，以乱天常，天下之民谓梼杌。……缙云

① 参见朱天顺：《中国古代宗教初探》，181页。

氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮，天下之民以比三凶，谓之饕餮。舜臣尧，宾于四门，流四凶族，浑敦、穷奇、梼杌、饕餮，投诸四裔，以御螭魅。①

《论衡·解除篇》有云：

> 昔颛顼氏有子三人，生而皆亡，一居江水为虐鬼，一居若水为魍魉，一居欧隅之间主疫病人。

这大致反映了在原始氏族社会，凡有恶行或不遵守氏族内部法规者，有被流放而遭逐出氏族的惩罚，甚至被处死，与疾病或械斗等非正常死亡者一样，大多不能按常俗葬之，有的竟不能葬入族墓地。在人们的观念中，川泽山林阴暗角落是这类鬼魂的藏匿处，以螭魅魍魉虐恶之鬼的面目专门为害人类，或鬼鬼相替，永受其苦难。而正常善死者，可一如人间世界，可安厝族墓地，鬼魂也有善的去处。

这种迷信观念至夏商时代仍流行不衰。《左传·宣公三年》有云："昔夏之方有德也，……使民知神、奸，故民入川泽山林，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之。"此乃褒扬夏代有德之时，夏众知晓善神与恶鬼之由来，社会风气和协安祥，恶鬼不多，故虽入川泽山林等恶鬼藏匿出没之地，亦难得碰上。商代人也视鬼魂有善恶之分。甲骨文有云："今夕鬼宁"②、"多鬼梦不至祸"③，是言鬼魂宁息不会作祸于人。又有云："兹鬼坠在庭"④、"贞弜亡疾。王占曰：兹鬼彰。"⑤ 是言恶鬼降临或作祟致疾于人。

鬼魂的善恶之分和灵魂的超人能力表现所在，总是以一定的社会生活方式为想象依据。在原始社会，血缘关系为内聚的氏族

① 又载见《史记·五帝本纪》。
② 《合集》24987。
③ 同上17451。
④ 同上7153。
⑤ 同上13751。

或家族群体生活方式，促发人们相信本生活共同体集团中正常死亡者的鬼魂，有庇护自己族组织的在世成员，并降福于本族子孙后代的超人能力，渐而又产生了具有善性特征的祖灵信仰。人们还相信，本族成员的善鬼在冥冥之中，仍然群居聚处，组成另一个鬼域生活集团，与在世者保持着千丝万缕的关系，因此总好把死者集中埋在聚落附近，形成共同的族墓地，免使鬼魂流荡散失，或遭外鬼的侵害。为使本族的鬼魂有共同的归缩，在死尸的丧葬处理上，常保持较一致的葬俗，埋葬的姿势头向也有特殊含意。

《礼记·檀弓下》云："葬于北方北首，三代之达礼也，之幽之故也。"其实不然，不同地区，不同族组织，对鬼魂幽冥去处的想象未必相同，葬地葬式也未必均是"北方北首"。《山海经·海内南经》即云："帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴。"就是至夏商国家出现后，有关鬼魂或祖灵信仰观念也未必归于一致。自原始社会至夏商时各方始终存在的各种形态的葬俗葬制，可看到这方面的差别。考古发现表明，仰身直肢葬是我国新石器时代最为普遍的葬俗，但墓葬座向和头向所反映的灵魂不灭"之幽之故"观念，各遗址却自有鲜明的个性。河南密县莪沟北岗聚落遗址的族墓地置于居住区西部和西北隅，68座墓葬绝大多数为南北向，头向朝南①。河南郑州大河村遗址37座四期墓葬，也基本为此种葬制，另又有比较专门的儿童瓮棺葬墓地②。而在陕西西安半坡聚落遗址发现的250座墓葬，以及临潼姜寨聚落遗址发现的380座墓葬，绝大多数呈东西向，死者头对西方（有正负10余度的摆幅），但二者又有一些不同点，半坡成人墓都埋在居住区北面族墓地，孩童瓮棺大多埋在住房周围，姜寨则成人孩童同葬族墓地，孩童墓居北，成人墓位于南，排列有序③。这显然都是基于按年龄分级的社

① 《河南密县莪沟北岗新石器时代遗址》，《考古学集刊》1981年第1集。
② 《郑州大河村遗址发掘报告》，《考古学报》1979年3期。
③ 《西安半坡》，文物出版社，1963年。《姜寨》，文物出版社，1988年。

"死的好和死的不好"之区分，如大汶口墓地133座墓葬，有4例葬式违背常制，其中一座死者头南向者，墓中无任何随葬品，另一座屈肢葬者，随葬品仅牙料一块，鹿角3块。刘林墓地一女性墓，其盆腔内有胎儿骨骼，对其采用了特殊的折头葬法。河南淅川下王岗仰韶墓地，一例不同于当地仰身直肢、头西脚东葬式的墓葬，死者侧身屈肢，据鉴定为中年女性，患有骨质增生疾病①。总之，灵魂的幽冥世界去向是先民采取何种葬制的要素，此种观念不同，墓向头向也不同，其地区性、群体性和族类特征是极为显明的，但因鬼魂又有善与恶死之分，故各地葬俗中又产生了出于亲近、崇敬或避忌、驱邪等观念形态上不同的死尸变宜处理法。

承史前先民鬼魂"之幽"意识的多元性，夏商两代人们仍大体如之，且各具时代生活特色。《山海经·海内南经》有云："夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴，人请讼于孟涂之所，其衣有血者乃执之，是请生。"孟涂之所殆为传说中夏代鬼魂幽冥世界去所之一，在西南方。但在山西襄汾陶寺发现的龙山晚期墓地，千余座墓葬几乎都是一色的仰身直肢葬，头向则对东南方②。河南洛阳东马沟二里头类型墓葬，约82%的墓圹呈南北向，头向南方，只有18%的墓为东西向，头向西方③。偃师二里头遗址历年发现的大量墓葬，绝大多数呈南北向，一般头向均对北方④。也有例外，如1973年春在八区发现一坑，人架作跪伏状，头向西，面朝下，葬式特殊⑤，乃阶级压迫制度下的强死者，殆虑其鬼魂上出作祟而使其面朝地下，恐怕还是出于"生有益于人，死不害于人"⑥，反之亦然

① 《浙川下王岗》，文物出版社，1989年，23页。再如上海金山亭林良渚文化遗址葬俗，以头向南为准，但又发现少数无规律可循的墓葬，死者都是些骨骼严重错位的非正常死亡者（见《文物考古工作十年》，文物出版社，1991年，97页）。

② 见《考古》1980年1期、1983年1期、1986年9期。

③ 《考古》1978年1期。

④ 见《考古》1983年3期、1984年1期、1985年12期、1986年4期等。

⑤ 《考古》1975年5期。

⑥ 《礼记·檀弓上》。

会生活现实对鬼魂世界秩序再作的安排。再者，仰韶文化时期的瓮棺葬具一般都有钻孔，可能是为了便于灵魂自由出入。另又有在人骨上涂洒红色或黑色颜料者，似与灵魂的再生或善恶观念相关。

东部地区大汶口文化时期墓葬比较流行东西向，包括多人合葬、二次合葬或单身葬等，一般均取仰身直肢，头向东方或稍偏南偏北，大汶口、野店、王因、大墩子、西夏侯、景芝、岗上等遗址墓葬大多为此种葬式①。山东临朐朱封和泗水尹家城龙山文化遗址墓葬也如此②。但也非截然，如刘林遗址墓向多作南北向，头北脚南③。三里河、东海峪遗址墓向则偏向西北④。呈子一期墓葬，头向也都对西方稍偏北，至二期墓葬，头向又改对东方稍偏南⑤。说明该地区原始先民的鬼魂"之幽"观念也是不雷同的。

不过，各地遗址几乎都存在一些有异于当地常例的葬式，如俯身葬、屈肢葬、头向相左于群体墓等等，其中恐怕有特殊原因，与鬼魂的善恶信仰似不无关系。这可参考民族学调查资料，如云南拉祜族聚居的山寨，都有集体公墓地，族人崇拜祖灵，丧葬时要由长者用一种类似贞卜的方法，算定掩埋死者的日子、时间和测定方向，然后照预定埋之，"在掩埋的方法上，分死的好和死的不好两种，以此决定如何掩埋，若年老寿终，儿孙满堂，家境富足，所谓死的好，在掩埋时将死者的头向山峰，顺山势走向掩埋。若突然死亡，或年纪尚轻，或遗留下的孩子年龄还小，家境贫苦，掩埋时把死者和山势走向成垂直状"⑥。原始先民的葬式似也有

① 分见《大汶口》，文物出版社，1974年；《邹县野店》，文物出版社，1985年；《考古》1979年1期；《考古学报》1964年2期、《考古学集刊》1981年第1集；《考古学报》1964年2期，1959年4期。

② 分见《考古》1990年7期；《泗水尹家城》，文物出版社，1990年。

③ 分见《考古学报》1962年1期、1965年2期。

④ 分见《考古》1977年4期，1976年6期。

⑤ 《考古学报》1980年3期。

⑥ 石云霄：《拉祜族的丧葬》，《民族文化》1980年1期。

上》言其殡尸云："夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也；殷人殡于两楹之间，则与宾主夹之也。"言其丧事致祭云："夏后氏尚黑，大事敛用昏（注：大事谓丧事也），……牲用玄；殷人尚白，大事敛用日中，……牲用白。"言葬具云："有虞氏瓦棺，夏后氏堲周（注：火熟曰堲，烧土冶以周于棺也①），殷人棺槨。"言随葬器云："夏后氏用明器，示民无知也；殷人用祭器，示民有知也。"《礼器》有云："夏立尸而卒祭，殷坐尸。"这些说法，有的似有一定依据，如言殷人"大事敛用日中"，今据甲骨文知商代一日两餐制，一在上午8点左右，一在下午4点左右，日中前后一整段时间正是其一天活动主要时区。再如言"殷人尚白，牲用白"，裘锡圭先生即指出，至少殷人崇尚白马，在甲骨文是有确证的②。又如言"殷人棺槨"，据1958—1961年殷墟发掘的302座墓统计，有葬具者194座，占64.2%，无葬具者24座，占8%，不明者84座，占27.8%；有葬具墓中，有两座为一槨一棺，或在槨上覆以白地黑线彩绘织物幔帐；有棺者185座，其腐朽色以白色、黑灰色居多，有的棺上又涂有硃砂或红、黄、黑三色或红、黑二色彩绘；有编席裹尸者6座，用圆木棍作"盖"者1座。是知"殷人棺槨"说大体可信。但有的说法恐得修正，如"有虞氏瓦棺"说，其实陶棺葬是原始时期和夏商时较为一贯的孩童葬俗。再如"夏后氏用明器，殷人用祭器"，也未必确切，早在仰韶文化时期，即有用不能实用的明器代替实用器作随葬品③，夏代墓葬的随葬祭器大多为实用器，商代墓葬既有实用铜器、陶器，又有明器性质的铜器、铅器或陶器等等。

① 上海青浦福泉山良渚文化遗址葬俗，有在墓圹口上面或墓旁周围堆积红烧土块者（见《文物考古工作十年》，文物出版社，1991年，94页），近于文献说的"堲周"。

② 裘锡圭：《从殷墟甲骨卜辞看殷人对白马的重视》，《殷墟博物苑苑刊》创刊号，1989年。

③ 浙川下王岗仰韶二期墓葬，即发现用大量陶制明器作随葬品。见《浙川下王岗》，66～70页。

的社会宗教意识。

商代葬俗也是形态多元，但群系组合或族氏家族组织墓区系列特征大大强化。如河南罗山天湖发现的一处息国贵族世代延袭的家族墓地，25座墓葬自北而南集中排列在长不过百米，宽近30米的狭长山坡上，时代早的墓位于北，愈晚愈南列，头向基本向北方，其中10座中型井槨墓分布在墓地中轴线上，显示出"父蹬子肩"的葬俗①。这种墓区组合系列，既保持了鬼魂信仰上的传统性，又突出了社会的崇祖意识和子孙观念，不过其族氏或家族组织内部存在的尊卑等级之分，在墓葬的位置、规模和随葬品多寡方面也相应得到贯彻。西安老牛坡商代墓地发现大小38座墓葬，内21座有殉人，墓主头向大多朝东或稍偏南北②，也足以看出死者生前社会身分虽分属不同阶级或阶层，群系性的鬼魂"之幽"观念，却仍强烈维持着墓地葬俗的一致性。殷墟王邑发现的大小墓地不下几十处，有王陵区、贵族家族墓地、一般族氏组织墓地、普通平民或奴隶葬地等，葬制不一，墓向主要有南北向和东西向两种，头向以向北为主流，向东、向南次之，又有向西者，葬式有仰身直肢、俯身直肢、屈肢葬等。儿童一般用日用陶器为葬具，葬之居址左近，头向北和向东两者最多，向西、向南者较少。有一大可注意现象，凡集群之墓，尽管规格规模或葬品有何高低悬差，葬式葬制却大体一致③。这说明，殷墟王邑属于开放人口类型，信仰不单一，葬俗亦异，唯社会组织单位结构，仍各各维持了族氏、家族或血亲关系为内聚的大小社会生活单元的组织形式，故在王邑总体葬俗的多元形态中，又内蕴着单元性的群系组合系统。

文献中或提到夏商间丧葬制度有所不同，如《礼记·檀弓

① 《考古学报》1986年2期、《中原文物》1988年1期。

② 《文物》1988年6期。

③ 《殷墟发掘报告（1958—1961）》，文物出版社，1987年。《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。

道墓大体为王妃、高级朝官或地方诸侯墓，四墓道墓主则为商王或方国君主，当然也有因时因地而不遵此制者。山东滕州前掌大商代贵族墓地，有的二墓道大墓，其上又有享堂或庙寝之类建筑。殷墟妇好墓似也有之。有的学者还推测，殷代墓葬已有坟冢①，唯尚不普遍。河南罗山天湖 M41 墓口就有坟冢封土的残存。

丧葬之制乃是人们根据社会现实生活而对鬼魂幽冥间生活作出的安排，总与一定社会发展形态相适应。《墨子·节葬下》谓舜之葬，“衣衾三领，谷木之棺，葛以缄之”；禹之葬，“衣衾三领，桐棺三寸，葛以缄之，……下毋及泉，上毋通臭”；后之王公大人有丧者，“棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文绣必繁；存乎匹夫贱人死者，殆竭家室；（存）乎诸侯死者，虚车府，然后金玉珠玑比乎身，纶组节约车马藏乎圹，又必多为幄幕，鼎鼓几梴壶滥，戈剑羽旄齿革，寝而埋之满意；若送从，……杀殉众者数百，寡者数人。”用以视夏商以前等级制社会葬俗葬制的演衍，亦信然。

二　祖先崇拜的祭祀制度

祖先崇拜是鬼魂信仰系统的运作机制的升华，人鬼特定的社会属性和与崇拜者之间持有的血缘关系，是祖先崇拜确立的基础；人鬼的善性和崇拜者相信其对本族或本家族集团成员具有降福和庇佑子孙后代的神秘力量，因而长期受到供奉及各类名状的祭祀，其神格也由鬼魂转化为固定的神示，这是祖先崇拜的重要特质。

祖先崇拜的对象，并非泛指所有死者的鬼魂，其中贯彻着功利取舍的原则。《礼记·祭法》即云：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀

① 高去寻：《殷代墓葬已有墓冢说》，《台湾大学考古人类学刊》第 41 期，1980 年。

据考古发现材料，殷墟墓葬中有的死者口中含贝或蝉形玉石琀，手中握贝或玉石制品①。西安老牛坡一商墓，死者口内也含有石琀碎片 34 块，墓内无其他随葬品，却有棺，似为普通平民墓。口中含玉，在史前东部地区比较流行，山东胶县三里河龙山墓葬死者口中已有玉琀发现。夏代中原地区比较鲜见，商代渐流行开来。口中含玉蝉，不知是否因蝉能蜕化更生，冀望于鬼魂的再生。

另外，夏代平民和贵族的葬俗，一般都采用平地挖长方形竖穴的掩埋法，或又在墓底铺朱砂，木棺置之，二里头遗址多见，与文献言“夏后氏堲周”是不相符的。商代墓每多腰坑，内奠犬牲②，如 1969～1977 年殷墟西区发掘的 939 座墓，带腰坑者为 454 座，约占 48.3%。其有葬具者为 710 座，占到 75.6%，墓室结构可分熟土二层台、生土二层台及无二层台三种。槨室作“井”字形，由厚木板叠砌而成，有的还以榫头接合，内除置木棺外，或又隔出头箱、左右边箱，以放随葬器物，有的墓内还挖有壁龛或耳室。

井槨式墓源起东方，大汶口墓葬已有之，用原木劈削加工，槨底、顶平铺，四壁卧叠，四角交叉咬合，俯视如“井”形。泗水尹家城龙山墓葬又有二槨一棺、一槨一棺者，木槨作榫卯结构，俯视有“井”形、“工”形、“口”形三式。山东临朐朱封龙山遗址也发现一槨一棺和重槨一棺墓，前者槨呈“工”形，内置木棺和边箱，内外均有红、黑、白、黄、绿等色彩绘；后者内外双槨都呈“井”形，其间出有一批非实用陶质明器。商代的井槨式墓显然带有传统东方葬俗因素，一般属于上层贵族墓葬，有的还设墓道，有一墓道、二墓道、四墓道者，随等级身分高次而异，二墓

① 参见高去寻：《殷礼的含贝握贝》，《中央研究院院刊》第 1 辑，1954 年。又郑振香、陈志达：《近年来殷墟新出土的玉器》，《殷墟玉器》，文物出版社，1982 年。

② 用狗殉葬，可上追到仰韶及大汶口文化时期，主要流行于江汉地区和东部滨海地区。如浙川下王岗仰韶一期墓葬有 5 墓共殉 6 犬（见《浙川下王岗》，342～348 页）。又参见高广仁、邵望平：《中国史前时代的龟灵与犬牲》，《中国考古学研究》，文物出版社，1986 年。上海金山亭林良渚遗址也发现两墓各殉一犬。

“祖，始也，言为道德之初始，故云祖也”，然这些始祖，也未必真有密切的血统关系可案。还有一类是受报祭的先公和称做宗的先王，如有虞氏崇拜的幕和舜，夏后氏崇拜的禹和杼，商人崇拜的上甲和汤，周人崇拜的高圉、大王和武王等，可以视做对虞夏商周本族各有其特殊贡献的历史上实际人物。旧说谓报是报德之祭，“宗，尊也，以有德可尊，故云宗”①，是知这类祖先神在世时的功绩在其后人心目中的影响之深，唯此才是真正有血统关系的祖先，至少从文献所载夏商周三代世系以及地下出土殷墟甲骨文资料可以为证。

上古祖先崇拜的祭祀权，实是最高统治者所在族对其他族进行精神羁縻的王权政治核心部分，而王者则是这一神权内核的起点，对下有种种限制，故《礼记·大传》又云：“诸侯及其大祖；大夫、士有大事，省于其君，干祫及其高祖；……民不与焉”，一般贵族的祭祖，至多及于高祖以下，平民奴隶则被剥夺了祭祖权。因此最高层次的祖先崇拜，为了加强以共同血缘观念为纽带的统治集团的内部团结，有必要慎终追远，人为照顾祖先神的社会覆盖面，故所祭祖先主要有两大类，一类是传说中由氏族强神嬗变为超氏族神的所谓始祖及始祖所自出的祖先，未必果有血统关系，再一类才是血缘关系密切的先公先王近祖。上述禘、郊、祖、宗、报五大国之典祀的祖先，正是这种祖先崇拜制度规范化的产物。

祖先崇拜的神示组成有异，祭祀的场所和祭礼是有区别的。《祭法》云：“天下有王，分地建国，置都立邑，设庙祧坛埠而祭之，乃为亲疏多少之数。”《考工记》云：“匠人营国，……左祖右社，”戴震补注：“宗庙作宫于路寝之东，社稷设坛墉于路寝之西。”《周礼·春官》：“小宗伯之职，掌建国之神位，右社稷，左宗庙。”此制的基本框架，早在商代甲骨文中已有所载。甲骨文揭示的祖先神示，大略为二大类，一类为高祖远公，如高祖夔、高祖亥、河、

① 《礼记·祭法》，孔颖达疏。

之，能捍大患则祀之。”可见，能否受祀的祖先神，常据其在世时的品性作为而定，一般是强有力的有特殊贡献的头面人物，可得为崇拜对象。祖先崇拜的作用，主要是借纪念祖先的功绩以加强共同的血缘观念，巩固以血缘为基础的社会生活集团的内部团结，明确人际之间的辈份关系，但在阶级社会，祖先崇拜的祭祀权又被统治阶级所垄断，成为维护等级制权威的借力①。出于政治利益的需要，统治者常以传说中的英雄人物作为人们共同的远祖，用来突破族类差别上的融合障碍，人为制造人们在血缘上的某种联系，最大限度发挥这种祖先崇拜的政治作用和社会的凝聚不散，保持其政治联合体内各族氏、家族间的联系体系。

《国语·鲁语上》有云：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，效尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘喾而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。② 幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉（注：报，报德之祭也）；杼，能帅禹者也，夏后氏报焉；上甲微，能帅契者也，商人报焉；高圉、大王，能帅稷者也，周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也。”列入国祀的所谓祖先神，显然分为几类：有虞氏和夏后氏禘祀的黄帝，及商族和周族禘祀的喾（原作商人禘舜，今据《祭法》乙正），乃是传说中的某氏族之强有力人物，只因出于王者的政治需要，而被据为超越氏族的远世共祖，视做始祖所自出的祖先，用《礼记·大传》的说法，是“礼，不王不禘，王者禘其祖所自出，以其祖配之”，但实际上是与血统关系不相干的。另一类是受到郊、祖的祖先神，如有虞氏崇拜的尧和颛顼，夏后氏崇拜的鲧和颛顼，商人崇拜的冥和契，周人崇拜的稷，也本是传说中有功绩的氏族英雄神，分别被尊为虞夏商周各自的始祖，无非是借重祖先神的品性，提高统治者所在族的核心地位，诚如《祭法》孔疏所云：

① 参见朱天顺：《中国古代宗教初探》，208 页。

② 《礼记·祭法》谓：“有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤”，说法稍有不同。

將高祖远公的宗庙群置于王邑的西方，似出辨血缘亲疏远近的观念，事实上这些高祖远公原属氏族神，其神性与自然神无大异，很难说有真正的血统关系，故与商族的先公先王近祖相比，相对要疏远些，这从商人墓葬头向朝东多而朝西较少，似可间接说明。从商人重左右为对的习尚推测，先公先王近祖的宗庙群当在王邑的左方即东面。殷墟小屯附近发现的大型建筑群遗址，位于西面的丙组 17 座都是坛坫式建筑，其西南又有 10 余座房基，面积都不大（参见本书第一章第二节三之二），似即高祖远公“右宗”所在。其东面的乙组 21 座基址，规模宏大，组合有序，浑然一体，当为先公先王近祖的宗庙群所在。两者东西为对，后者的建制规模又超过“右宗”，显然更见亲近。如此的神位配置，实已具备后世“左祖右社”的基本框架。进而言之，古代所谓“社稷”神，实是带有自然神性的农耕氏族神之嬗变，与土地相结合的神性是极为明显的①，甲骨文有言“奏四土于㞢宗”（《合集》33272），已寓这层意义。另外商代又有取上甲等先公先王近祖神主入高祖远公的“右宗”受祭者，似与当时的配祭制度有关。

殷墟发现的先公先王近祖的宗庙建筑群体，组合复杂，配置严密，又呈现出左右对应，南北相呼的平面布局规划特色，与甲骨文所见名类繁多的有关建筑名称是相应的。朱凤瀚先生认为，其宗庙群内，自上甲以下先公先王诸宗有单独宗庙与大、小宗的合祭宗庙两种，均自置其门，各成体系，依位次顺序排列，内含寝与若干室，又有升、祼、旦等附属于先王先妣诸宗的祭所。他又指出，当时设置这类宗庙的原则主要有四：一是直系先王可有独

① 江苏铜山丘湾发现一处商代邑聚遗址，除发现居址、窖穴和大量农业生产工具外，又在遗址偏南处发现一片面积约 75 平方米的祭祀场所，中心立有四石，周围埋有人牲 20 具，人头 2 个，犬牲 12 具。（见《考古》1973 年 2 期）殆即当地族人祀地神遗迹。甲骨文有“将示于南”（《合集》34130）、“取岳石，有从雨”（同上 9552）、“祀岳求来岁受年”（同上 9658）。商王朝大概即是将这类农耕异族崇拜的自然神纳入高祖远公系列，有意放宽血缘意识，以取得与归服或征服异族间的政治意识上的结合。这类农耕氏族神有的后来乃嬗变为专主某方的“社”神。

戠、岳、季、王恒、王吴、兕父、㞢等等，再一类是上甲以下的近祖先公及大乙汤以下的先王先妣包括若干旧臣神。陈梦家先生曾对这些祖先的神性作过董理，指出前一类大多为祈求风雨和年成的对象，后一类对于时王及商国有作祟的神力，但两者间的分界不是很清，神性有交互现象。他又据《国语·楚语下》说的巫“能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，”认为商代前一类高祖等神示，也是介乎山川之神与宗庙之主的①。《礼记·曲礼下》云：“措之庙，立之主。”对于高祖远公，商代也立神主和宗庙，甲骨文中有“戠宗”、“𠂤宗”②、“河宗”③、“㞢宗”④、“即宗于岳”⑤、“夔即宗”⑥ 等，当为放置这些高祖远公神主的宗庙。别辞有云：

将河六示西。（《燕京》760）

将河□□西。（《合集》8763）

即右宗夔，有雨。（同上 30318）

贞王其酒戠于右宗，有大雨。（同上 30319）

其束岳——㞢束，即右宗，有大雨。（同上 30415）

癸亥卜，河其即宗。（同上 34058）

辛巳卜，贞王亥、上甲即宗于河。（《屯南》1116）

“河六示”似指以河为首的上述立有宗庙的六位高祖远公之神主群称，可能这些单独的宗庙是以集群建制聚之一处，“河六示西”乃表明其方位，“右宗”若“宗”，殆即指其宗庙群。古代以西为右，如《后汉书·张衡传》注云：“右社稷，西曰右。”五期甲骨文有称“西宗”（《合集》36482），所指似即三四期的“右宗”。商代

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，345～352 页。
② 《合集》30298。
③ 《屯南》1276。
④ 《明续》423。《合集》33272。
⑤ 《粹》724。
⑥ 《合集》28207。

32385）

（2）乙丑□，求自大乙至丁祖九示。（同上 14881）

（3）庚申卜，酒自上甲一牛至示癸一牛，自大乙九示一牢，柁示一牛。（同上 22159）

（4）庚寅贞，酒升伐自上甲六示三羌三牛，六示二羌二牛，小示一羌一牛。（同上 32099）

（5）己亥贞，卯于大示其十宰，下示五宰，小示三宰。（《屯南》1115）

（6）庚子卜，争，贞其祀于河，以大示至于多毓。（《安明》91）

上举六事均为顺祀。（1）辞是上甲元示加上大乙至祖丁九示合祀，中间未列入报乙、报丙、报丁三报和示壬、示癸二示共五位先公。（2）辞记大乙至祖丁九世直系先王合祀。（3）辞记酒祭上甲至示癸六位直系先公各用一牛，大乙以下九世直系先王各用一牢，柁示应指旁系先王，也同如先公用一牛，表明了重直系祖王和轻先公及旁系先王的祭祖观念。（4）辞之“上甲六示”，直观地解释，容易理解为上甲至示癸六世先公，但祭祀用了三羌三牛，礼遇高于直系先王一个等次，显然与古代礼制“自仁率亲，等而上之，至于祖，名曰轻；自义率祖，顺而下之，至于祢，名曰重”① 不符。朱凤瀚先生已疑之，他认为“上甲六示”犹别辞言“自上甲至于大示”（《屯南》1104），大示是上甲加上大乙、大丁、大甲、大庚、大戊五位冠以“大”称的直系先王神主的专指②。至确。其下的“六示二羌二牛”，六示是指大戊之后中丁至武丁六世直系；“小示”似应包括（3）辞的“柁示”即旁系先王再加上三报二示五位先公，各用一羌一牛。如此则礼次严明。（5）辞可与（4）辞

① 《礼记·大传》。
② 朱凤瀚：《论殷墟卜辞中的“大示”及其相关问题》，《古文字研究》第 16 辑，中华书局，1989 年。

自受祭的宗庙；二是直系先王单独宗庙可世代保存，未有毁庙之制；三是为近世直系先王增设祭所；四是为部分直系先王法定配偶设宗①。

甲骨文记高祖远公的祭礼，以燎祭为多，另又有侑、帝、求、告、御、酒、戠、束等，或数种祭仪并举，或单用一种，祭日一般不固定。有时单独祭某一位，有时合祀，可与先公先王近祖相配祀，也有与先臣神合祀。大致分内祭和外祭两种，内祭者行之于“右宗”，外祭者行之于四外，如甲骨文有言：“出于外，燎”②，外祭地点无一定，视需要而为。

先公先王近祖的祭礼则远较上者繁复而隆重，“典祀丰于昵”③ 是其主要特色。也分内、外祭两种，但行之于宗庙区的内祭尤为频见。据不完全统计，有关祭仪不下 140 种以上，唯具体程式大多已难知周详。按其祭祀性质，有独祭、合祭和周祭三类。独祭是特别单独向某一位祖先致祭，如：

甲申卜，乙酉侑祖乙三宰哲卅牛。（《合集》1513）

甲戌卜，用大牛于祖乙。（同上 1615）

甲戌卜，进燎于祖乙。（同上 32535）

这类独祭通常定在与祖名十干相应的甲乙丙丁等十干日内举行，如谅乙酉日侑祭祖乙以一批牛羊牲。后两辞祭祖乙，当非行于甲戌本日，而是预卜次日乙亥之祭。另也有临时举行者。

合祭是合多位祖先而同时祭之，在致祭神主的次序上可分顺祀和逆祀两种。顺祀是按先公先王的世系顺序先后受祭，也称从祀，《春秋·定公八年》：“从祀先公”，杜注：“从，顺也。”如：

（1）□未卜，求自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示，率羌。（《合集》

① 朱凤瀚：《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》，《历史研究》1990 年 6 期。
② 《合集》28003。
③ 《尚书·高宗肜日》。昵为近庙。商代祭祖，轻先公及旁系先王，重直系先王近祖，详下文。

己丑卜，大，贞于五示告：丁、祖乙、祖丁、羌甲、祖辛。（同上 22911）

自上甲求年。

庚寅卜，逆自毓求年。（《屯南》37）

武乙追溯至上甲，是乙日主祭武乙，而逆配武乙之前至上甲的先公先王。丁至祖辛，是逆告武丁以上至祖辛五位直旁系先王。自上甲求年是顺祀；逆自毓求年，则是逆后祖溯至先公上甲而求年成丰收。《左传·文公二年》有云："礼无不顺，祀，国之大事也，而逆之，可谓礼乎？"视逆祀为失礼，此乃后制，然于商代是并无此种观念的。

商代祖甲时还盛行一种以彡、翌、祭、𠂤、协五大祀典为主干的轮番系统致祭上甲以下先公先王先妣的所谓"周祭"，廩辛康丁时因之，至帝乙帝辛时又有增修。周祭实是独祭和合祭顺祀的结合转化，是按先公先王先妣的世次、长幼和死亡顺序，依其所名的十干，在相应的祀谱排定日子内，有规律地定日和逐次祭去，受祭者限于有特别资格的人，先王不论直系旁系，就是已立为太子而未及即位的，均得祭之，但先妣则仅限于有子为太子者，后来更限定每世只有一王的配偶可入祀，遍祀一周约需一年时间，又周而复始①。研究此种周祭制度的学者有数家，见仁见智，建树良多②。

就周祭的祭仪内容而言，学者有主张彡为鼓乐之祀，翌为舞羽之祀，祭则用肉，𠂤则用食（黍稷），而协为合祀，盖合他种祀典一并举行。与五种祀礼相伴的祭仪，尚有酒、告、祼、岁、伐、酓、奏、御、卯、𢦏、𣪘、侑、工典等等。晚商周祭制度的建立，是总前代祖先祭礼之大成，完全围绕商王族祖王包括部分血统关

① 参见许进雄：《关于五种祭祀》，《明义士收藏甲骨释文篇》之附录，11～17 页。

② 见董作宾：《殷历谱》，1945 年；陈梦家：《殷虚卜辞综述》；岛邦男：《殷墟卜辞研究》；许进雄：《殷墟卜辞中五种祭祀的研究》，台湾大学文学院文史丛刊之二十六，1968 年；常玉芝：《商代周祭制度》，中国社会科学出版社，1987 年。

对照，"下示"相当中丁以下直系先王，乃与"大示"对文。(6)辞记外祭于河，顺祭以大示为首至于多毓的神主。多毓，许进雄先生谓指"繁衍家族的众男女祖先"①，裘锡圭先生认为毓似应读为先后之"后"，指"后祖"而言②，这里可能是指中丁以下的直系先王即下示，但也可能指下示和柁示即中丁以下直旁系先王的两部分"后祖"神主群。

顺祀先公先王，外祭者不多，主要为内祭，如甲骨文有云：

〔丁〕亥卜，在大宗又升伐三羌十小宰，自上甲。

己丑卜，在小宗又升岁，自大乙。（《合集》34047）

乙亥又升岁在小宗，自上甲。一月。

丁丑卜，在小宗有升岁自大乙。（同上 34046）

上两组卜辞，均是先遍祀上甲以下先公先王，两天后又遍祀大乙以下先王，俨然有序。所异者，前一组的内祭场所是先在大宗的合祭宗庙举行，后又入小宗的合祭宗庙行祭；后一组则均行之于小宗，未变更内祭场所。顺祀除遍祀外，又有以某位神主为主，配以以后世次诸主，如：

甲午贞，大御自上甲六大示，燎六小宰，卯九牛。（《屯南》1138）

甲午贞，大御六大示，燎六小宰，卯卅牛。（同上 2361）

"上甲六大示"或"六大示"，即上述上甲加大乙以下五位冠"大"字的直系先王神主群。祭日在甲日，是知大御典祀的主示是上甲，其他五示是为配示。

合祭除顺祀外，又有逆祀，此为裘锡圭先生所首揭③。逆祀是逆先公先王世次致祭，如：

乙丑卜，贞王宾武乙岁，延至于上甲，卯，亡尤。（《合集》35440）

① 许进雄：《明义士收藏甲骨释文篇》，29 页。

② 裘锡圭：《甲骨卜辞中所见的逆祀》，《出土文献研究》，文物出版社，1985 年。

③ 见上揭裘文。

夏启世；飞燕之卜顺，故殷兴；百谷之筮吉，故周王。"涂山之兆、飞燕之卜，百谷之筮，分别为传说中夏商周三代不同的占卜类别，恐怕乃因自不同的生存环境，与生活习惯也是相关的。当然生活条件近似，占卜法有互取兼容现象。如《礼记·表记》有言："昔三代明王皆事天地之神明，无非卜筮之用。"《太平御览》卷八二引《史记》云："昔夏后启筮：乘龙以登于天。占于皋陶，皋陶曰：吉而必同，与神交通，以身为帝，以王四海。"《龟策列传》有云："夏殷欲卜者，乃取蓍龟。"凡卜与筮、占与筮、龟与蓍，均是一为视龟甲或兽骨兆象断吉凶，一指据揲蓍数列定休咎，构成中国古代广泛流行的两种主要占卜法。

卜用甲骨在河南、山东、江苏、安徽、湖北、四川、陕西、河北、辽宁、吉林、内蒙、山西、甘肃等地区一系列考古遗址中时有出土，早到新石器时代早期偏晚阶段，夏商时最为鼎盛，春秋战国以降是其末声。早先卜用骨料很杂，有龟甲及猪、羊、牛、鹿肩胛骨等，龟卜主要流行于江淮和东部滨海地区，骨卜则为中原和北方地区所通见，应与来源或产地有关。甲骨占卜，一般是在骨版的一面施以灼燋，使另一面因受热作用而裂变出现坼纹，依其坼纹多寡、长短、纵横等所谓兆象变化，进行占断，以决定事情的可行性。目前所知最早的卜骨，是豫西南地区淅川下王岗遗址出土的仰韶三期羊肩胛骨，上有烧灼痕，距今约 6000 年左右①。最早的卜龟，出诸南京北阴阳营遗址，为一块大龟的腹甲，背面有火烧过的斑疤，正面有坼纹②，距今约五六千年前。安徽萧县花家寺新石器时代遗址也出有碎卜龟 4 片③。不过，据考古发现材料看，最原始的龟甲占卜似不用烧灼法。豫中淮河支流的舞阳贾湖一处距今约七八千年前的裴李岗文化遗址，发现有用龟壳随葬的习俗，墓主大多为老年男女性，也有壮年男性。龟壳一般放在头

① 《淅川下王岗》，文物出版社，1989 年，200 页，又图版五三·8。

② 《南京市北阴阳营第一、二次发掘》，《考古学报》1958 年 1 期。

③ 《1959 年冬徐州地区考古调查》，《考古》1960 年 3 期。

系明确的杰出先公并配列法定王妃先妣而展开的，表明以商王为核心的商族贵族统治集团的集权政治已有前所未有的强化。繁褥的祖先崇拜祭礼，不啻是王权政治的重要组成部分，而且有效发挥着维护商族贵族集团内部团结的具体政教作用，构成了晚商国家的最高层次宗教祀典，其运作系统为商王所垄断，对四方小大邦的低层次宗教仪式的制约、系列化归范和限控辐射影响力也是不容低估的。《礼记·表记》称"夏道遵命，事鬼神敬而远之"，其民"乔而野，朴而不文"，而"殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼"，其民"荡而不静，胜而无耻"，两代信仰系统的不同点，自然与意识形态的社会演进阶段相适应，不过从晚商祖先崇拜的国家级周祭制度生成由来，尚能见到这种信仰系统的操作机制和社会功能的转变进程。

第四节　占　卜

一　占卜源流

占卜源起原始宗教中的前兆迷信，属于巫术占验范畴。人们在与自然世界的交往中，往往把一些没有因果联系的事象的偶合，视为神所示征兆，久之乃有利用占具为中介，进行人神间的沟通，人为制造兆象，以测未来的吉凶祸若。

生存环境和生活方式习俗不同，占卜种类常异样化。《易·系辞传》有言古者庖牺氏"始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"于省吾先生认为，八卦原初实为八索之占，是卜者手持牛毛绳八条掷地的索占法①。此殆出于原始游牧民族的数卜法。《史记·龟策列传》又有云："自三代之兴，各有禎祥：涂山之兆从，而

① 于省吾：《伏羲氏与八卦的关系》，《纪念顾颉刚学术论文集》，上册，巴蜀书社，1990 年。

态有明显的承继关系。各遗址葬龟墓数与总墓数的百分比大体在1.16～8.27之间，平均百分比为4.04，似表明各居民共同体中有少数人生前从事于龟的冷占卜及利用龟灵观念进行巫术占验行医。大概龟的冷占卜法后又与各地较为流行的灼燋骨卜法相结合，遂开启出甲骨占卜并行不悖的上古占卜之俗。如山东茌平尚庄遗址出有三期的经烧灼卜骨①，河南淅川下王岗遗址出有经烧灼的羊胛骨，属仰韶三期，似均表明同地早先固有的龟灵观念是具备向龟卜习俗转化的内在条件的。南京北阴阳营遗址骨卜与龟卜并见，卜骨经整治，有钻有灼，显得比较成熟，龟卜则仅施火灼，较为原始，这多少反映了龟卜与骨卜合流的早期状态。

距今4000年前的龙山文化时期，甲骨占卜广为流行，但中原地区主要盛行骨卜，大多利用猪、羊、牛、鹿的肩胛骨作占卜材料，卜骨一般都不加刮削整治，仅施火灼，受限于骨料厚度，骨上通常不见卜兆裂纹，也不见后世卜者为控制骨上兆坼变化而施行的所谓钻、凿等技术性处理内容。夏代基本承之，下表举有关考古遗址出土卜骨以观其概：

遗址地点	考古学年代	骨料	整治情况	占卜形态	资料出处
山西襄汾陶寺	龙山晚期	猪胛骨	未	灼	《考古》80-1。
山西夏县东下冯	二里头文化东下冯类型	羊、猪胛骨	未	灼	《夏县东下冯》，1988年。
山西永济东马铺头	二里头文化时期	羊胛骨	白、脊未除	灼	《考古》80—3。
山西翼城感军村	二里头文化时期	羊胛骨	未	灼	《考古》80—3。

① 《山东茌平尚庄遗址第一次发掘简报》，《文物》1978年4期。

顶或胫骨部位，3～8个不等，龟背和腹缘或穿孔，可系缀流苏类饰物，有的龟甲上还契刻有符号，龟壳内装有数量、大小、形状、颜色不一的小石子①。安徽含山凌家滩一座距今约4600年前墓葬，出有可缀绳玉龟，内夹八角星纹玉片。这些很可能是墓主生前从事巫术占验的冷占卜法器，具体卜法虽不详，然与后来的灼龟视兆是不同的，但在视龟持有能沟通人神间联系中介的灵性方面却是一致的。《博物志》有云："龟三千岁，游于卷耳之上，故知吉凶。"②《淮南子·说林训》云："必问吉凶于龟者，以其历岁久矣。"大概龟的长生和易畜养等生理特牲，是龟灵观念产生的由来。贾湖遗址又发现一座半地穴式居宅，室内有九个灰土洞，内一个底部也埋有一个完整龟甲，可见龟灵观念对当时社会生活的影响。

距今约五六千年前后，以龟随葬的习俗在不少地区某种特殊社会阶层中得以流行。如在汉水上游，属于仰韶文化时期的墓葬，在陕西西乡何家湾遗址有1墓出龟1个，陕西南郑龙岗寺遗址有3墓出龟3个③，河南淅川下王岗遗址6座仰韶一期墓共葬龟9个④。四川巫山大溪遗址有4墓随葬龟。长江下游江南地区武进圩墩马家浜文化遗址有1墓随葬龟1个。东部滨海地区大汶口时期墓葬共发现39墓出龟53个，其中大汶口遗址有11墓出龟20个，山东兖州王因遗址有3墓出龟3个，茌平尚庄遗址有1墓出1龟，江苏邳县大墩子遗址有15墓出16龟，刘林遗址有9墓出13龟⑤。东部地区的葬龟，有的涂朱彩，有的龟壳上穿孔，内装许多砂粒、小石子或骨针、骨锥之类，与豫中舞阳贾湖遗址的葬龟形

① 《舞阳贾湖遗址的试掘》，《华夏考古》1983年2期。《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至六次发掘简报》，《文物》1989年1期。张居中：《舞阳贾湖遗址出土的龟甲和骨笛》，《华夏考古》1991年2期。

② 《太平御览》卷七二八引。

③ 《龙岗寺——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社，1990年，176页。

④ 《淅川下王岗》，342～348页。

⑤ 高广仁、邵望平：《中国史前时代的龟灵与犬牲》，《中国考古学研究》，文物出版社，1986年。

（续）

遗址地点	考古学年代	骨料	整治情况	占卜形态	资料出处
河北唐山大城山	夏家店下层	牛、鹿胛骨	臼、脊削除，磨光	灼、正面有兆	《考古学报》59—3。
山东历城城子崖	岳石文化层	牛、鹿、羊胛骨	经刮削	有三联钻或单钻、灼	《城子崖》，1934年
山东牟平照格庄	岳石文化	鹿、羊、猪胛骨	未	有三联钻或单钻、灼	《考古学报》86—4。

不难看出，夏代占卜用的骨料，大多是牲畜的肩胛骨，乃取其面大骨薄利于施灼之故，但在黄河流域豫北、冀南和晋中南地区，主要用猪、羊、牛胛骨，在汉水和淮水流域上游地区及夏代的东方地区，则又多出鹿胛骨，这应与各地的物质自然经济来源有关，大体是选用当地最易得或畜养之兽畜，取其骨为占具，当如《淮南子·氾论训》所云："家人所常畜而易得之物也，故因其便以尊之。"一般说来，夏代的卜骨整治情况是相当差的，较之龙山时期卜骨无多大差异，火灼是其主要占卜法，与后来商代甲骨上常见的刮、削、锯、切、磨等精粗技术性整治处理和钻、凿、灼并施相比，显得原始得多。

不过，也应看到，夏代东方地区的占卜文化，又显然比中原地区要高出一筹，其卜骨的整治和占卜形态已居当时的领先地位。另外承本地区大汶口时期龟灵观念的前绪，至龙山时期已先于中原地区而出现了灼龟视兆的新的占卜之俗。这方面的演进，以山东泗水尹家城遗址的考古发现较具代表性，述之于下：

在龙山文化层，出有完整的卜用龟腹甲，火灼透过龟版，正面犹可见到灼焦痕。

（续）

遗址地点	考古学年代	骨料	整治情况	占卜形态	资料出处
山西太原光社	龙山晚期与商之间	牛胛骨为主，猪胛骨少量	牛胛骨经刮削，猪胛骨未整治	牛胛骨有钻有灼，猪胛骨无钻有灼	《文物》62—4、5。
河南登封程窑	龙山晚期	猪胛骨	背面磨光，有刀砍痕	灼	《中原文物》82—2。
河南临汝煤山	二里头早期	鹿、羊胛骨	未	灼	《考古》75—5。
河南郑州洛达庙	二里头文化时期	卜骨	未	有较大灼痕	《文物参考资料》57—10。
河南偃师灰咀	二里头三期	牛胛骨、猪胛骨	未	灼	《文物》59—12。
河南偃师二里头	二里头文化时期	猪、羊胛骨多，牛骨少	未	灼	《考古》61—2、74—4。
河南洛阳东干沟	二里头二期	羊、牛胛骨	未	灼圆而大	《考古》59—10。
河南淅川下王岗	二里头一、三期	鹿、羊、猪胛骨	未	灼	《淅川下王岗》，1989年。
河北磁县下七垣	二里头文化层	羊胛骨	未	灼	《考古学报》79—2。

在岳石文化层（相当夏代），出有卜用牛、鹿肩胛骨，经加工整治，边缘刮削过，有钻有灼。

在商代文化层，出牛、鹿胛骨和龟腹甲，牛、鹿骨经刮削粗磨，有的加工较精，骨脊削平，周边修平，关节锯除，有钻有灼，钻有单钻、双联钻、三联钻之分。龟腹甲背部经刮削粗磨，有大小钻孔和灼，正面有焦痕，还有短直卜兆裂纹①。

显而易见，夏代东方的占卜文化是大大领先于中原地区的，其龟卜与骨卜并举，实自龙山时已开启，人们为克服甲骨占卜上的随意性和盲目性，很早就通过对甲骨的整治加工和施用钻灼等占卜手续，以使易于见兆，进行力能所及的人为控制，反映了人们正有意识地把生活经验和自身的积极追求贯施到甲骨占卜的兆象解释方面。这种意识形态领域的认识飞跃，在中原地区则迟至商代才普遍出现。

如河北磁县下七垣遗址，夏代文化层仅出有未经整治的有灼羊胛骨之类，而至商代早中期文化层，骤然出现了龟卜和骨卜，甲骨的整治技术和钻凿灼并施占卜法一下与东方地区拉平②。说明随着商代的对外交往交流，东方文化因素始大量溶入中原地区。河北邢台曹演庄商代遗址，占卜骨料有牛、羊、鹿、猪的肩胛骨和龟骨，其中牛胛骨多经削除骨脊和切去半臼，有钻有灼，又有用牛头盖骨占卜者，龟则腹甲、背甲兼用，钻凿灼并施，而羊、鹿、猪胛骨均不加整治，另外早期出骨多，猪骨也只见于早期，晚期出龟多③。表明商代卜用骨料的主流，已逐渐限为龟甲和牛胛骨。

从商代前期王邑郑州商城的考古发现看，卜用骨料占大宗者为牛胛骨，其次是龟甲，还有少数鹿、羊、猪、狗胛骨。占卜形

① 《泗水尹家城》，文物出版社，1990年，图版六九：1；197页，图版七八：3；252页，图版九九：2、3，图一六六。
② 《磁县下七垣遗址发掘报告》，《考古学报》1979年2期。
③ 《邢台曹演庄遗址发掘报告》，《考古学报》1958年4期。

态可分三种情况，一是仅施火灼，以牛、猪骨为多；二是先钻后灼，以牛骨为多，龟甲次之；三是钻凿后灼，以龟甲为多。其钻有单钻和双联钻，既深且密①。至晚商殷墟王邑，甲骨占卜盛极一时，骨料主要采用牛胛骨和龟甲，又有用牛肋骨、象骨、鳖甲者。近年还发现有用人髑骨占卜的②。凡刮、削、锯、切、磨、修、穿孔以系等，已成为例行的整治公事，各类形制的钻凿灼又显示出相应的世代特色，且排列有序，组合规范。当时还常以一定的公文形式在甲骨上契刻下占卜的内容，可称之为卜辞，重要者还涂朱涂墨，另又有署甲骨来源及整治者等关及占卜的记事文字。此外还有一些纯出铭功或叙事的甲骨朱书、墨书及契刻文字，包括人头骨刻辞、虎骨刻辞、兕骨刻辞、鹿头骨刻辞、牛头骨刻辞等等。

殷墟甲骨上的兆象显现，因钻凿灼手段的谙熟而极为规整，兆坼大多呈卜字形，纵横有致，已摆脱了原始杂乱无章或无兆象的两分极端形态。《尚书·洪范》记有传说为夏代的五种卜骨兆象："曰雨、曰霁、曰蒙、曰驿、曰克"，孔传云："卜兆有五：曰雨，兆如雨下也；曰霁，兆如雨止也；曰雾，兆气蒙闇也；曰圛，兆气落驿不连属也；曰克，兆相交也。"若以视殷墟卜甲骨上兆坼的生物形态，恐怕是难以对上号的，倒是与龙山时期或夏代的甲骨兆坼裂纹之混杂多变有接近之处，这类兆象分类的原始意味很浓，似不会出自殷人，但也恐非向壁虚构，很可能即本之夏人的卜兆分类。殷墟甲骨兆象的人为控制因素极其明显，兆坼变化的盲目程度已有较妥善的克服，显然当时的卜人集团，在利用甲骨占卜为中介，进行人神间的沟通交流时，每赋以人的主观能动因素，力图以积极态度面对客观事物的因果联系。《左传·哀公十八年》引

① 《郑州二里岗》，科学出版社，1959年，37～38页。《郑州旭旮王村遗址发掘报告》，《考古学报》1958年3期。《郑州南关外商代遗址的发掘》，《考古学报》1973年1期。
② 《1982—1984年安阳苗圃北地殷代遗址的发掘》，《考古学报》1991年1期。

《夏书》云："官占唯能蔽志，昆命于元龟"，杜注："官占，卜筮之官；蔽，断也；昆，后也。言当先断意，后用龟也。"确切地说，用龟不是夏人卜俗，实盛行于商代，言官占先断意，后用龟，倒较切合晚商官方的甲骨占卜场合，人的意志和认识所及，在对规整的甲骨兆象占断过程中，是有可能赖此特殊思维模式，对客观事物的因果表象贯以比较理性的判断解释的。

二　殷商王朝的占卜制度

（一）占卜制的要质与内核

甲骨占卜形态的演变，大致与先秦社会的历史进程相同步，构成推移当时精神生活的重要内容，实践经验的富积，认识思维的提高，社会观念的嬗递，政治制度的渐进，催激着甲骨占卜由滥而专、由盛而衰的转化。"卜以决疑"①，"不违卜筮"②，以甲骨占卜为日常生活的行事准则，自夏代而历商代是其鼎盛时期，但个中酝酿的变革要素，在商代已产生，从殷商王朝的甲骨占卜制度，可看到这一衰落趋势之必然。

据殷墟出土甲骨文材料，知晚商人们面临生老病死、出入征伐、立邑任官、田猎农作、天象气候变幻、婚姻嫁娶、祀神祭祖等等，事无巨细，每以甲骨占卜进行预测，定其事情的可行性，由此确立了一套甲骨占卜制度，举凡大要者有四：曰一事数贞，正反对卜，同事异问；曰习卜之制；曰三卜之制；曰卜与筮之参照联系。

殷商王朝统治者有在甲骨上反复贞问某一事情，如：

甲午卜，宾，贞雩丁无贝。一二三四五六七八九十

贞雩丁其有贝。一二三四五六七八九十（武丁时龟腹甲；

① 《左传·桓公十一年》。
② 《礼记·表记》。

《丙》61）

乙丑卜，……。弜又。又妣辛祼。弜又。其用兹卜。惟兹卜用。乙丑卜，惟（此省略"兹卜用"三字）。（廪辛康丁时牛肋骨；《合集》31678）

"无贝"与"有贝"，一事数贞，正反对卜，其下一至十之类的数字为序数，是指灼龟时的占卜次序。下一例是同日同事同骨多贞，为侑祭妣辛一事，从不同角度反复卜问至七次以上。这类一事数贞，正反对卜，同事异问，大都占卜于同日同时，目的在于利用甲骨为中介，充分进行人神间的沟通联系，以使人的意愿为神所细察，求得神的容纳和保祐，这无疑比单纯的"不违卜筮"观念进了一大步。

除同日同时的反复卜问外，又有异日异时的因袭占卜，如：

一、庚申卜，王，贞获缶。一

庚申卜，王，贞雀弗其获缶。一

癸亥卜，㱿，贞翌乙丑多臣弋缶。一二

翌乙丑多臣弗其弋缶。一二（一期龟腹甲；《丙》1）

二、辛亥贞，王正召方，受祐。

癸丑贞，王正召方，受祐。

其正。

乙卯贞，王正召方，受祐。

丙辰贞，王正召方，受祐。（三四期牛胛骨；《屯南》4103）

三、壬申卜，贞王宾岁，亡尤。

癸酉卜，贞王宾岁，亡尤。（五期龟腹甲；《合集》38493）

上举三例，均是在同版甲骨上连日或相隔数日占卜同事。第一例的庚申和癸亥两个卜日，前后隔了4天，而每个卜日的占卜，又正面问与反面问，一至数回不等，但大都是以龟腹甲的中缝为界，左右对灼，井然有序，这也是武丁时龟卜的一个特色。在不同时

古代的习卜或改卜，自有其变异原因，前卜得吉或不吉，均可再行重卜，然所卜事情则以“后因前”的因袭关系为特征。言“习一卜”是续前一卜的重卜，至“习四卜”是第五轮占卜，“习兹卜”是专就先前一事数贞中的某一卜再行占卜，其占卜时间应有前后间断。习卜有在原先卜用的甲骨上施行，也有重新起用新的甲骨，如先前用龟卜，后又用骨卜，牛胛骨上所见“习龟卜”、“习鼏一卜”者，大抵类此。习卜之制，无非为了使甲骨占卜兆象获得更理想的结果，更适应事情的可变性，也是人们出于应变复杂事态而力图在占卜场合发挥其主观能动因素的努力所致，这意味着“不违卜筮”的社会传统观念正处于削弱和衰落之中。

殷商王朝的甲骨占卜，除了反复贞问一事于一龟或一骨外，通常同时利用数块甲骨反复占卜同事，甲骨上每署以相同的数目字，名为卜数，即同次卜用甲骨的基数，与上述同块甲骨上序占卜次序的一至十之类的所谓“序数”，性质不一样①。武丁时有同时卜用五龟② 或卜用九块牛胛骨者③，但在一般场合已降为三卜，以后渐成常制④。如：

A. 己亥卜，争，贞王勿立中。一（《欧美亚》200）
己亥卜，争，贞王勿立中。二（《合集》7367）
己亥卜，争，贞王勿立中。三（同上 7368）

B. 壬戌卜，用侯屯自上甲十示。一
壬戌卜，乙丑用侯屯。一
癸亥卜，乙丑用侯屯。一

① 参见刘渊临：《殷虚“骨簡”及其有关问题》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 39 本上册，1969 年。

② 参见张秉权：《卜龟腹甲的序数》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 28 本上册，1956 年。又同：《论成套卜辞》，《同集刊外编第四种》，1960 年。

③ 如《合集》6860～6863、6883～6886，是卜用九骨的两例，分别都有一块骨上的卜数是“九”，知为第九块卜骨。

④ 别详拙作：《论古代甲骨占卜的“三卜”制》，《殷墟博物苑苑刊》创刊号，1989 年。

间再度因袭前事而进行的占卜，殷人专名之为“习卜”①，如：

习兹卜，王其𢀛，戊申。（《合集》31667）
癸未卜，习一卜。习二卜（同上 31672）
习二卜，册至。（《苏联》50）
乙□□，囚㠯卜，习二卜。习三卜。习四卜。（《合集》31674）
……习龟卜，又来执其用，[王受又]。（同上 26979）
□□卜，习鼏一卜，五……（同上 31669）
惟习……。兹用。（同上 39441）

习者，袭也，重也，因也，习卜是后因前的占卜。文献亦见，《尚书·金縢》云：“乃卜三龟，一习吉”；《大禹谟》云：“卜不习吉”，孔疏云：“习是后因前。”《左传·襄公十三年》云：“先王卜征五年，而岁习其祥，祥习则行，不习，则增修德而改卜”，杜预注：“五年五卜，皆同吉，乃巡守，不习，谓卜不吉。”有学者主张，习卜是得吉兆之后又得吉兆。未免太绝对化，上引文献即有“习吉”与“卜不习吉”之说。习卜无非是因袭前事的重卜，总有其特殊原因，有可能前卜得吉，但临时又发生一些变故，于行事不利，如天候恶劣、人事周折、准备不足等等之类，乃不得不再度占卜。但也可能前卜不太理想，与人王意愿有违，唯其事又势在必行，故再三占卜，以求保持人神之间的深入沟通，从而达到人的意愿与神的意志的统一性。《春秋》凡三书鼷鼠食郊牛角或其肤肉，有“改卜牛”之举②。《春秋·宣公三年》又有云：“郊牛之口伤，故卜牛，牛死，乃不郊”，《公羊传》谓“养牲养二，卜，帝牲不吉，则扳稷牲而卜之。”杨伯峻先生指出：“改卜之牛又死，于是不行郊祭，传于此云‘非礼’，似当再卜牛，不能废郊。”③ 可见

① 别详拙作：《殷人“习卜”和有关占卜制度的研究》，《中国史研究》1987 年 4 期。

② 分别见《成公七年》、《哀公元年》、《定公十五年》。

③ 《春秋左传注》，667 页。

个主要占卜环节，尚有一些神职人员为辅助，群称为“多卜”①。《周礼·春官》有卜师，“辨龟之上下左右阴阳，以授命龟者”，“垂氏掌共爓契”，“占人掌占龟，以眡吉凶。”大概商代的命龟、钻凿、爓灼、占坼、辨兆象、记效验乃至卜辞的契刻等，各有专人分司其事。《礼记·玉藻》云：“卜人定龟，史定墨（兆广），君定体（兆象）。”《周礼·占人》云：“凡卜筮，君占体，大夫占色（兆气），史占墨，卜人占坼（兆璺）。”这种君、史、卜三位一体的占卜程式，当源出晚商三卜制。

据张秉权先生研究，晚商已产生了以三的数目代表全体和整体的观念②。三卜制也具备这层意义。《国语·周语上》云：“人三为众。”三卜制通过以元卜、右卜、左卜三者为主的占卜，寓意于取得人神间的全面沟通交流。《公羊传·僖公三十一年》：“三卜，礼也”，何休注：“三卜，吉凶必有相奇者可以决疑，故求吉必三卜。”大概殷商王朝三卜制的形成，也意在构建代表整个统治集团政治利益的占卜礼制。

不过，殷商王朝的三卜制，是将王卜、“王占”放在举足轻重的位置，卜人的占断一般与王卜、王占相呼应，如：

丁酉卜，王，贞勿死。扶曰：不其死。（《外》240）

乙亥卜，㠯贞。王曰：有孕，嘉。扶曰：嘉。（《合集》21072）

丙寅卜，叶，王告取儿。叶占曰：若，往。（同上 20534）

王其𢀛，不遘雨。右曰：帝。（同上 30111）

丙寅卜，㠯贞。卜竹曰：其侑于丁宰。王曰：弜畴，翌丁卯率，若。

① 《合集》24144。

② 参见张秉权：《甲骨文中所见的数》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 46 本 3 分，1975 年。

癸亥卜，乙丑易日。一（《合集》32187）
壬戌卜，于五示用屯。二
壬戌卜，用屯乙丑。二
癸亥卜，用屯乙丑。二
甲子卜，乙丑易日。允。二（《屯南》2534）
壬戌卜，用侯屯自上甲十示。三
壬戌卜，于五示用侯屯。三
癸亥卜，乙丑易日。三（《合集》32189）

A、B 两例，一属一期，一属四期，均为卜用三骨，骨上的卜数一、二、三，分别表示第一、二、三块卜骨。B 例的异日“习卜”，又顾及祭日天气的变化因素，但均在原骨上施卜，卜数因袭。

三卜制的确立，是与殷商王朝卜官建制相应的。甲骨文云：

庚申卜，旅，贞惟元卜用。（《合集》23390）
习元卜。（《合集》31675）
己酉卜，大，贞惟右卜用。（同上 25019）
丁卯，右卜，兄不岁用。（同上 41496）
右卜。（《合集》28974；《京津》2539）
……王裸……非，左卜有祟……（《合集》15836）
……入商。左卜占曰：弜入商。（《屯南》930）

元卜、右卜、左卜，乃分指三卜的三块甲骨，或因三人同时占之，故亦指人，设职以称。元者，首也，有首位第一之义，甲骨文中每以“王占”居首要位置，则元卜非王者莫属。又殷人言左右，大多是先右后左，则右卜应为第二卜，左卜为第三卜。《礼记·礼运》云：“卜筮瞽侑，皆在左右，王中心无为也以守至正。”殷商王朝的占卜形态，大概也是王者的元卜居中，右卜和左卜分居两侧为配角。所谓“习元卜”，是后续王者元卜的再贞，为三卜制和习卜结合形态。

三卜制在具体实施时，比较规范的形式是每一卜由一人贯彻终始，但大多数场合往往由商王和右、左卜分别主持每一卜的某

己巳卜，㞢贞。禹曰：入。王曰：入。允入。（同上23805）

显而易见，卜人的占断有效地维护着神的旨意和人王尊严之间的统一性，商王在占卜过程中握有决定性的权威。说明这种三卜制是建立在信奉神灵和服从人王的社会政治制度基础上的，是借宗教崇拜信仰以树立对人王的绝对服从。三卜制有可能把人王摆到与神灵同等重要的位置，但其占卜后效如何，却又取决于人王实际生活经验和治理国家的政治才能，取决于人王如何巧妙运用甲骨占卜的特殊思维模式，对客观事物的因果表象作出比较合理的判断推测，当然这也必然伴随着某种风险，因为错误的预测，有可能影响到王权的稳固，损伤人王的威信。事实上晚商的卜官集团也已采取种种弥补措施，设法掩饰或冲淡商王在占断中的错误预测。美国吉德炜教授即已注意到武丁时不少卜辞不记占辞和验辞，有些虽有验辞，却既不证实也不否定王的占辞，有些验辞只是对王占作出补充修正或进行闪烁其词的答复，以期维护商王在占卜上的魅力，及至后来几王的占卜，更远不如武丁时代真实，操纵玩弄的痕迹极为明显①。说明随着晚商占卜礼制的确立和王权政治制度的深化，传统的“卜以问疑”、“不违卜筮”的神圣观念已遭到冲击和动摇，甲骨占卜也日趋公式化而呈衰落之势。

但也必须指出，随着殷商王朝三卜制的确立，右卜和左卜两大卜官系统，有可能形成朝中各自握有相当权势的两大支系，在王权政治中扮演其各自的政治角色，并以其卜法知识的专属和神职的世替，尾大不掉而累续为占卜上的两系，这在殷墟甲骨形态有揭示。《洪范》言“龟筮共违于人，用静吉，用作凶”，是知占卜的两系对王权体制和贵族社会生活影响不小。

① 吉德炜：《中国正史之渊源：商王占卜是否一贯正确？》，《古文字研究》第13辑，中华书局，1986年。

（二）卜筮并用

晚商王朝的占卜制度，除以同事数贞、异时习卜，及以王占为核心、右左卜官建置为两系的三卜制，构成其重要特征外，官方的甲骨占卜，又有与中下层社会久已流行的手续简单的筮占法相补缀，卜筮并用，两相参照联系。

筮占是数占，《左传·僖公十五年》云：“龟，象也；筮，数也。”《史记·龟策列传》云：“揲策定数，灼龟观兆。”筮占与甲骨占卜以兆象变化断吉凶不同，是据揲蓍草所得数字变化定休咎祸福，似源起原始社会简单的数学运算法，后变为占卜手段①。《周礼》有言太卜“掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。”《帝王世纪》有谓“庖牺氏作八卦，神农之为六十四卦，黄帝尧舜引而伸之，分为二易，至夏人因炎帝曰连山，殷人因黄帝曰归藏，文王广六十四卦，著九六之爻，谓之周易。”《连山》、《归藏》、《周易》即是三部古老的筮占汇集，唯《周易》流传至今。《山海经·海外西经》郭璞注有引《归藏》佚文：“夏后启筮：御龙以登于天，吉。”大概《连山》、《归藏》主要本之夏商人的筮占材料。《尚书·洪范》记有传为夏禹时两种筮占兆象分类：“曰贞、曰悔。”《世本》有商大戊时“巫咸作筮”之说，恐怕不是向壁虚造。

考古出土的古代筮占数列符号，自张政烺先生真正释读出后，发现已不少，早起可追溯到新石器时代晚期，下至战国时期，属之商代者，在殷墟王邑及山东平阴朱家桥遗址均有出土，年代为晚商时期②。晚商的筮占数列符号主要见诸陶器、陶范、磨石、甲骨之上，学者多有董理阐发③。商代筮占中出现的数字，今已知有

① 参见彭邦炯：《商史探微》，重庆出版社，1988年，300页。

② 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年4期。

③ 参见张亚初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，《考古》1981年2期；郑若葵：《安阳苗圃北地新发现的殷代刻数石器及相关问题》，《文物》1986年2期；肖楠：《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》，《考古》1989年1期；曹定云：《殷墟四盘磨“易卦”卜骨研究》，《考古》1989年7期。

过程。另外，这些筮占似已萌发类于《周易》的奇阳（—）偶阴（--）的阴阳数术观念，特别是三爻和六爻的卦画形，颇可与《周易》相应卦画、卦名参照，表明《周易》的形成过程中似吸收了商人筮占法而有其新释及淘汰。再者，卜龟上的“九六”爻数，或可对文献说的“文王广六十四卦，著九六之爻”作出修正，证明商人筮占与《周易》实一脉相承。卜龟上的一组五列平行短线符号似属当时存在的另一种数占法，有学者疑与《太玄》有渊源关系，不失为较具启发意义之说。

应指出者，这些记有筮数的骨料均是卜用的甲骨，有的还兼记卜辞，反映了卜与筮的结合。李学勤先生曾分析西周甲骨上有在卜兆边记筮数，认为这些筮数都是卜前所行关于同一事项揲筮的结果，与卜兆有参照的联系，却不是由兆象得出来的①。这同样适合于上表材料。《礼记·曲礼上》云：“卜筮不相袭”，郑玄注：“卜不吉则又筮，筮不吉则又卜，是渎龟策。”似古代卜筮并用时是有若干忌讳的。《周礼·春官·筮人》：“凡国之大事，先筮而后卜”，郑玄注：“当用卜者先筮之，即事有渐也，于筮之凶，则止不卜。”可能在卜筮并用时，若先筮后卜，筮占必须逢吉，才能继之以卜，若筮占不吉，再卜就是亵渎龟策。但若先卜后筮，似无此忌，如《左传·僖公四年》记晋献公欲娶骊姬，“卜之，不吉；筮之，吉”，卜人说：“筮短龟长，不如从长。”可见卜不吉仍可继以筮，但一般要服从于甲骨占卜的结果。这种忌讳应出自重龟轻筮观念。《仪礼·士丧礼》贾疏即说：“龟重，威仪多；筮轻，威仪少。”上表有的卜骨上有“吉”的卜筮兆象，知晚商已产生了“卜吉则筮”或“筮吉则卜”的占卜礼制。

商代晚期的筮占每以成组出现，表中有两例甲骨上均为三个重卦成一组，与《曲礼上》说的“卜筮不过三”契合。特别是其中一例，出土时同坑共出三块牛胛骨，另一例卜龟上的三个重卦，据肖楠说，字体和契刻风格不同，可能出自三人之手。表明随着

① 李学勤：《西周甲骨的几点研究》，《文物》1981年9期。

一、五、六、七、八、九，筮数形式有六个爻的重卦，三个爻的单卦及四个爻者。其易卦的爻变均是在上卦相同的条件下，下卦各爻皆可变，变卦既可将奇数变偶数（阳变阴），偶数变奇数（阴变阳），也可奇数变奇数（阳变阳），偶数变偶数（阴变阴），均比《周易》显得原始而灵活①。殷墟甲骨上所见筮数见下表：

骨料	分期	释文	资料出处	卦画形	《周易》卦名参考	
					单卦名	重卦名
牛胛骨	一	上甲。 六六六	《外》448。	☷	坤	
牛胛骨（有凿灼）	三四	……矢…… 八七六五	《屯南》4352。	☲		
牛胛骨	三	……丧，亡𢦏。吉 六七七六	《合集》29074。	☲		
牛胛骨（同坑共出牛胛骨三块）（有凿灼10组）	四	七八七六七六曰隕 八六六五八七 七五七六六六曰魁	《中国考古学报》第五册，图版肆壹：1，1951年。	䷗ ䷭ ䷢	上离下坎 上坤下离 上乾下坤	未济 明夷 否
龟腹甲（有钻凿灼、兆坼93组）（图61）	五	𠂤九六 七七六七六六。贞吉。 六七八九六八 六七一六七九 友＝＝＝＝＝	《考古》1989-1，P.66～70，又图版捌。	䷧ ䷧ ䷡	上巽下艮 上坎下艮 上兑下兑	渐 蹇 兑

如上示，三爻的单卦只见于一期武丁时，以后又推演出四爻及六爻的重卦，晚期形式主要为六爻，显示了筮占由简而繁复的发展

① 见上引郑若葵文。

晚商卜筮并用的出现，甲骨三卜之制也相应在向卜筮三人占形式过渡。

晚商渐趋僵化的甲骨占卜制度，当其吸收进流行于中下层社会的筮占法，无疑增添了一定的活力。《洪范》述殷礼有“立时人作卜筮，三人占则从二人之言”，可见这种卜筮制度的出现，在当时有可能造就政治制度的松动，促进早期民主意识，唯惜周灭商而使这一发展遽然中断。但从晚商思想成熟程度言，早先的甲骨占卜是摆在客观事物主体和人的主观认识客体之间，人的直接观察对象不是客观事物本身，而是甲骨兆象变化，人只是凭其主观臆想对知觉表象进行感性猜测，还谈不上具有合乎逻辑的判断和抽象的思维；然筮占却已初具数学逻辑推演，尽管仍束缚于传统鬼神崇拜意识，但其中毕竟蕴育着原始哲学思想上辩证法的运动与变的认识因素。这也是卜筮制度为后来长期沿袭的顽性和魅力所在。

1990 年 12 月 18 日本课题组在历史所召开的第三次工作通报会议以后，我的写作进度大大加快。1992 年 6 月 27 日本书终于全部稿成，交付中国社会科学出版社，了却一桩萦绕多年的心愿。

本书在写作过程中，得到了课题组主持人李学勤先生多种形式的支持和帮助，关心写作期间遇到的一些周折难题，给予热情鼓励和指点。“中国古代社会生活史”课题组全体同仁，也时常互通工作中的具体情况和各类问题，互相协调，互相促进。我谨向他们深致谢忱。

我的这项研究工作，也受到胡厚宣导师的拳拳关荷。先秦史研究室周自强和杨升南先生，曾对本书设计的组架结构与内容范畴，提出过许多可贵的实质性意见，本书主要章节的初稿，大都经他们过读切磋，还在写作方法上加以首肯。同室王煦华、王宇信、孟世凯、彭邦炯、王培真、王贵民、张永山、顾潮等先生，以及中国社会科学院考古研究所龚国强先生、国家文物局中国文物研究所林小安先生、中国历史博物馆李先登先生、陕西省考古研究所尚志儒先生和陕西省博物馆《文博》编辑部张凤云女士、天津南开大学朱凤瀚先生等，都曾为本书提供了不少资料信息。中国社会科学院历史研究所历史地理研究室朱力雅女士，为若干插图的绘制费了不少心力。日本东京青山学院宇都木章教授、京都大学人文科学研究所田中淡助教授，也时时关心研究进展，多次为我惠寄来各种国内难寻的学术资料。本书的完成，当首先得归功于上述众师友同仁的厚谊和精诚奉献，我的至铭至感，实难用谢辞来表达。

我还要感谢学界老前辈原上海图书馆馆长顾廷龙先生，他以 88 岁高龄，欣然为本书名题签。我也要感谢中国社会科学出版社王俊义、范明礼、陈宝良先生，如果没有他们的努力，本书恐怕在当今出版界不太景气的情况下，是很难于短期内印行问世的。

宋镇豪

一九九二年十月二十日再记

后　记

我致力于中国古代社会生活史研究，缘起一次偶然性的与师友交谈，这应追溯到 1986 年 8 月 6 日，当时我还住在北京建内中国社会科学院历史研究所的一间小屋里，先秦史研究室的周自强先生来舍聊天，闲谈中询及今后一阶段的工作打算，我意以甲骨文商代史为主，上下扩大扩大，对先秦社会的深层面作些实质性的具体考索，他建议我不妨系统就先秦社会生活史作一全面研究。他一下把我的矇眬意识挑开，为之欣之舒然。就在这一年，历史研究所经酝酿筹措，先后推出“中国古代经济史”和“中国古代社会生活史”两大重点研究课题，后者由李学勤先生主持，因我先已有意向，故被约为后一课题组的研究人员之一。不久，该课题又列入了中国社会科学院重点科研规划项目。

1987 年 6 月 17 至 19 日，本课题组在北京香山召开首次会议，初步订立了编写十卷本的《中国古代社会生活史》大纲，确定由我负责撰写开首的“史前·夏商卷”。同年底我搬往了北京朝内寓所，生活和工作环境趋安定，随即全力投入资料的搜汇分析，厘定著述体例，并着手进行史前部分的撰写。到 1988 年 5 月 25 至 27 日，本课题组在北京怀柔温阳饭店举行第二次研讨会议，对原先计划有所调整，议定全书将于 1993 年前后完稿，其中我负责的第一卷，即以《夏商社会生活史》展开。以后两年，由于我另有工作安排，以及常插入一些亟待短期内完成的研究课题，故于是书的撰写则时作时辍。真正集中主要时间投入本项研究，还是在

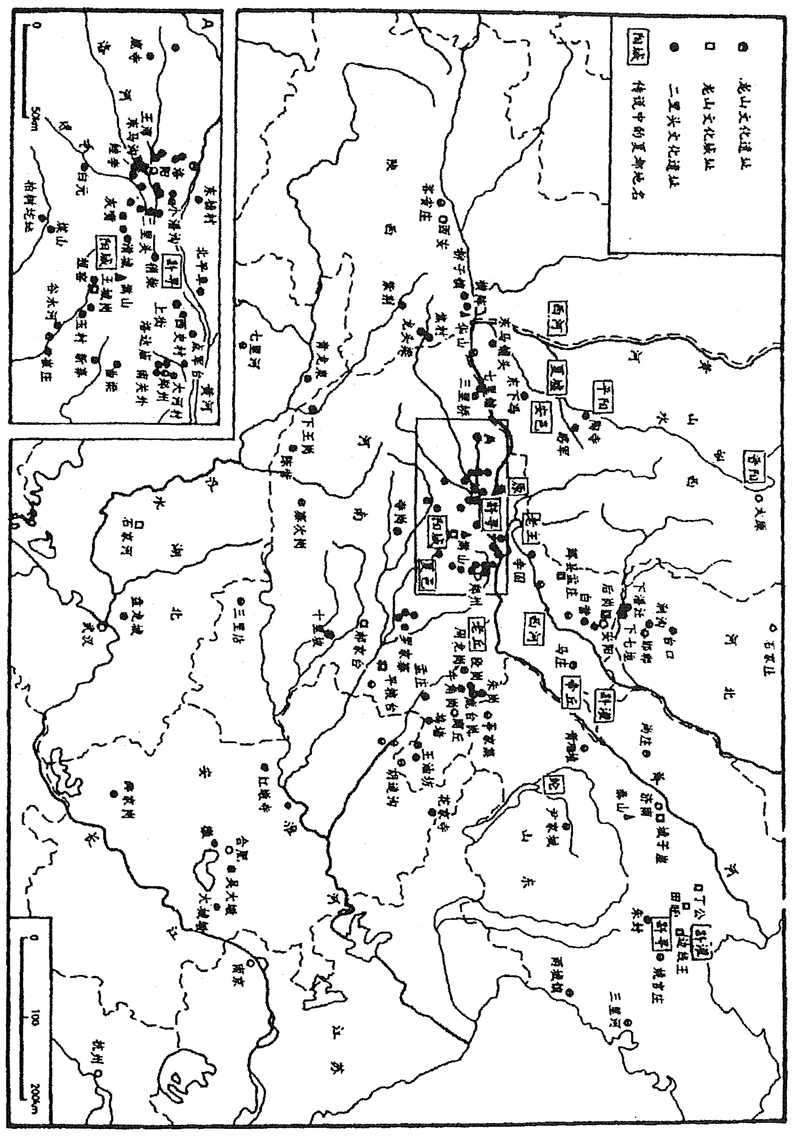


图 1　夏都与二里头文化遗址分布示意图

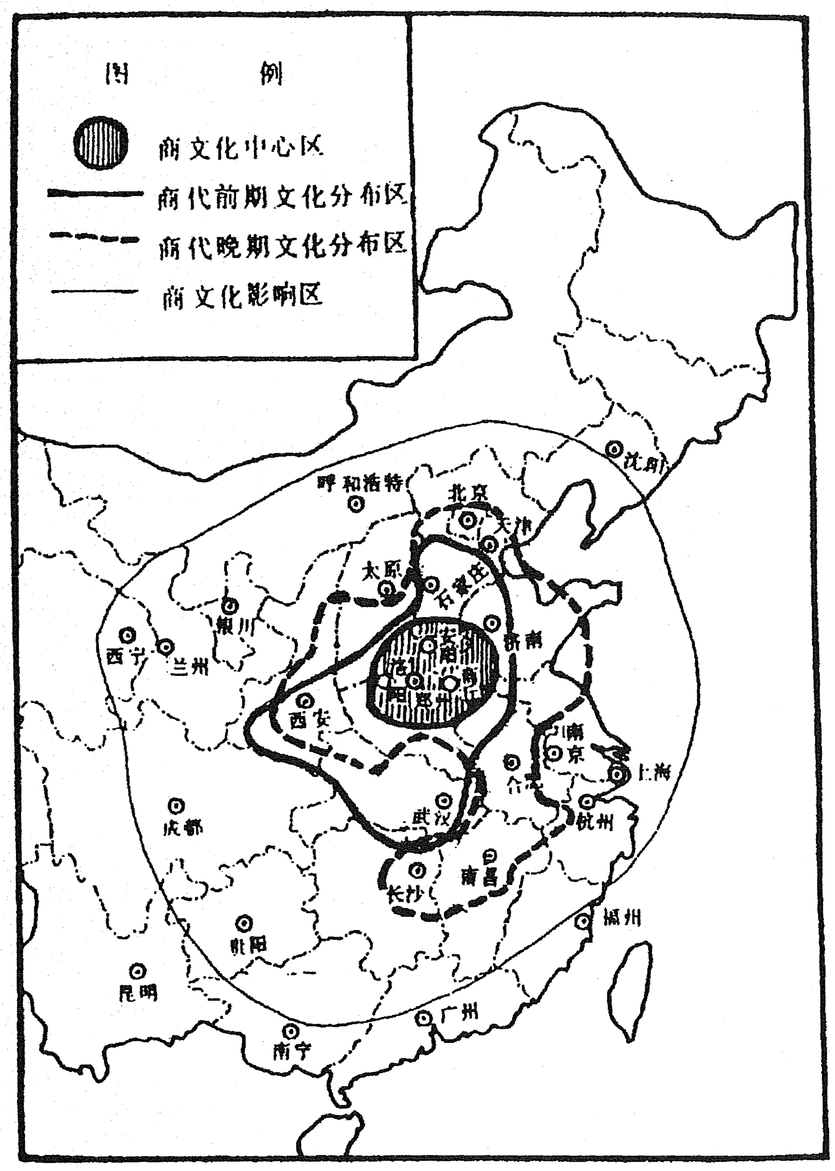


图 2　商文化分布区与商文化影响区示意图
（参考宋新潮《殷商文化区域研究》）

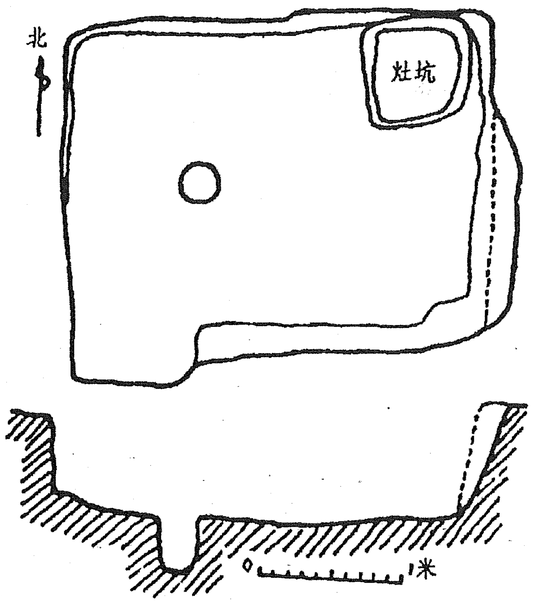


图 3　二里头遗址普通居室平、剖面图
（采自《考古》1983 年 3 期）

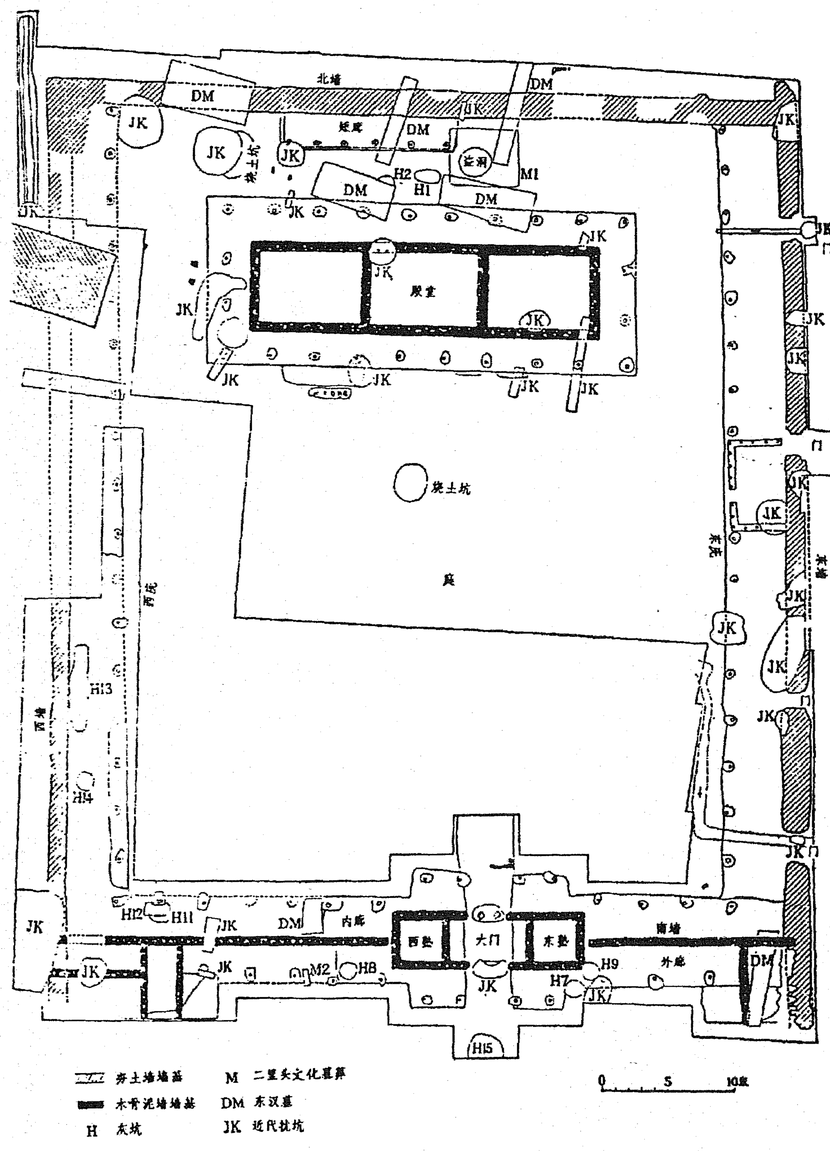


图 4　河南偃师二里头二号宫室遗迹平面图
（采自同上）

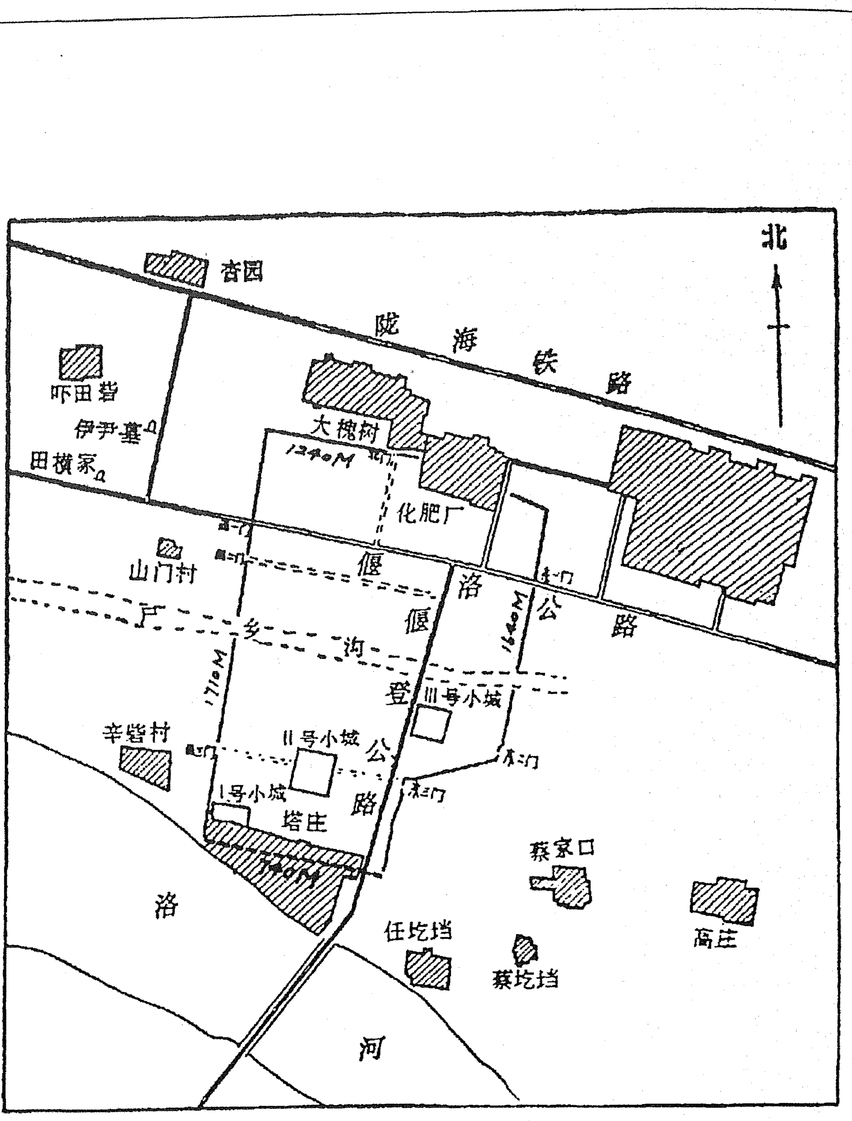


图 5　偃师尸乡沟商城平面示意图

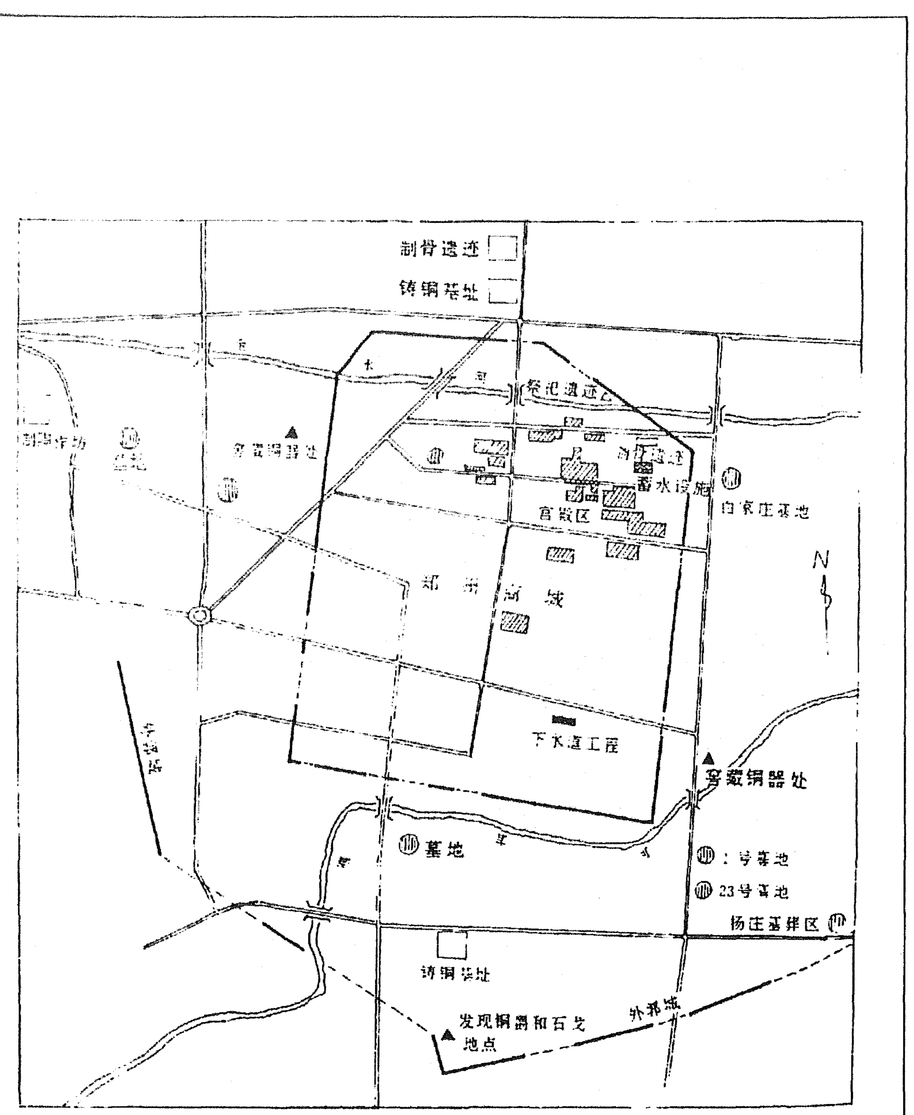


图 6　郑州商城布局示意图

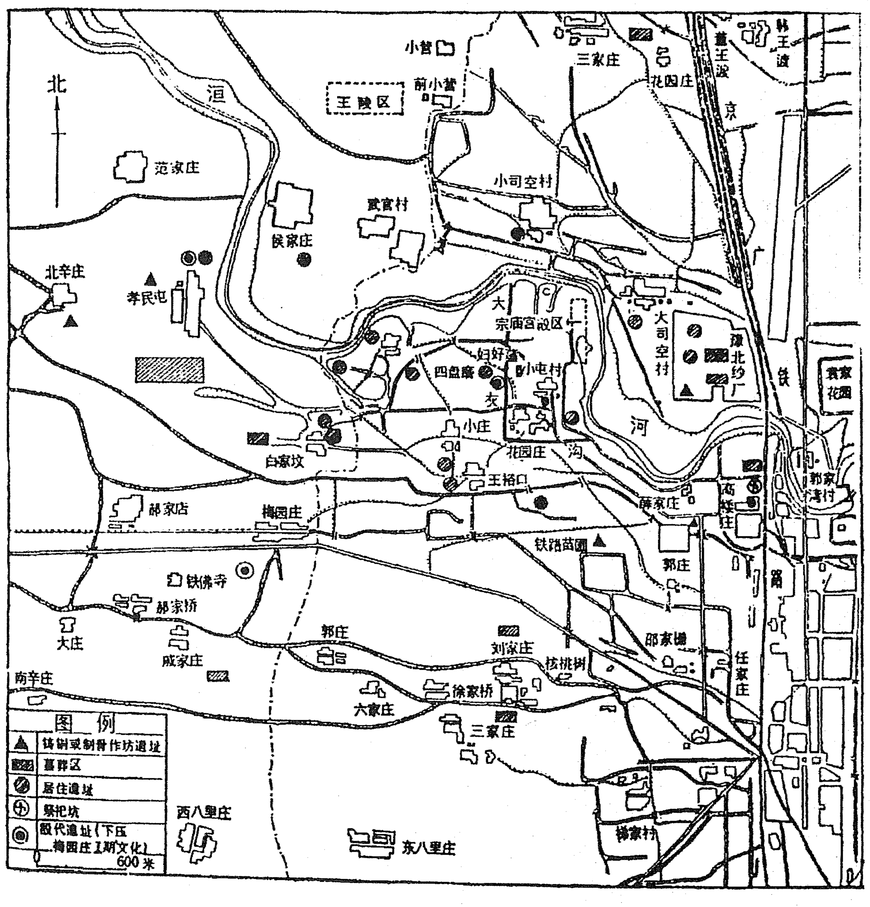


图 7　安阳殷墟遗址墓葬分布示意图
（采自《考古》1988 年 10 期）

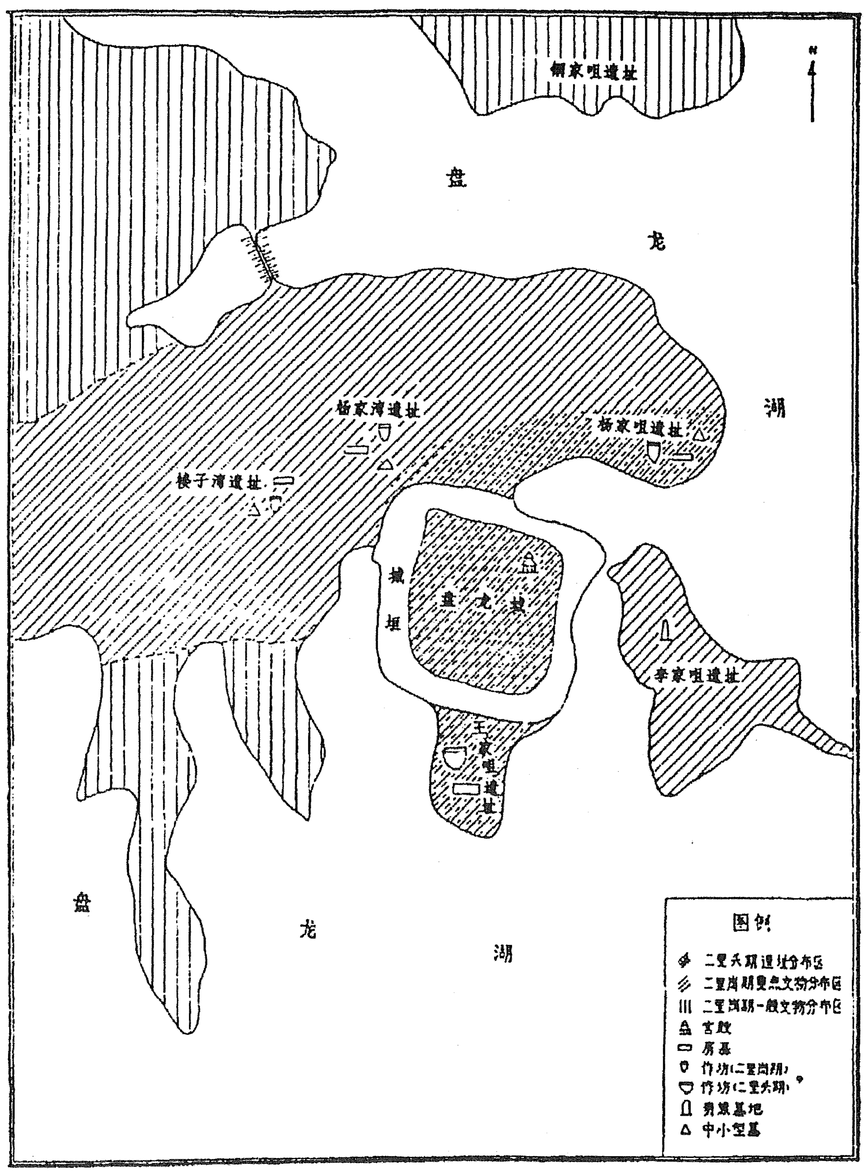


图 8　盘龙城商代遗址、墓葬分布示意图
（采自《湖北省考古学会论文选集》一）

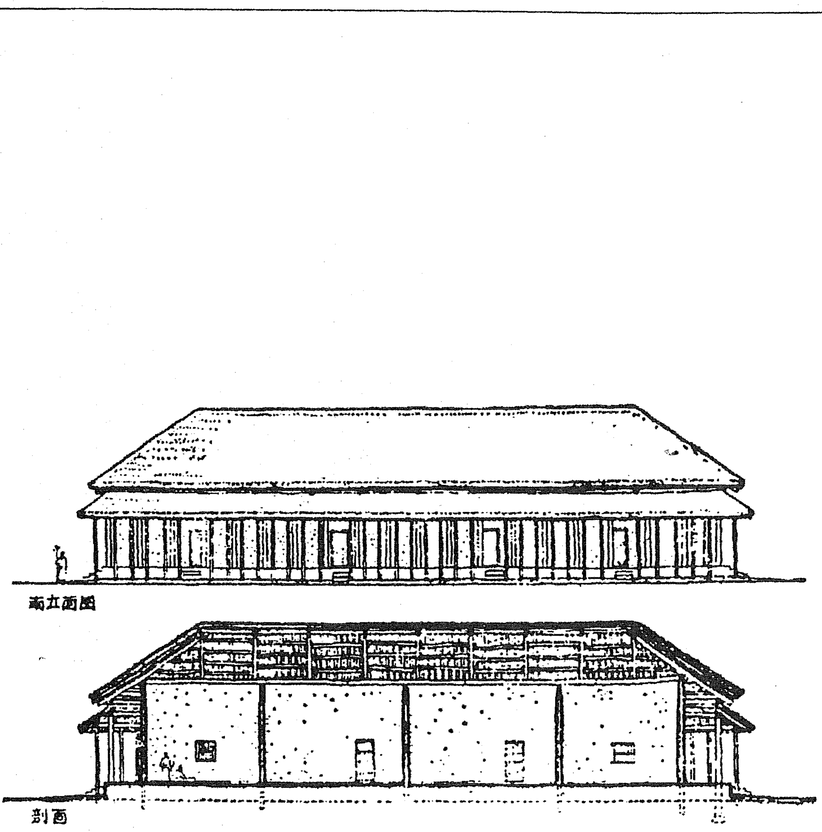


图 9　盘龙城宫殿 F1 复原图
（采自杨鸿勋《建筑考古学论文集》）

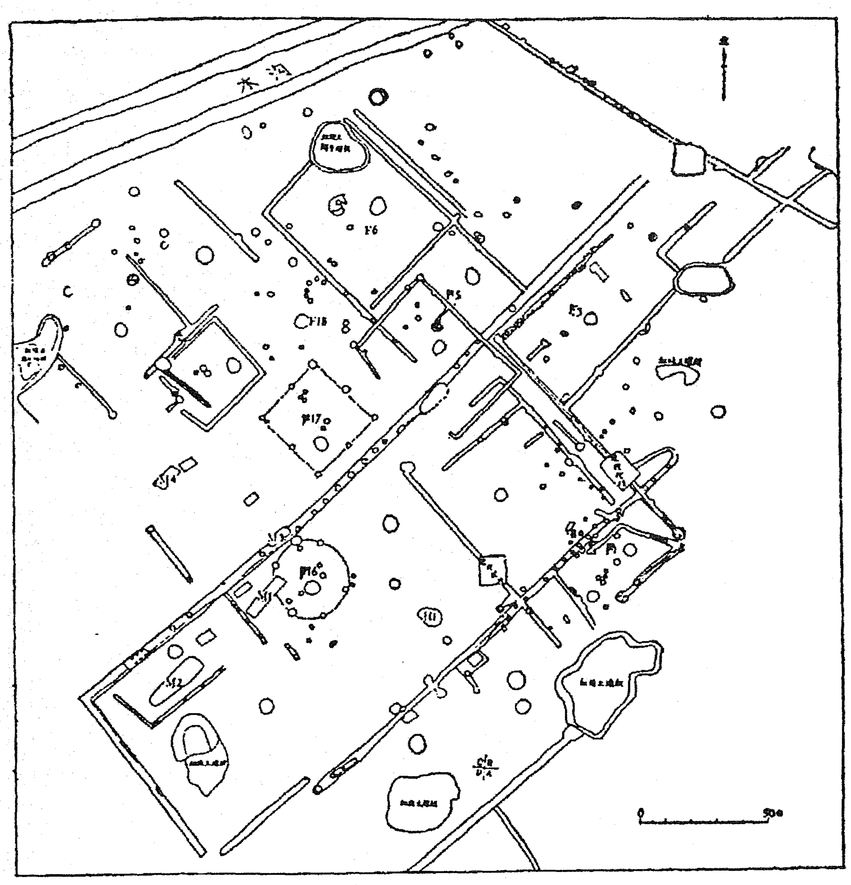


图 10　三星堆遗址遗迹平面图
（采自《考古学报》1987 年 2 期）

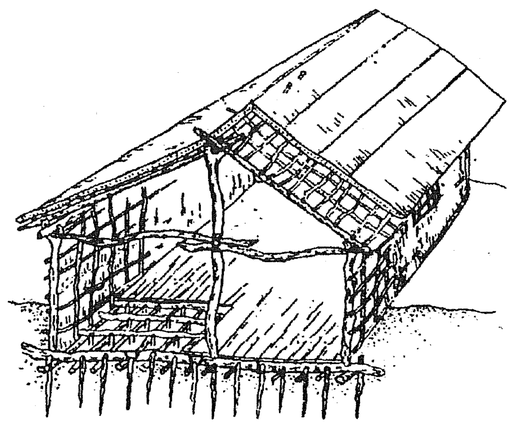


图 11　成都十二桥商代小型房屋建筑复原图
（采自《文物》1987 年 12 期）

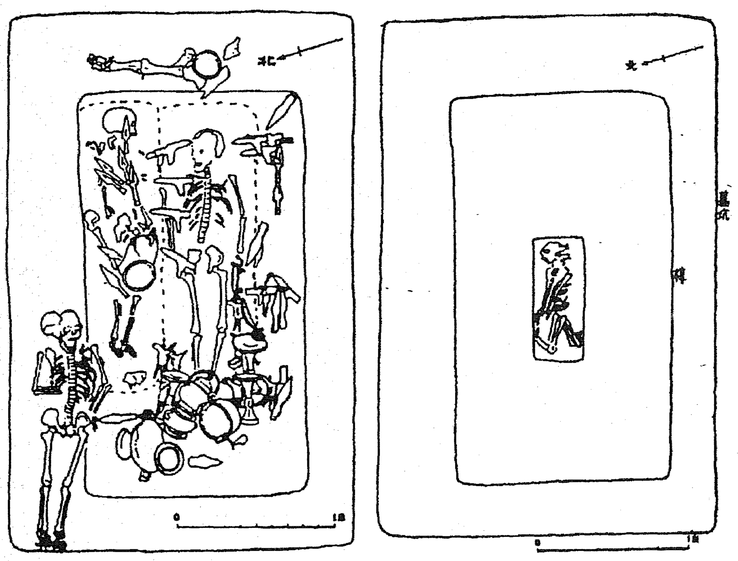


图 13　山西灵石旌介 M2 夫妻合葬墓
（采自《文物》1986 年 11 期）

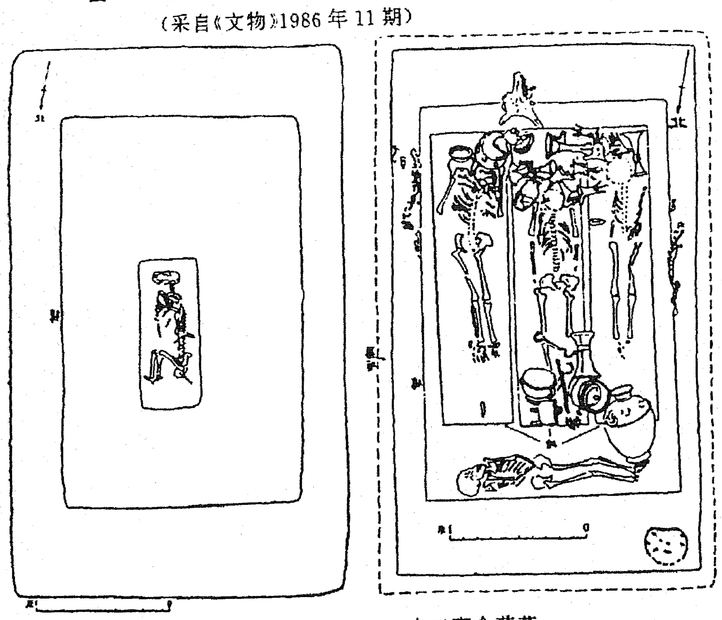


图 14　山西灵石旌介 M1 一夫二妻合葬墓
（同上）

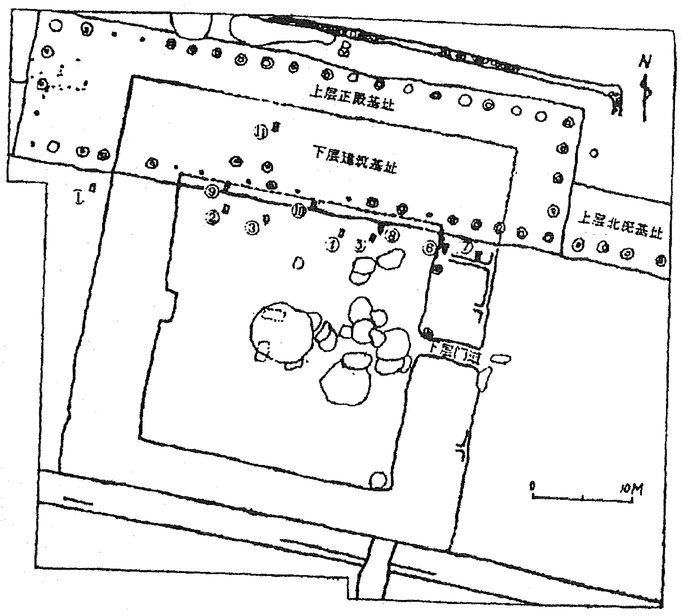
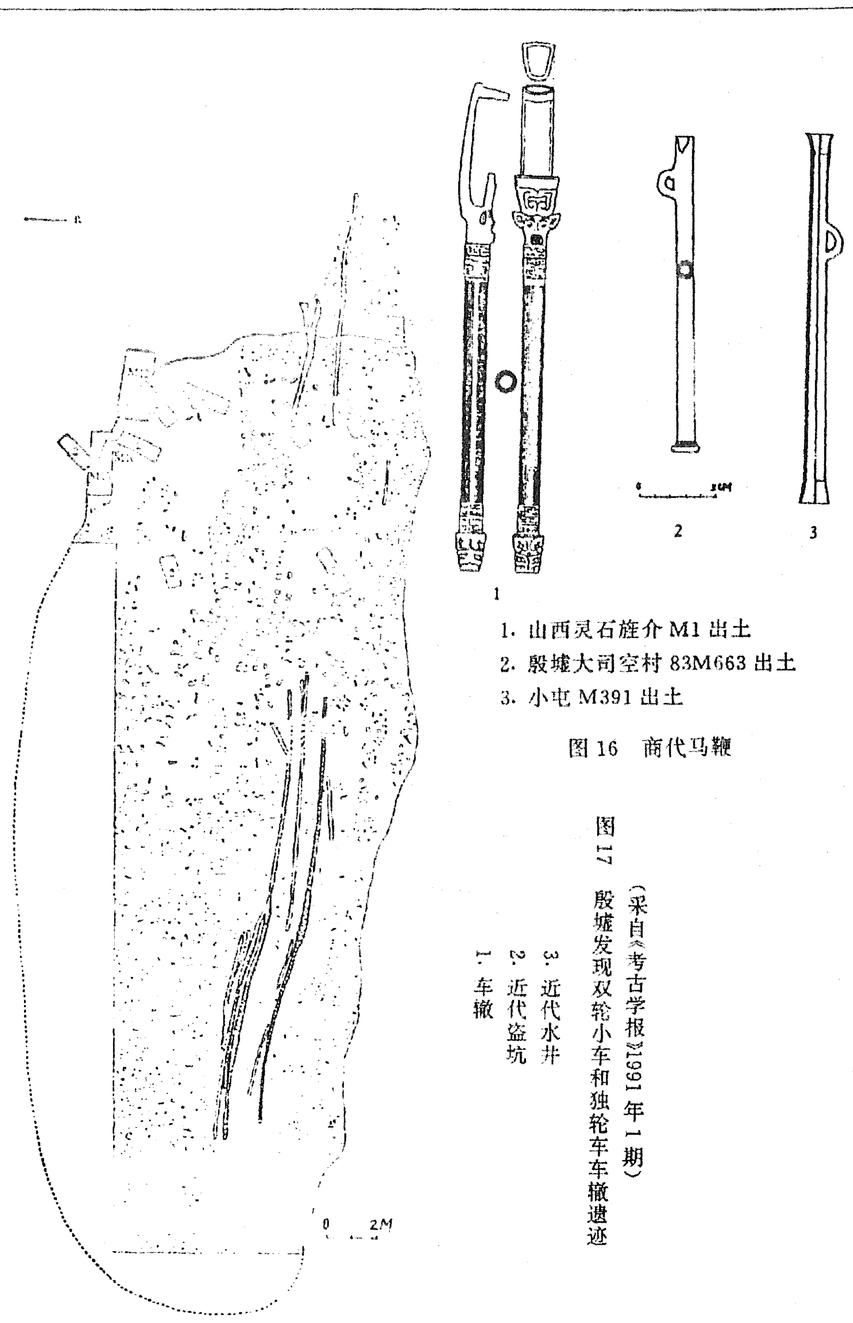


图 12　偃师商城五号宫室基址用犬牲奠基示意图（①～⑪）
（参考《考古》1988 年 2 期）



1. 山西灵石旌介 M1 出土
2. 殷墟大司空村 83M663 出土
3. 小屯 M391 出土

图 16　商代马鞭

图 17　殷墟发现双轮小车和独轮车车辙遗迹
（采自《考古学报》1991 年 1 期）
3. 近代水井
2. 近代盗坑
1. 车辙

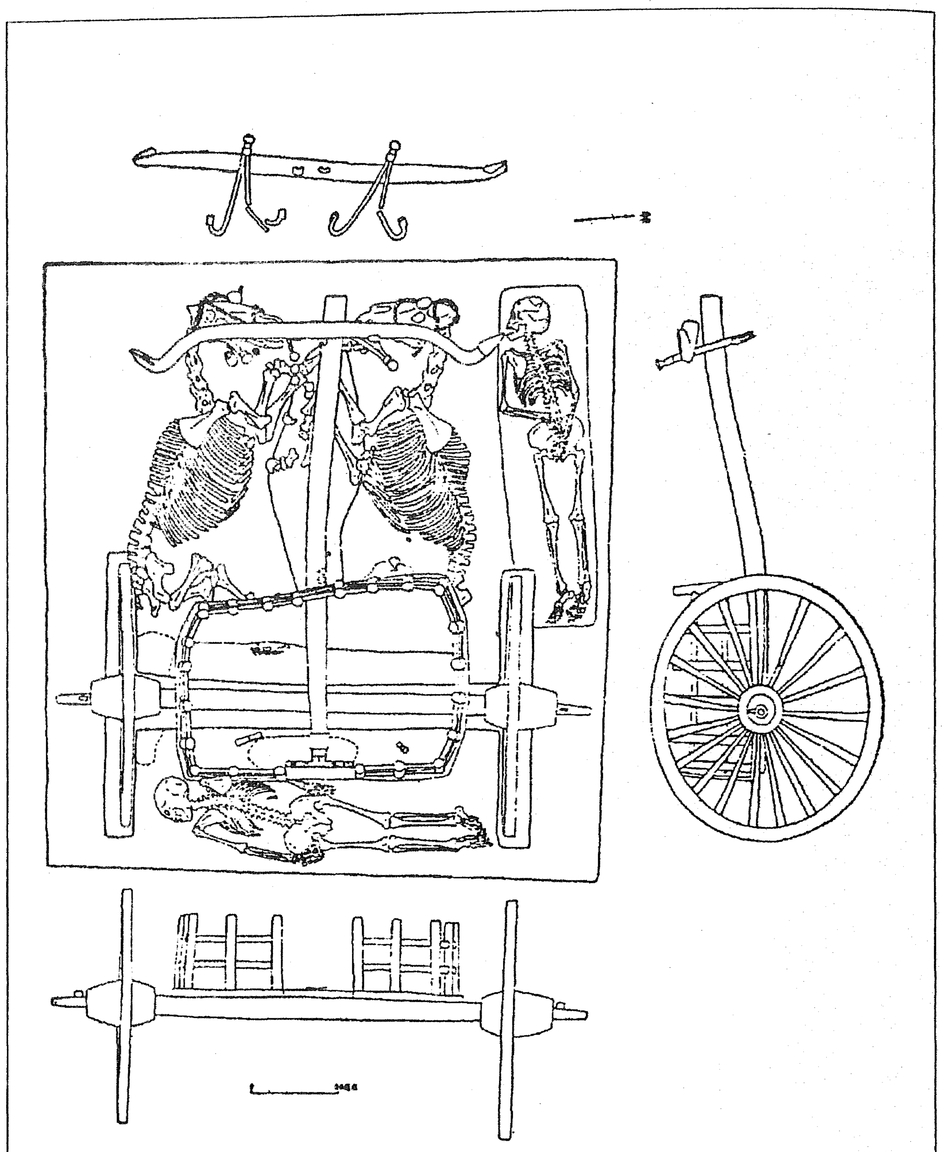
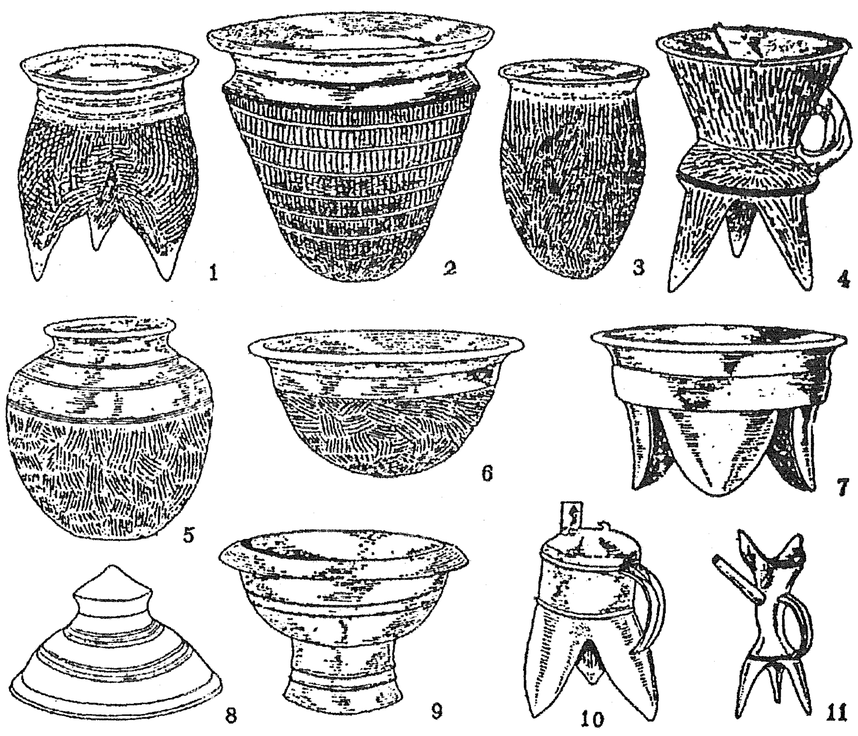
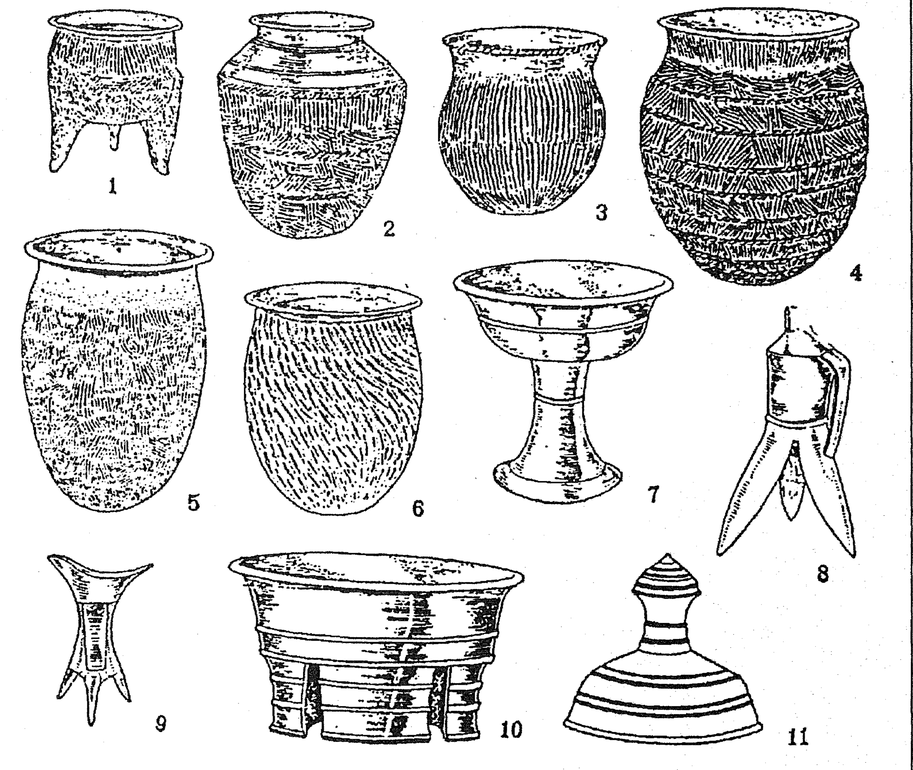


图 15　殷墟 M52 车马坑平面图
（采自《考古》1988 年 10 期）



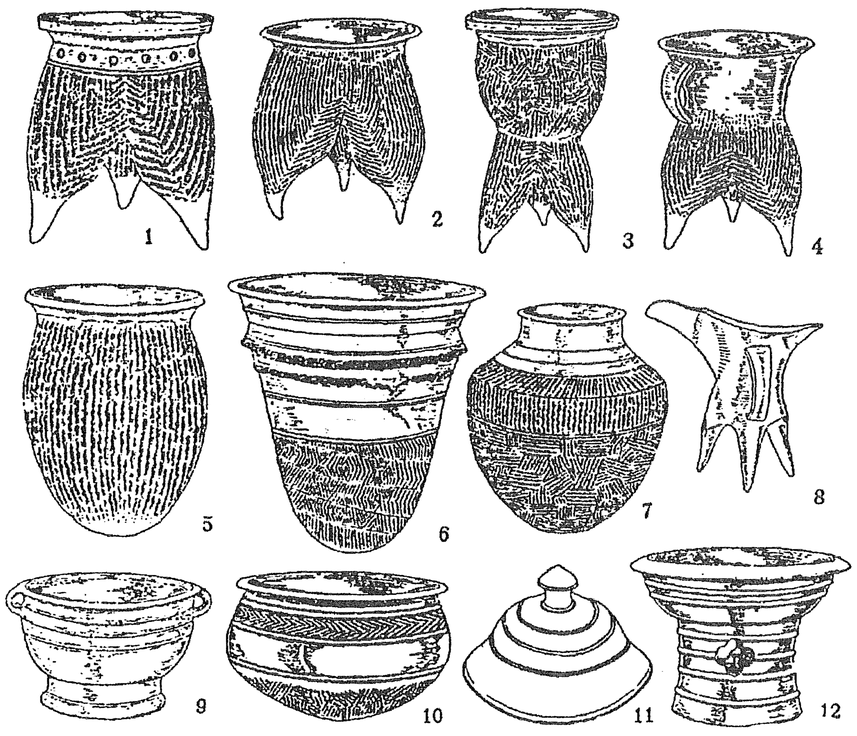
1. 鬲　2. 大口尊　3. 深腹罐　4. 罍
5. 瓮　6. 盆　7. 三足盘　8. 器盖
9. 豆　10. 盉　11. 角

图 19　偃师二里头遗址夏代晚期陶器
（同上）



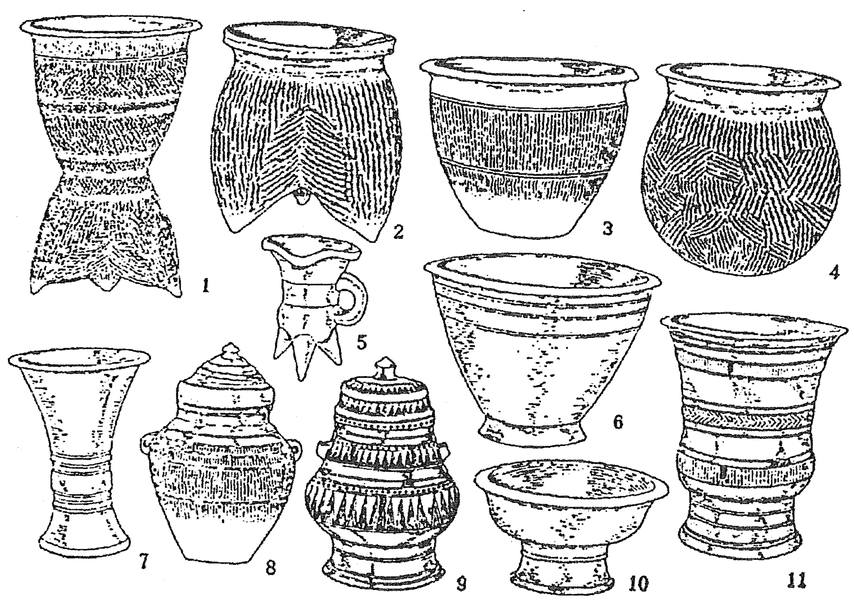
1. 鼎　2. 瓮　3.5. 罐　4.6. 深腹罐
7. 豆　8. 盉　9. 爵　10. 三足盘
11. 器盖

图 18　偃师二里头遗址夏代前期陶器
（采自《中国陶瓷史》）



1.2. 鬲　3. 甗　4. 罍　5. 罐　6. 大口尊
7. 瓮　8. 爵　9. 簋　10. 盆　11. 器盖
12. 豆

图 20　郑州商城商代前期陶器
（同上）



1. 甗　2. 鬲　3. 盆　4. 罐　5. 爵
6. 簋　7. 觚　8. 罍　9. 卣　10. 豆
11. 尊

图 21　安阳殷墟晚商陶器
（同上）

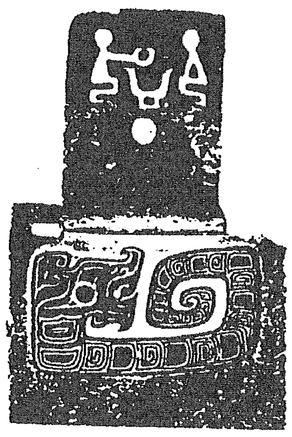
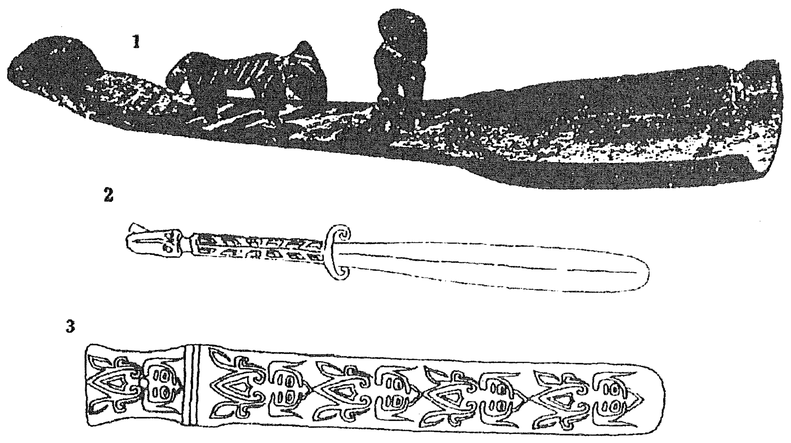
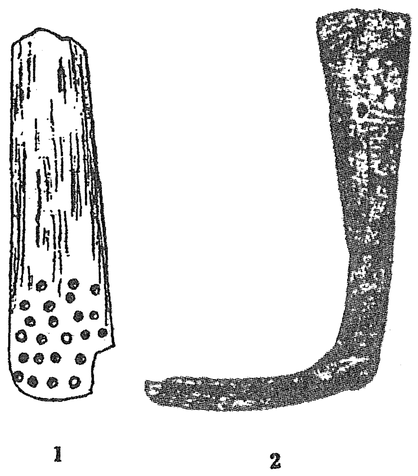


图 22　陕西绥德出土铜钺铭
反映的对坐抓食之俗



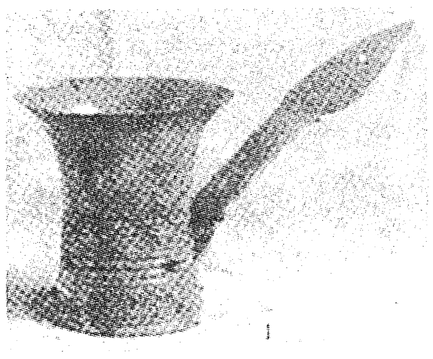
1. 延川马家河出土
2. 石楼后蓝家沟出土
3. 殷墟妇好墓出土玉匕

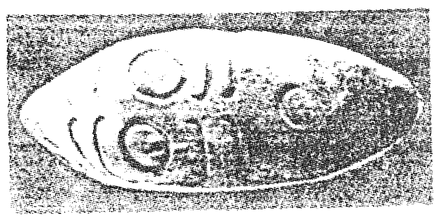
图 23　商代餐具匕



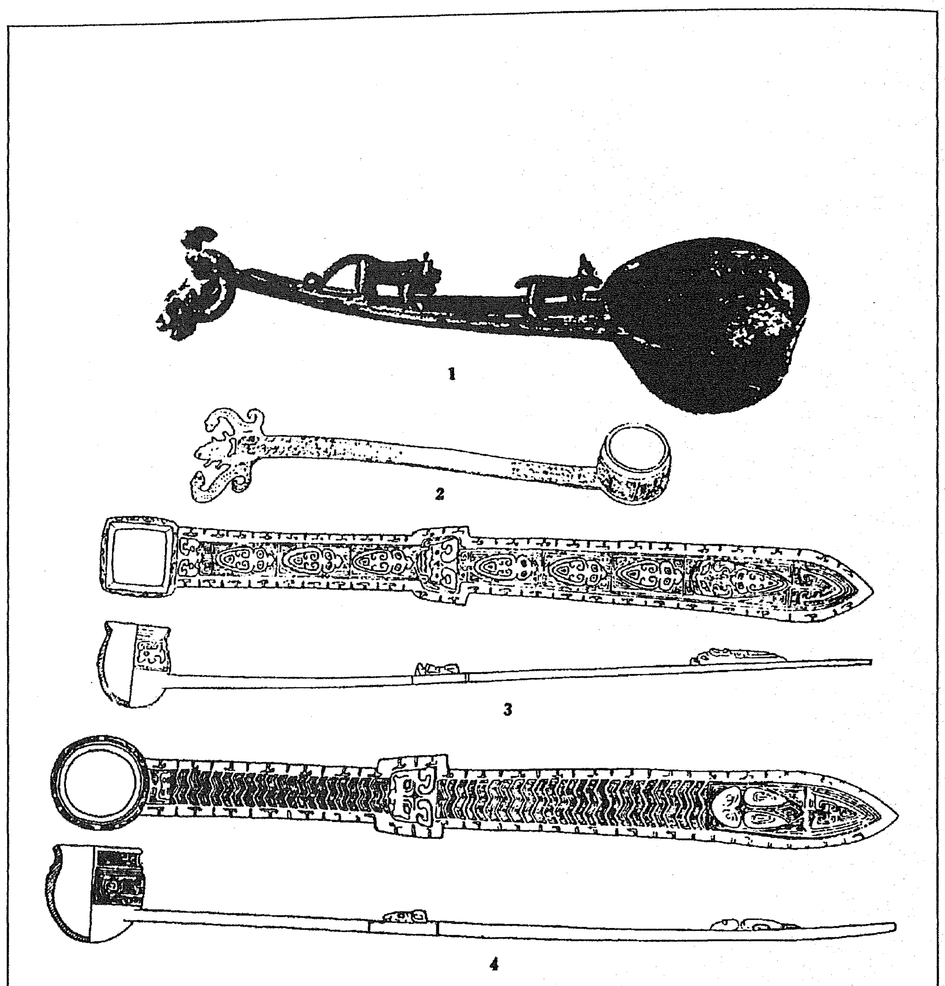
1. 平阴朱家桥出土
2. 殷墟出土

图 24　商代漏勺、漏匕



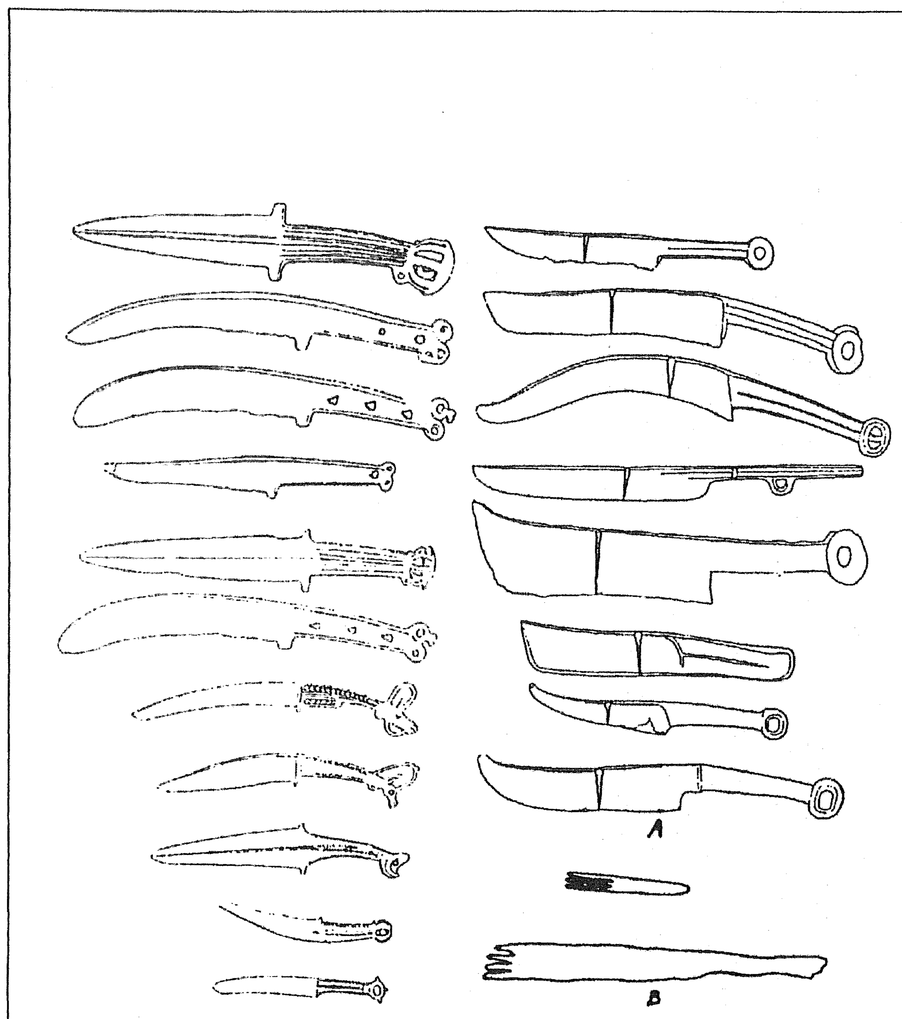


1. 新干大洋洲出土青铜瓒
2. 成都十二桥出土陶瓒柄



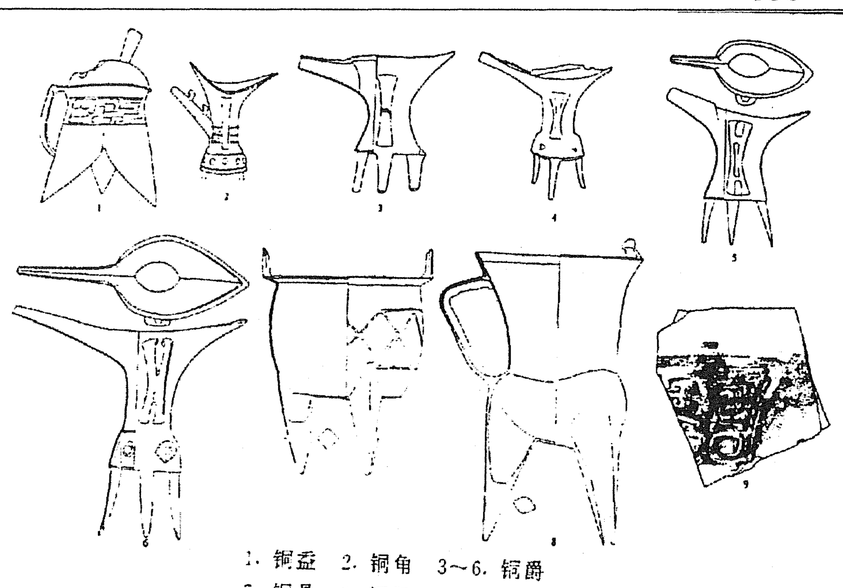
1. 清涧解家沟出土
2. 石楼后蓝家沟出土
3.4. 殷墟妇好墓出土

图 26　铜勺、铜斗



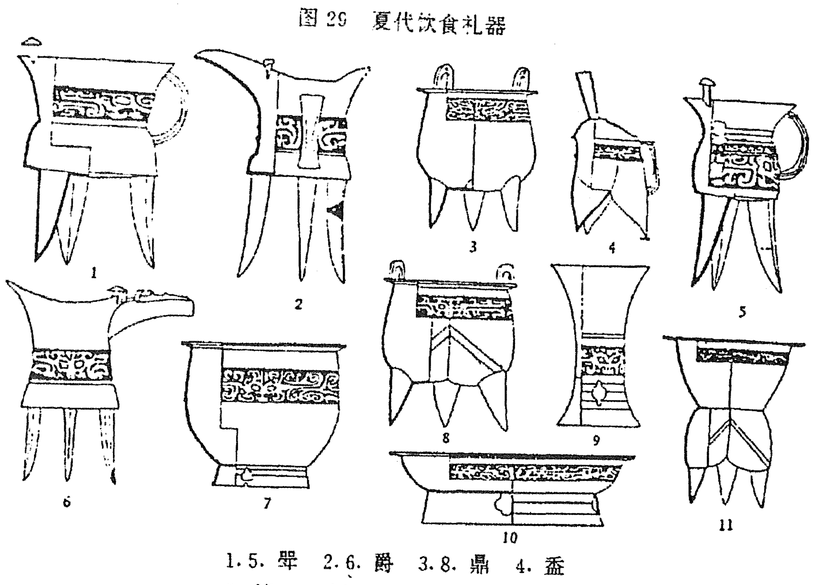
A. 铜刀、铜削　B. 骨叉
（郑州商城、邢台曹演庄出土）

图 27



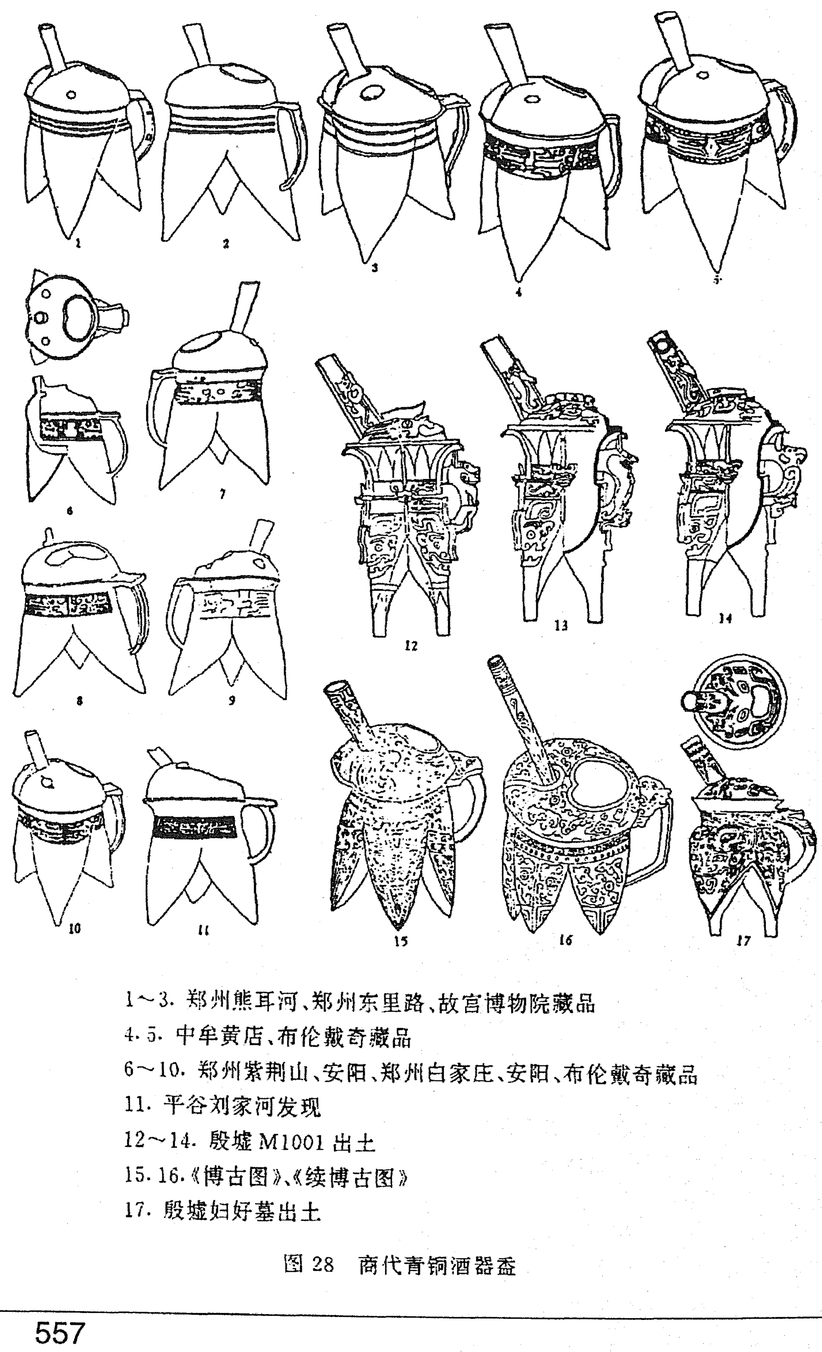
1. 铜盉　2. 铜角　3～6. 铜爵
7. 铜鼎　8. 铜罍　9. 残雕花漆器

图 29　夏代饮食礼器



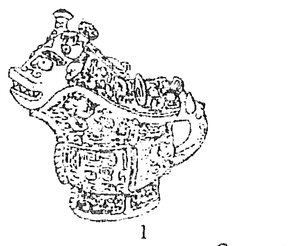
1.5. 罍　2.6. 爵　3.8. 鼎　4. 盉
7. 簋　9. 觚　10. 盘　11. 瓿
（黄陂盘龙城李家咀 M2 出土）

图 30　商代饮食礼器



1～3. 郑州熊耳河、郑州东里路、故宫博物院藏品
4.5. 中牟黄店、布伦戴奇藏品
6～10. 郑州紫荆山、安阳、郑州白家庄、安阳、布伦戴奇藏品
11. 平谷刘家河发现
12～14. 殷墟 M1001 出土
15.16.《博古图》、《续博古图》
17. 殷墟妇好墓出土

图 28　商代青铜酒器盉



1. 灵石旌介出土
2. 石楼桃花庄出土

图 31　商代青铜戟

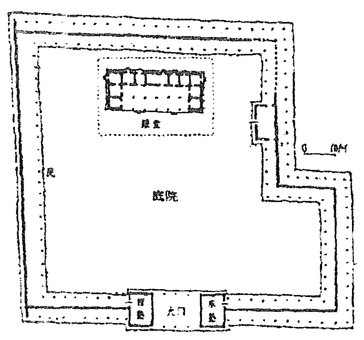
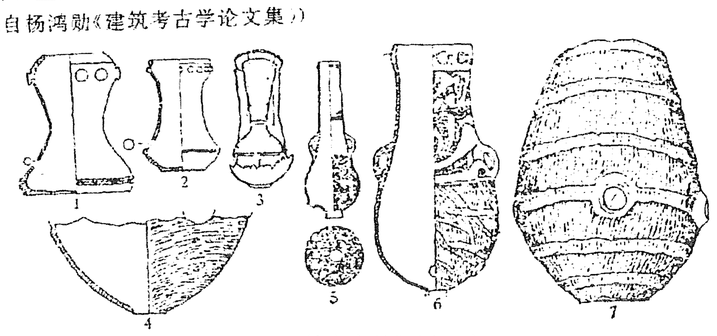
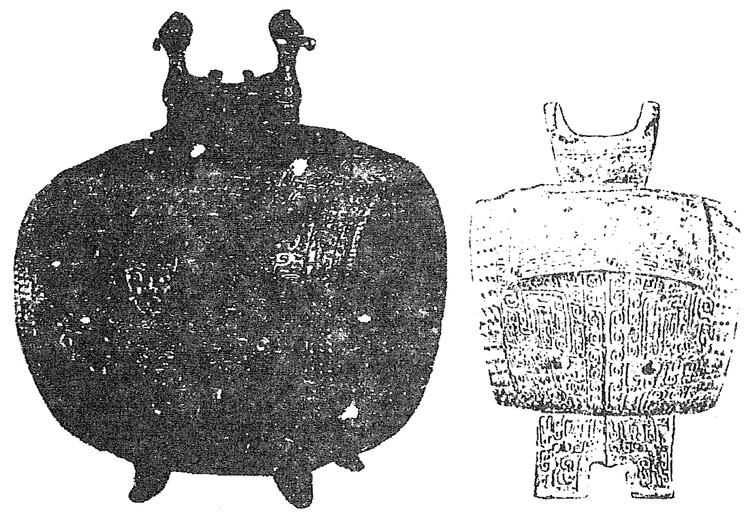


图 32　偃师二里头遗址宫室建筑之大庭
（采自杨鸿勋《建筑考古学论文集》）



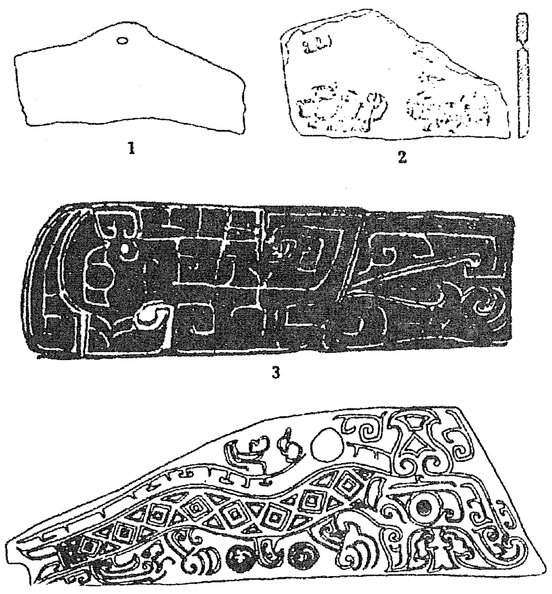
1. 甘肃宁县阳坬出土
2. 陕西商县紫荆出土
3. 壮族蟾鼓
4. 陕西武功浒西庄出土
5.6. 山西襄汾陶寺出土
7. 河南渑池不召寨出土

图 33　黄河流域龙山时期的陶鼓
（采自《考古学报》1991 年 2 期）



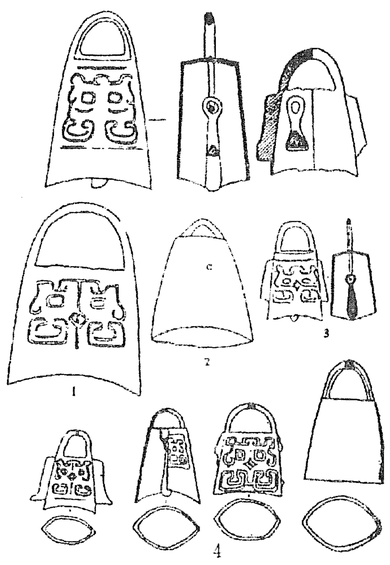
左：日本泉屋博古馆藏
右：湖北崇阳出土

图 34　商代铜鼓



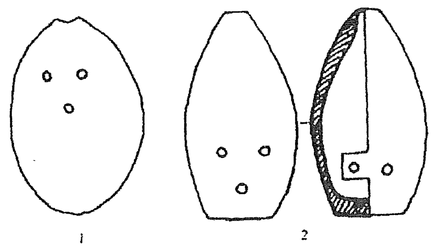
1. 小屯村北出土龙纹石磬
2. 殷墟妇好墓出土条形细刻鸮纹石磬
3. 殷墟西区出土彩绘残石磬
4. 二里头出土磨制石磬

图 35　夏商磬乐器



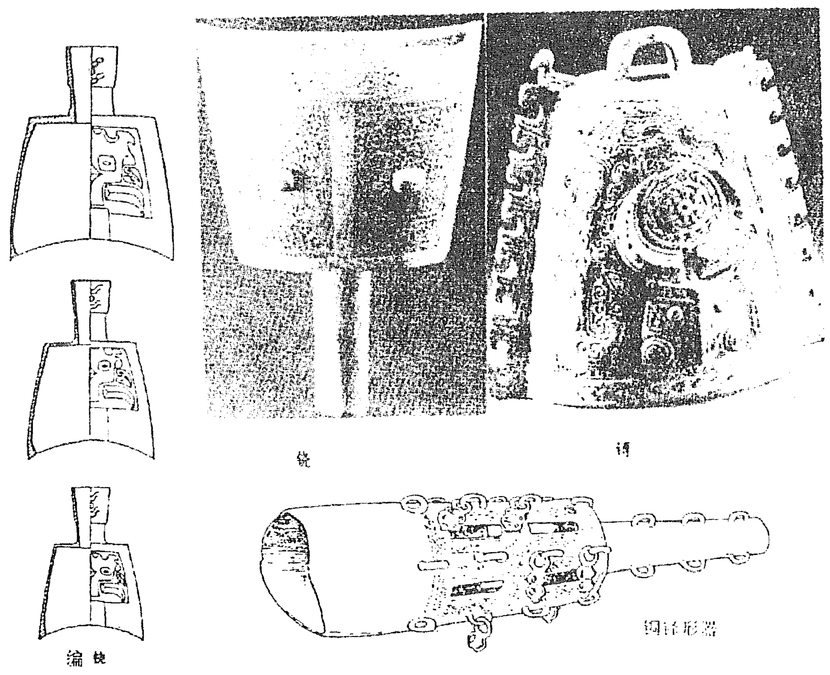
1. 益都苏埠屯出土
2. 柳林高红出土
3. 灵石旌介出土
4. 殷墟西区出土

图 37　铜铃



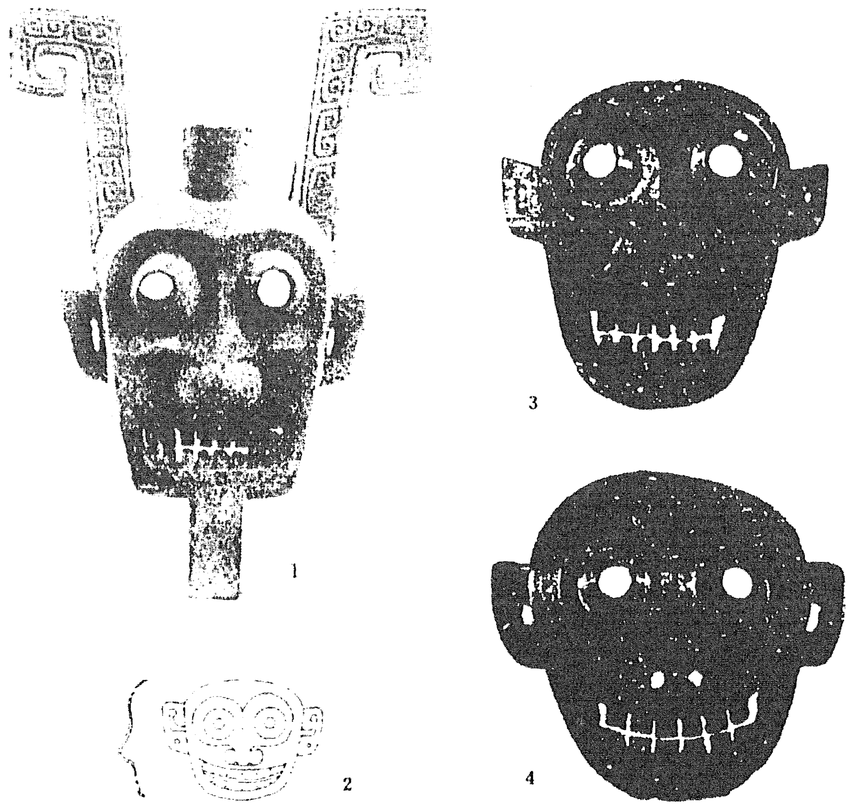
1. 郑州商城出土三音孔石埙
2. 殷墟出土五音孔陶埙

图 38



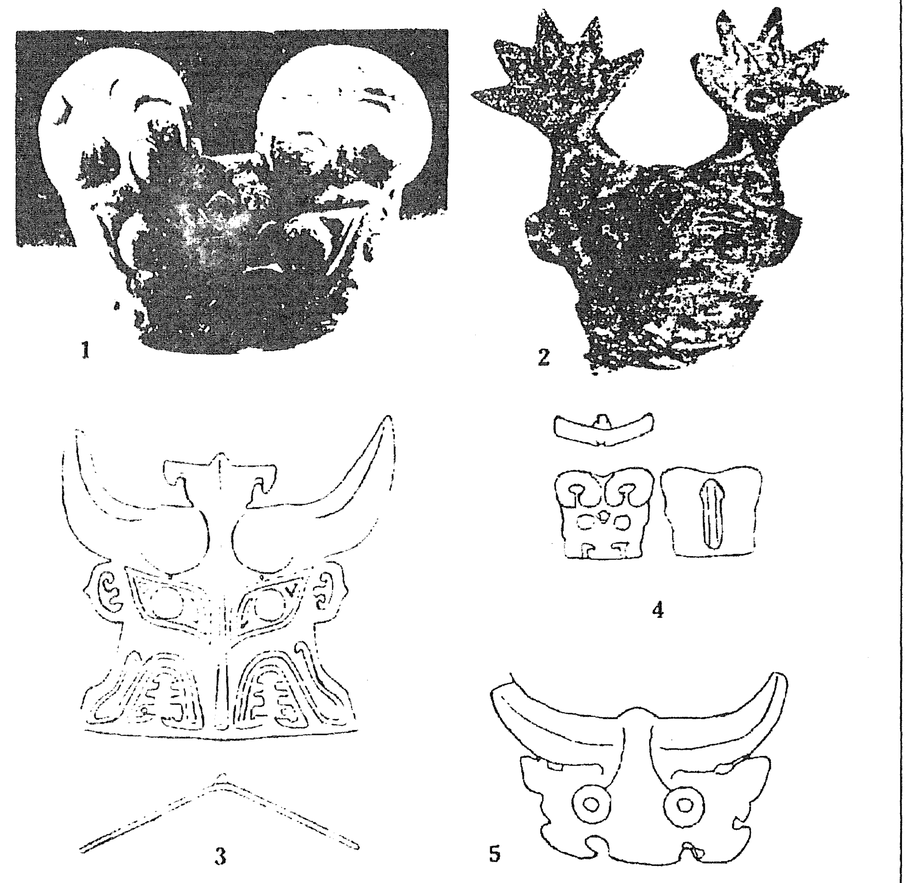
编铙：殷墟西区出土
铙、镈：新干大洋洲出土
铜铎形器：石楼曹家垣出土

图 36　商代钟乐器



1. 新干大洋洲出土
2. 西安老牛坡出土
3. 4. 5. 城固苏村出土

图 40　人面铸具面具



1. 新干大洋洲出土
2. 益都苏埠屯出土
3. 4. 西安老牛坡出土
5. 殷墟西区出土

图 39　铜兽面饰

图 43　陕西临潼邓家庄出土仰韶陶塑人像
（采自《考古与文物》1982 年 1 期）

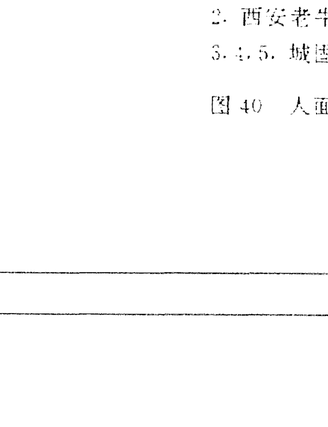


图 44　内蒙巴林右旗那斯台出土红山文化石雕人像
（采自《考古》1987 年 6 期）

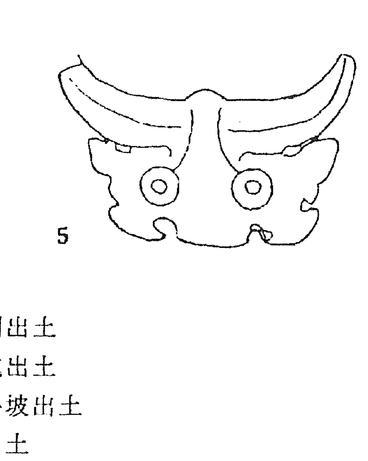


图 41　安徽含山凌家滩出土龙山文化玉雕人像
（采自《文物》1989 年 4 期）

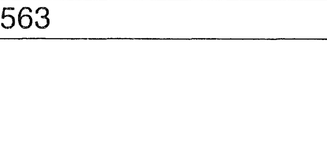
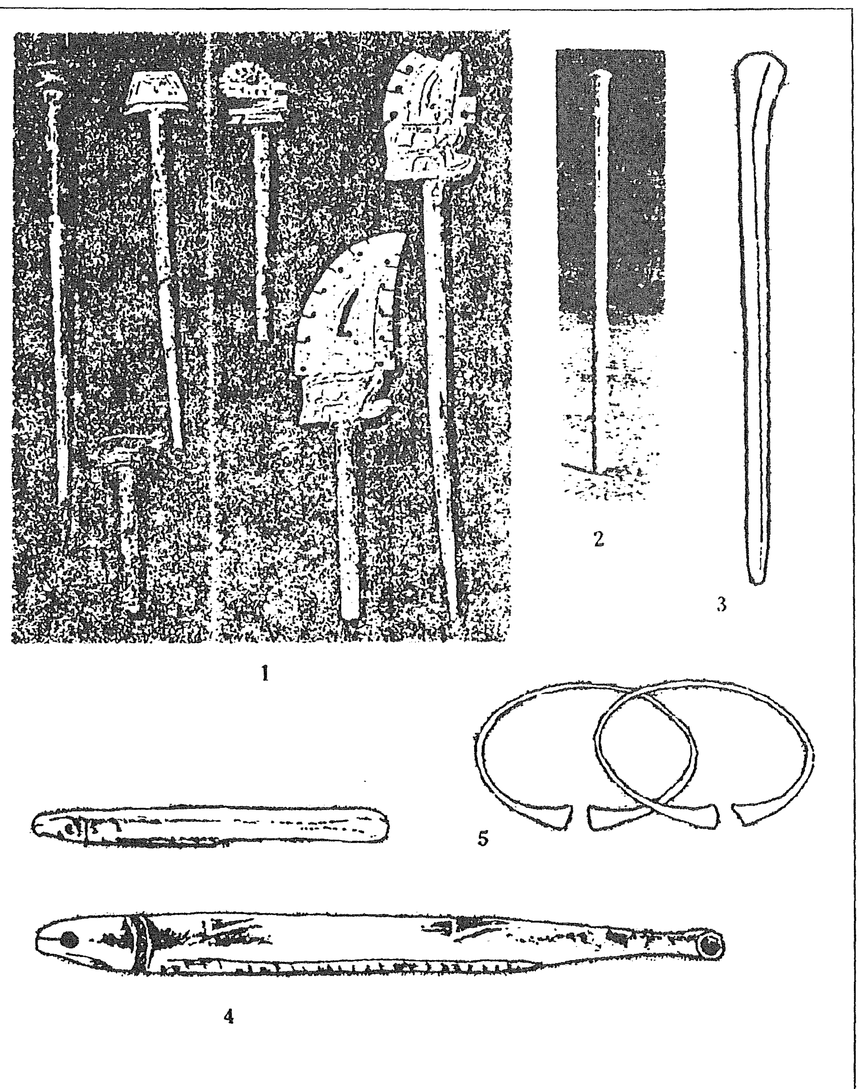


图 42　湖北钟祥六合出土石家河文化玉人头
（采自《中国文物精华》1992）



1. 殷墟出土骨笄
2. 成都十二桥出土骨簪
3. 5. 北京平谷刘家河出土金笄、金臂钏
4. 殷墟妇好墓出土玉净耳勺

图 45　人体美饰品

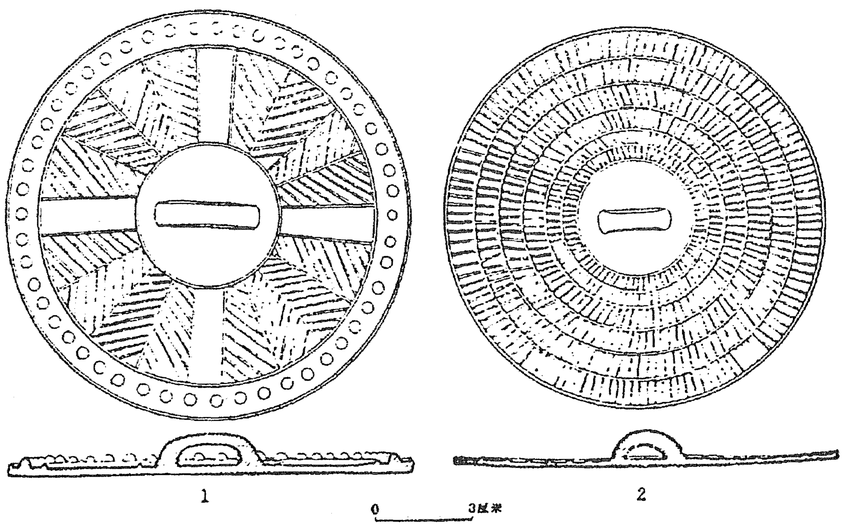
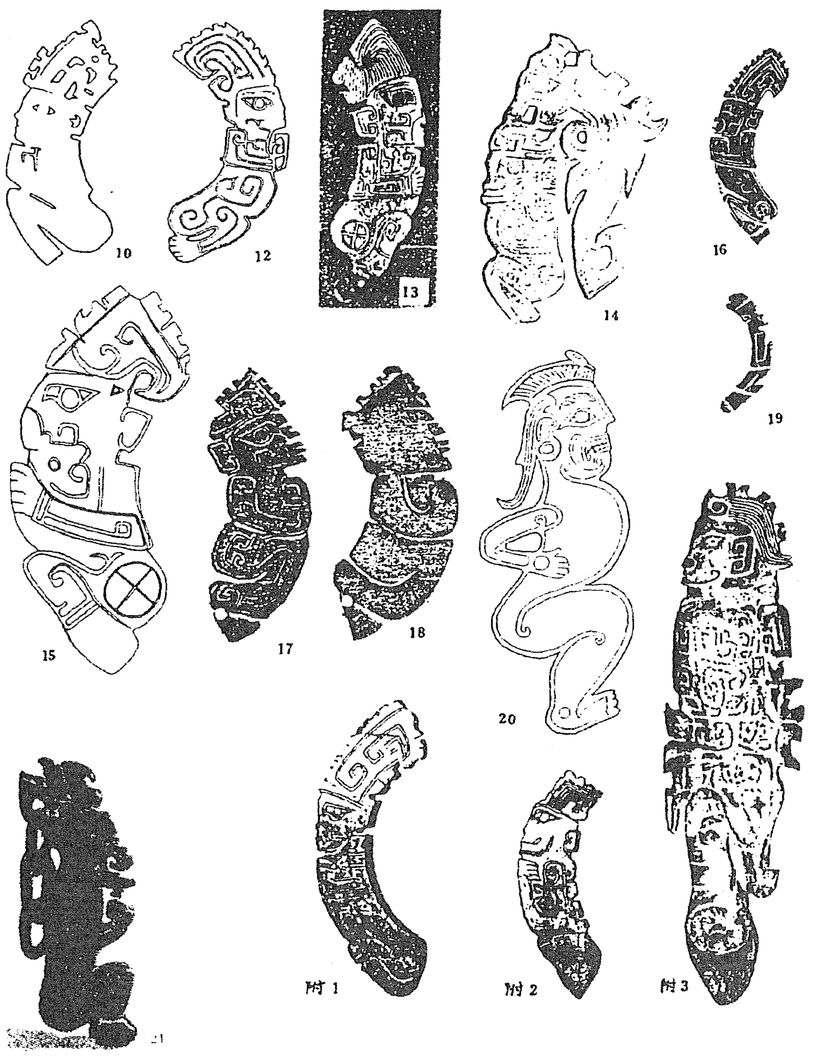
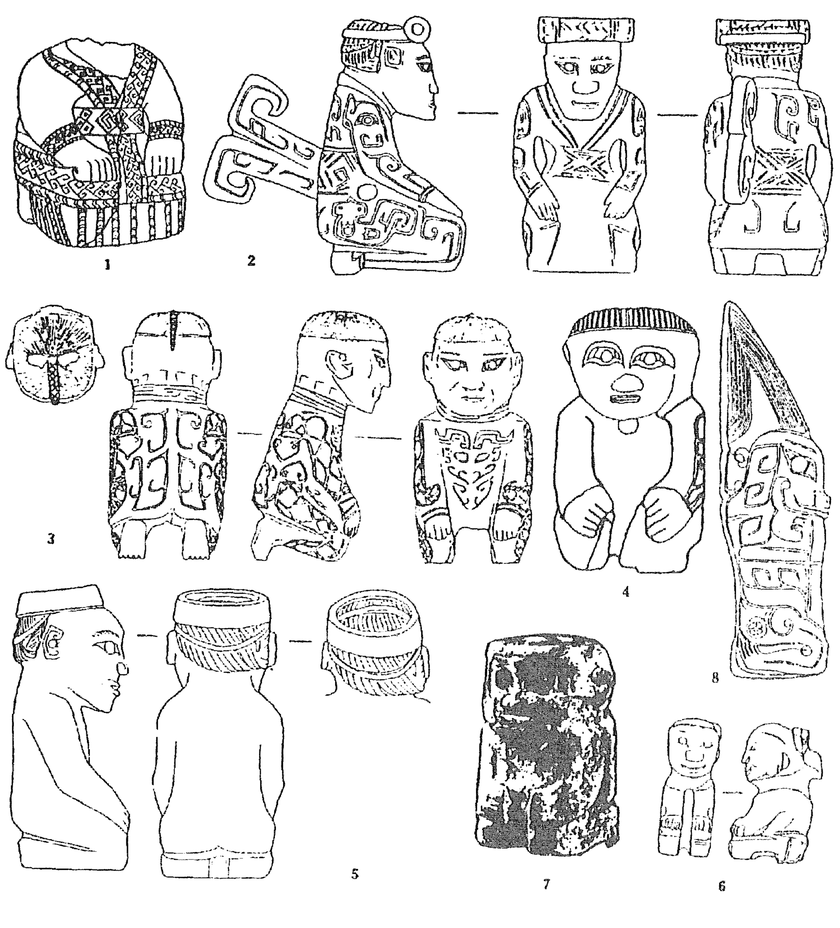


图 46　殷墟妇好墓出土铜镜



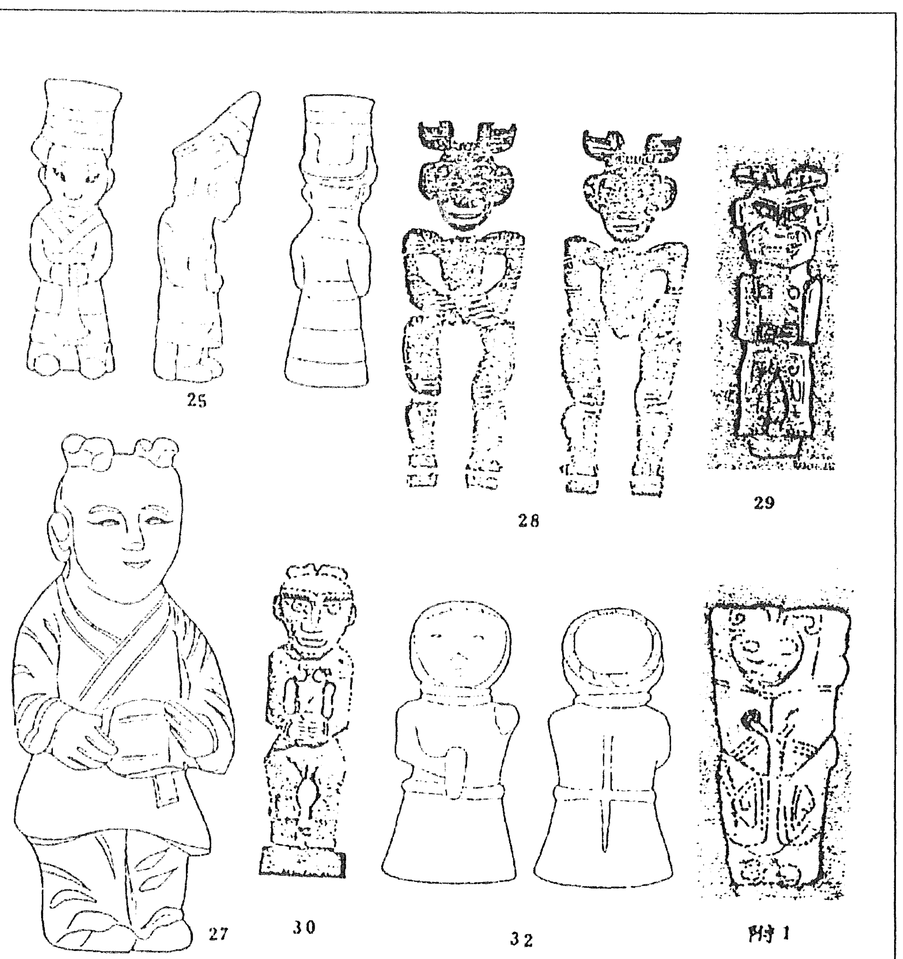
10. 西北岗 M1550 出土
12. 传小屯出土
13. 美国布法罗博物馆藏
14. 附 3. 美国 A. Salmony Pl. ⅩⅠ:3.2
15. 中国历史博物馆藏
16～19. 殷墟妇好墓出土
20. 法国巴黎赛努奇博物馆藏
21. 新干大洋洲出土
附 1. 附 2. 加拿大皇家安大略博物馆藏

图 48　商代蹲居人形玉饰



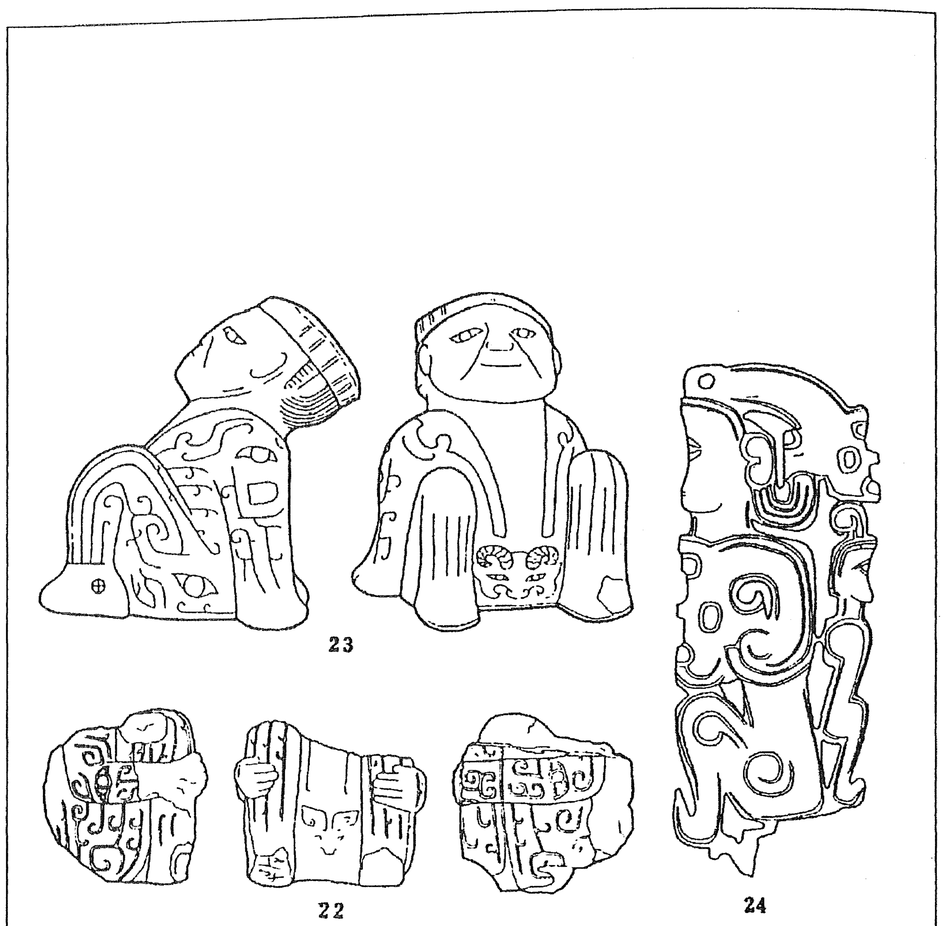
1. 西北岗 M1217 出土
2～6. 殷墟妇好墓出土
7. 传出安阳，美国 A. Salmony 藏
8. 传世品

图 47　商代跪坐玉石人像



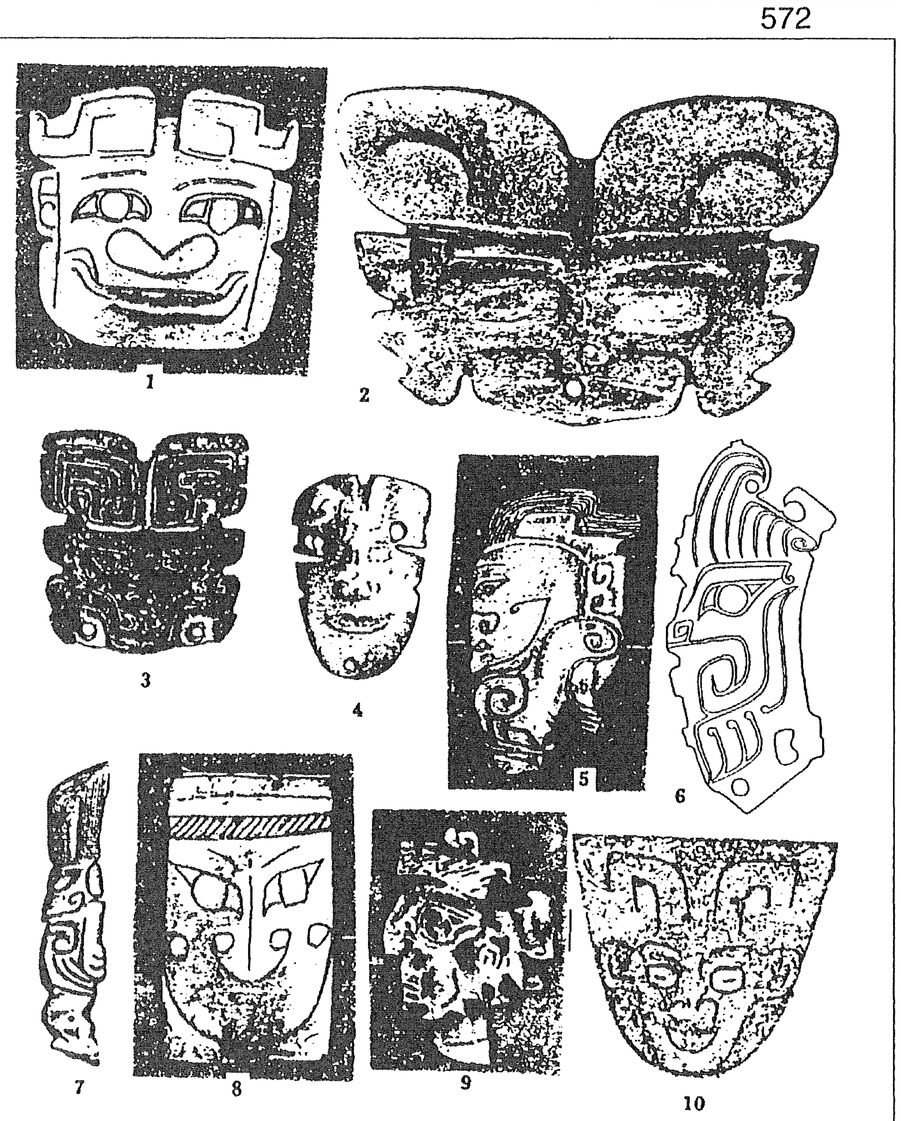
25. 美国福格美术馆藏
27. 安阳文化馆藏
28. 殷墟妇好墓出土
29. 30. 美国沙可乐美术博物馆藏
32. 小屯出土
附 1. 美国 A. Salmony Pl.1/:2

图 50　商代玉石陶立式人像



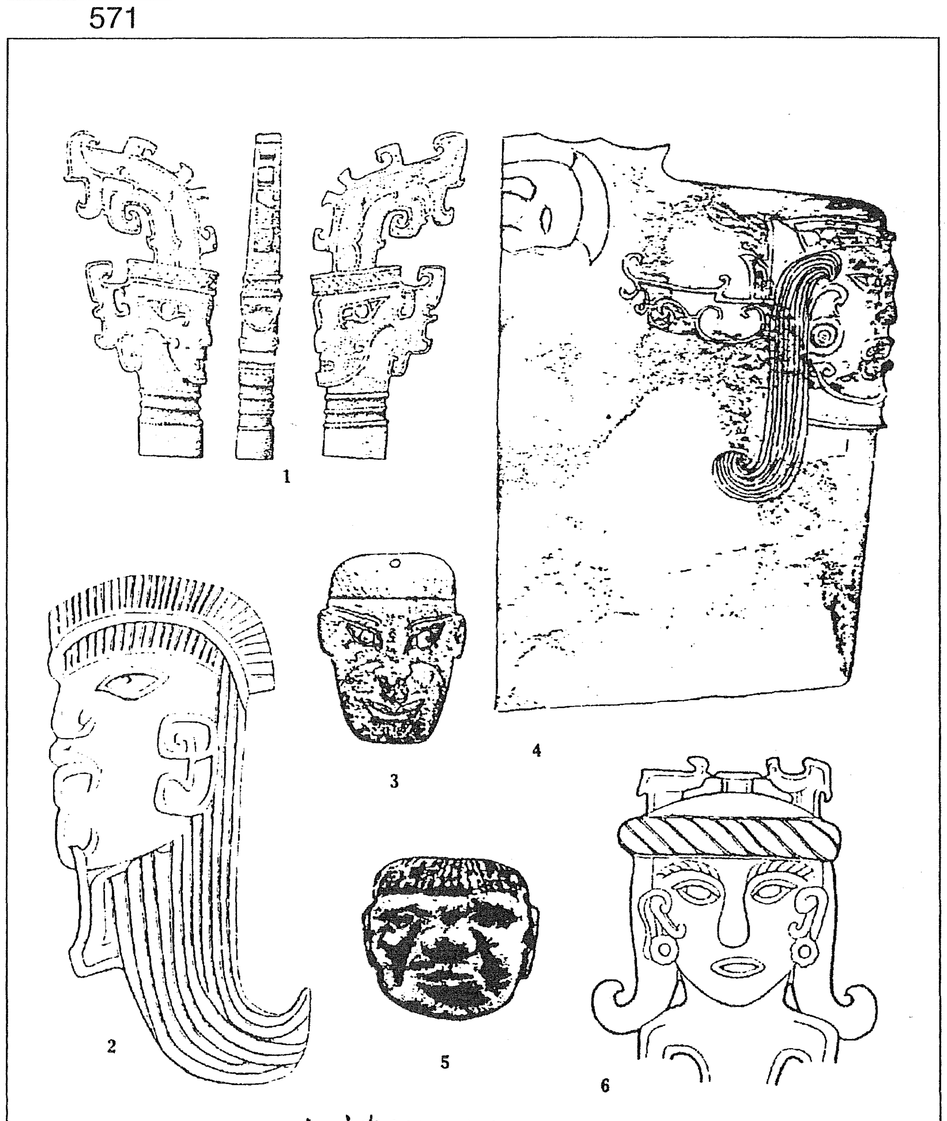
22. 小屯出土
23. 四盘磨出土
24. 传世品

图 49　商代箕踞玉石人像



1. 殷墟妇好墓玉人标本 576
2～5. 7～9. 美国 A. Salmony Pl./1:2./1:5./:3.1/:3./:1.1/:4.///Ⅲ
6. 传世品
10. 益都苏埠屯出土车踵饰

图 52　人头像(二)



1. 小屯 M331 出土
2. 6. 故宫博物院藏
3. 4. 美国 A. Salmony Pl.Ⅲ:1./:2
5. 殷墟妇好墓玉人头标本 534

图 51　玉人头像(一)



1. 日本京都大学人文科学研究所考古资料
2. 4. 5. 美国 A. Salmony XXXI:2—3,XXXII:5,4
3. 新干大洋洲出土
6. 沣西 M17 西周墓出土

图 53　人头像(三)

575

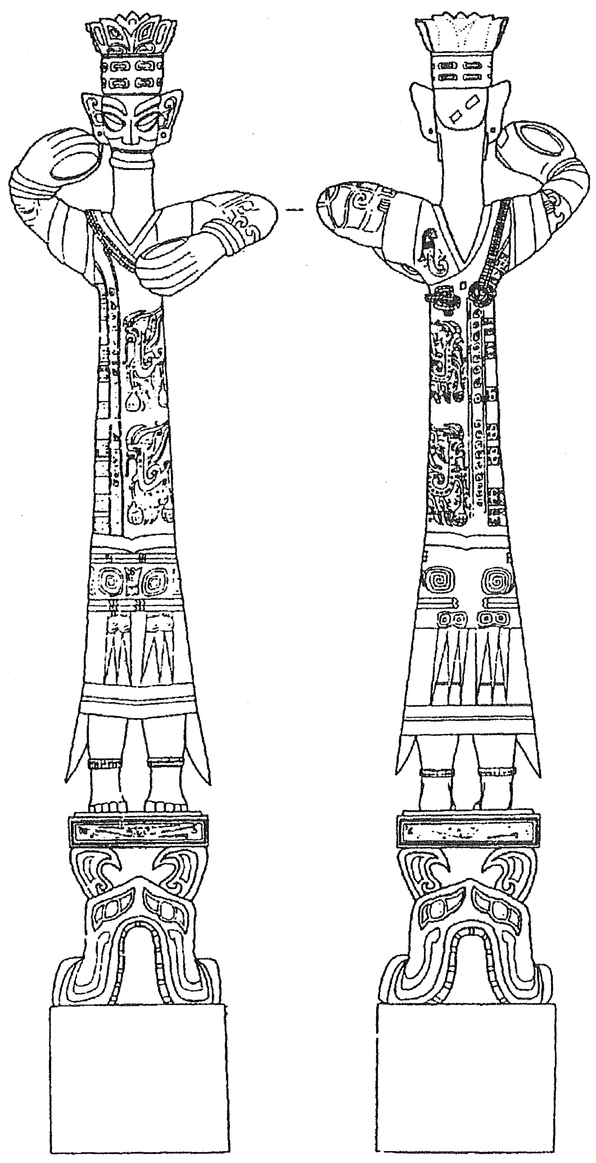
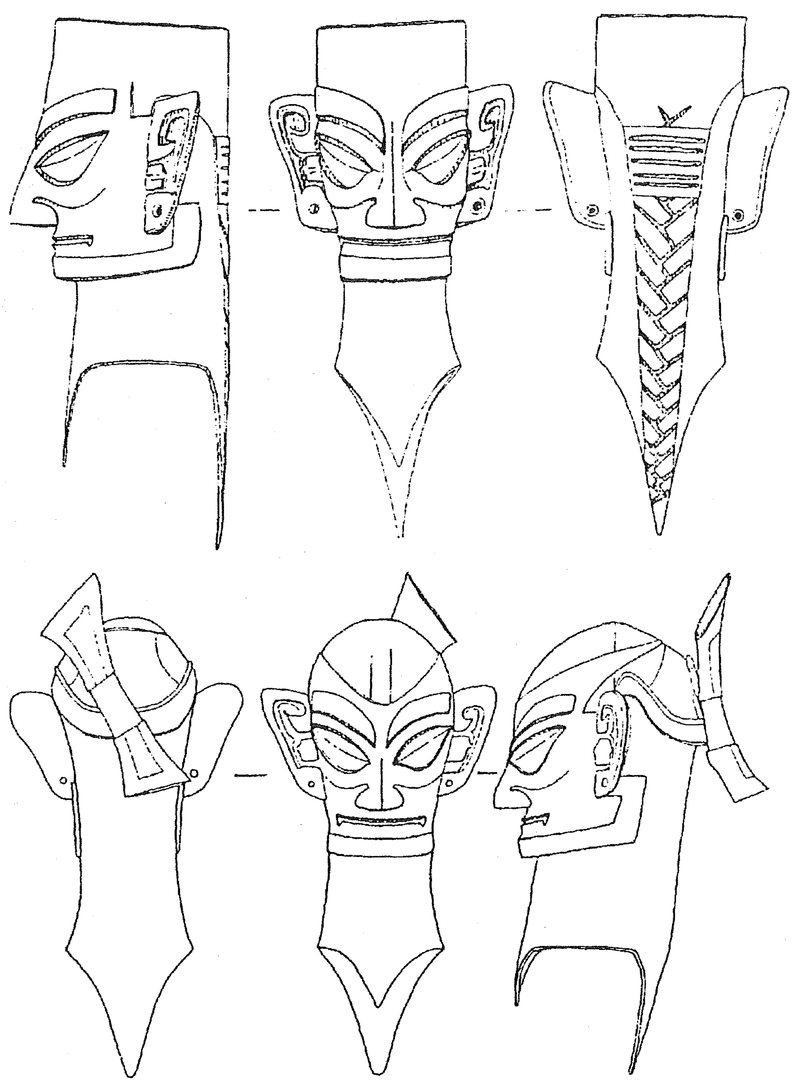


图 56　四川广汉三星堆商代青铜立式人像的服饰
(采自《文物》1989 年 5 期)

576



上:青铜人头像(K2②:34)
下:青铜人头像(K2②:58)

图 57　三星堆青铜人头像的头饰
(同上)



图 54　山西柳林高红出土商代靴形器
(采自《中国考古学会第四次年会论文集》)

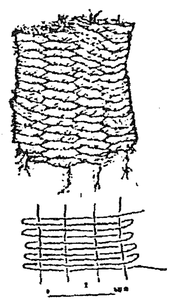
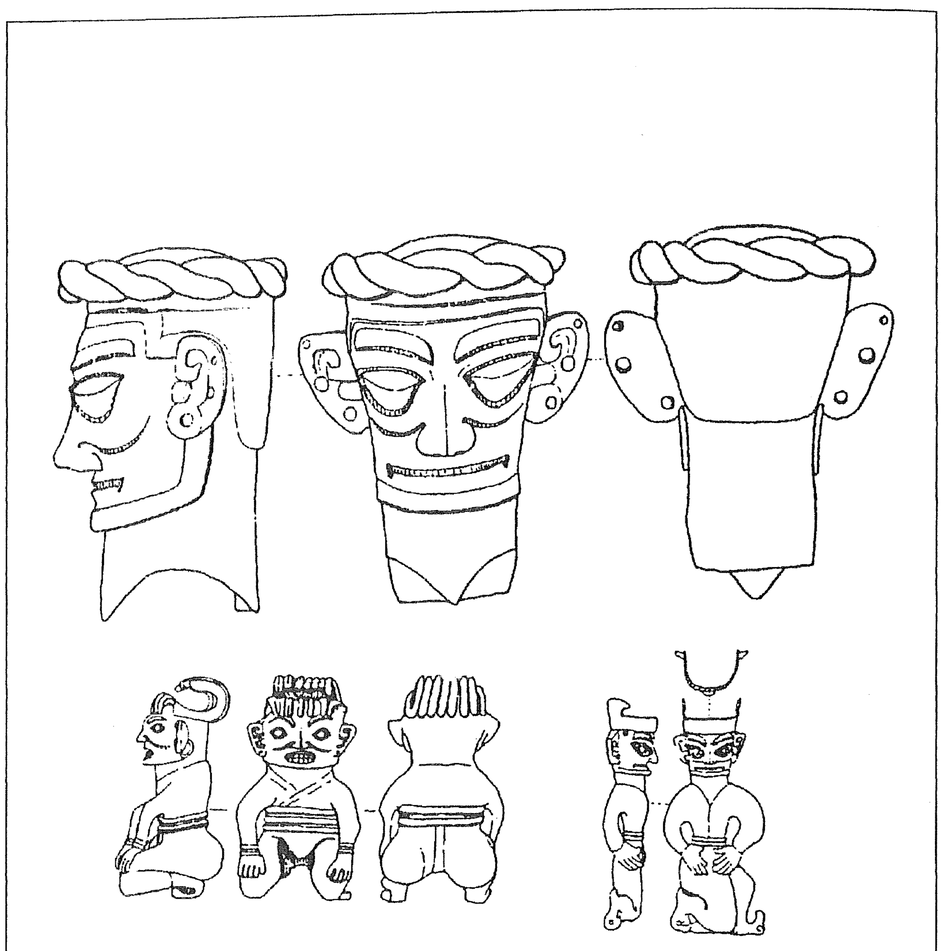


图 55　河南柘城孟庄出土商代鞋底
(采自《考古学报》1982 年 1 期)

577

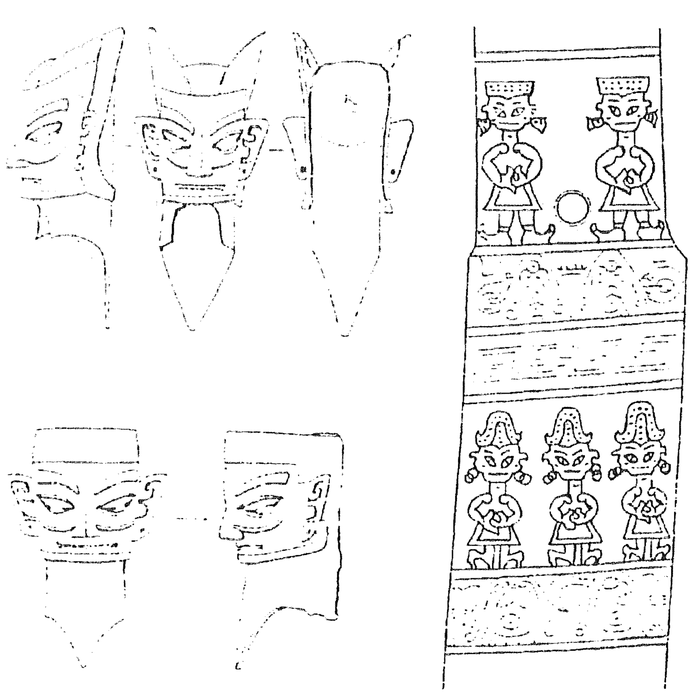
578



上：青铜人头像(K2②:83)
下左：青铜跪坐人像(K1:293)
下右：小人像(K2②:04)

图 58　三星堆青铜人像的发型和冠式
(采自《文物》1987 年 10 期，1989 年 5 期)

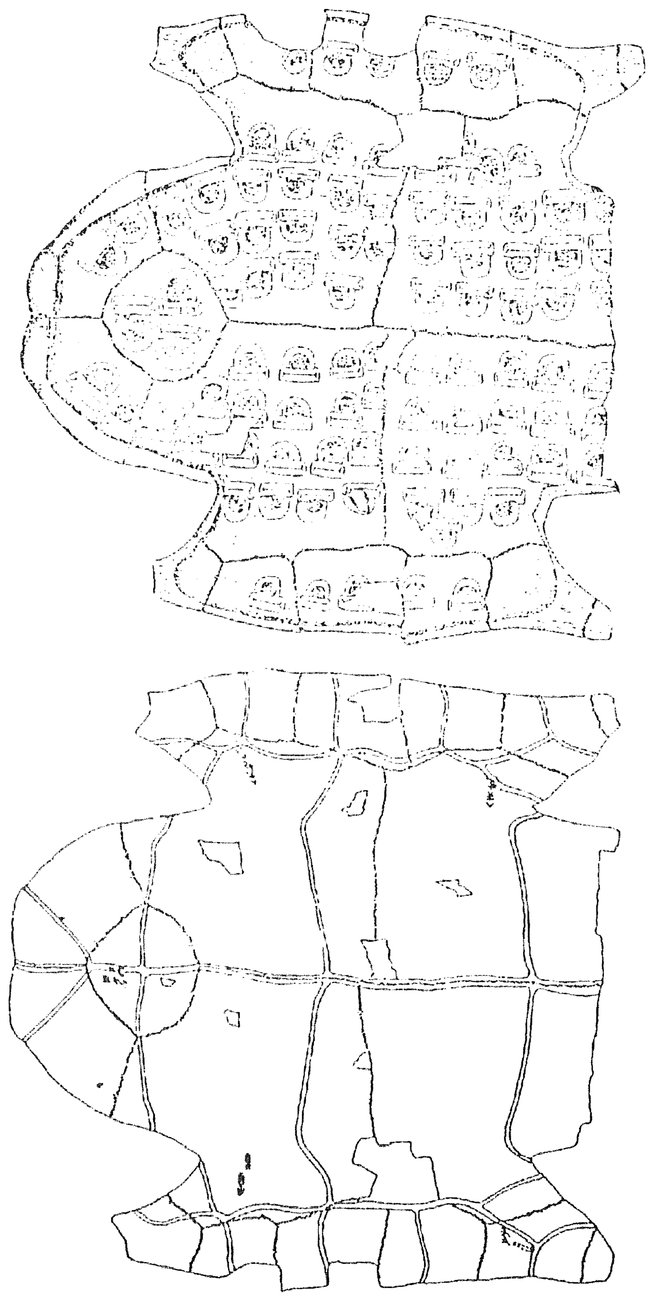
579



上：青铜人头像(K2②:90)
中：青铜人头像(K1:11)
下左：青铜人头像(K1:5)
下右：石边璋(K2③:201 附 4)局部

图 59　三星堆出土铜石人像的冠式

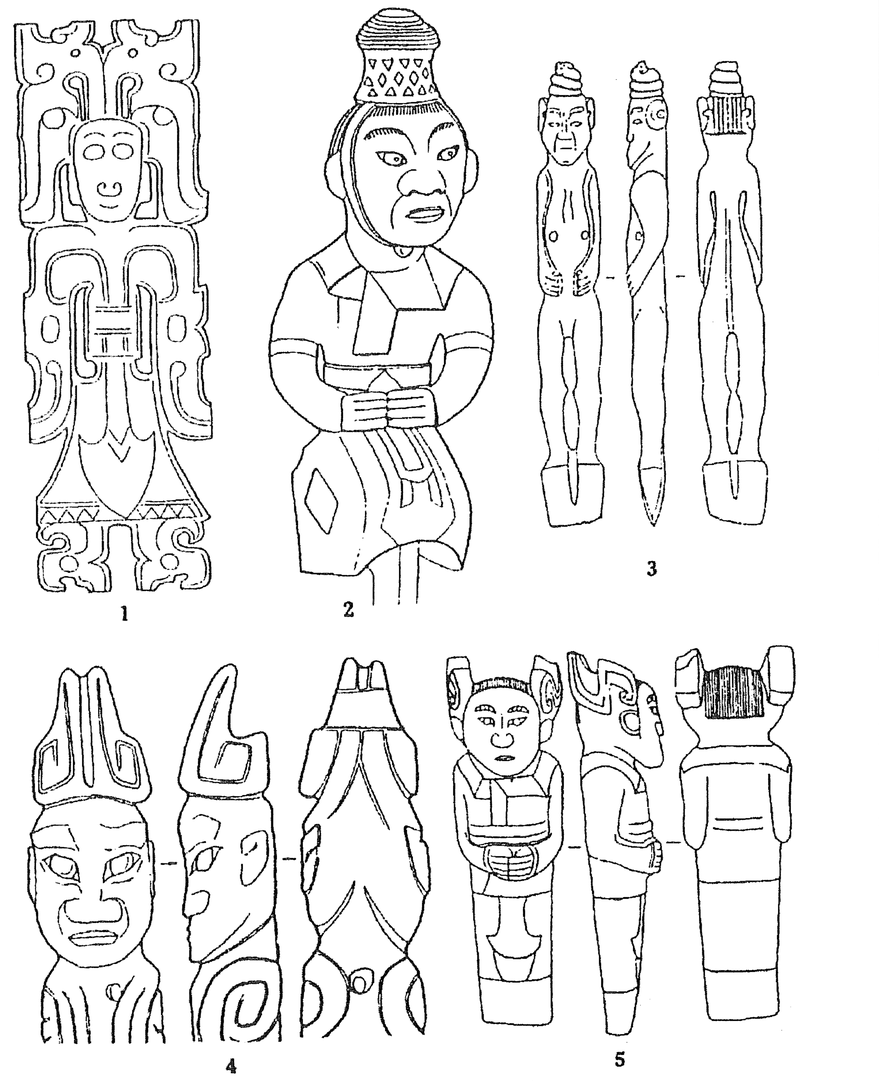
580



左："易卦"卜甲上的文字与符号
右："易卦"卜甲背面钻凿

图 61　殷墟出七"易卦"卜甲
(采自《考古》1989 年 1 期)

582



1. 天津博物馆藏
2. 洛阳庞家沟出土人形铜车辖
3.4. 灵台白草坡出土
5. 洛阳东郊出土

图 60　周人服饰款式

581

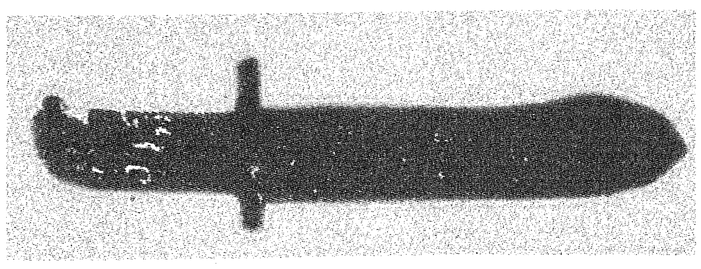
論文化生活

甲骨文資料

之蓬蒿藜藋而共處之；”明非商賈事。 若爲商賈，亦無須盟誓。 商人國亡以後，轉而爲商賈，必爲異族壓迫所致，與今之猶太民族相似。

（3）契母簡狄爲有戎氏女，曰狄曰戎都是周人呼異民族的名稱。 周人也常稱殷人爲夷人，如左傳昭二十四年引太誓說“紂有億兆夷人，離心離德。”

（4）殷人以甲乙爲名，在甲骨文裏絕無姓氏的遺蹟。 左傳定四年載周分魯公以殷民六族，條氏，徐氏……分康叔以殷民七族，陶氏，繁氏……詩大明說：“摯仲氏任，自彼殷商，來嫁於周：”毛傳“摯國，任姓，仲中女也。”這都出於周人之口，殷人自稱是否如此，殊爲疑問。 王先生殷周制度論（觀堂集林卷十）謂周以前無嫡庶之制，因是亦無宗法，無周代完密之服制，無爲人後者爲之子之制，無分封子弟之制。 又謂“上古女無稱姓者，有之惟一姜嫄。 姜嫄者周之姒而其名出於周人之口者也……而周則大姜大任大姒邑姜皆以姓著，自是訖於春秋之末，無不稱姓之女子……同姓不婚之制，實自周始。 女子稱姓亦自周人始矣。” 此等姓氏嫡庶及由是而生之諸制，在殷周之際，實爲一嶄新式樣。 此必爲民族習慣的不同，而決非周公的制作。 羅振玉先生曾藏有保定出土的三句兵。



殷周文化之蠡測

徐中舒

一般人對於這個問題大約都不感什麼興趣。 這因爲自有記載以來，中國學者就把這個問題肯定了。 論語上有兩段話足以代表現在以前中國學者的意見：

子張問十世，子曰：“殷因於夏禮，所損益可知也，周因於殷禮，所損益可知也，其或繼周者，雖百世可知也。”——爲政

周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。——八佾

周人爲殷商文化承襲者，既爲向來中國學者所公認，現在爲什麼不怕麻煩，又將這個問題提出？ 關於這一點，實有鄭重解釋的必要。

因爲少與他種高等文化的民族接觸之故，使向來的中國學者於不知不覺間養成一種傳統觀念。 他們總以爲中國文化以外，不能再有他種文化；因之凡受中國文化洗禮者，除黃炎子孫以外，也不能再有他種民族。 他們堅持著這種態度，尤其是對於古史中虞夏商周一線相承的正統。 他們基於這種態度而承認周人承襲殷商的文化，我們現在不能不有一種覆按的要求。

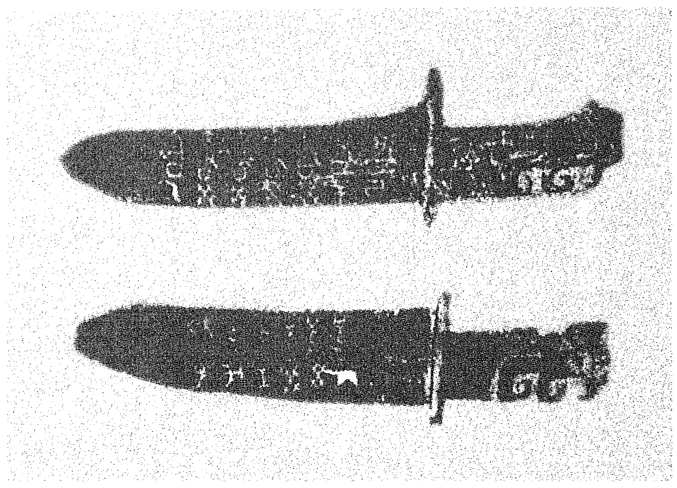
第一我們要問殷周是否同一民族？ 這個問題我們現在還不能有確切的答復。拙著從古書中推測之殷周民族（見清華國學論叢第一卷第一期。）曾就舊文獻中關於殷周民族之記載加以假想，以爲殷周似屬兩種民族。 現在我仍相信此說，理由是：

（1）殷亡以後遷殷民於洛邑，（見史記尚書，）分魯公以殷民六族，分康叔以殷民七族，（見左傳定四年，）這是戰勝國處置異民族常用的策略，驅迫遷徙，以分散其勢力；若爲同一民族，決不至如此。

（2）殷亡以後，商人土田爲周人所奪，故多轉而爲商賈，商賈名稱當由此起。左傳昭十六年子產說“昔我先君桓公與商人皆出自周，庸次比耦以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藋而共處之，世有盟誓，以相信也；”此商人與鄭同出自周（成周殷民所遷，）必爲殷商之商無疑。 “庸次比耦以艾殺此地，斬

從文字方面，可斷爲殷人遺物。 他們三世兄弟之名，先後駢列。 這種親族制度，與周人絕不相同。 十九世紀下半葉 Morgan 在 Iroquois（北美洲土人，卽紅色印第安人之一部落）中發現一種親族制度，他們父母兒女兄弟姊妹名稱之使用，顯然與一夫一妻的家族不同。 Iroquois 的男人不僅呼自己的孩子爲兒女，而且呼兄弟的孩子爲兒女，兄弟的孩子都呼他爲父，這種現象爲上面三句兵的銘文極好的解釋。 殷周民族間親族制度差異如此，安得認爲同一民族？

第二我們要問周初的文化如何？ 因爲史料的缺乏，我們對於周初的歷史，只能從大王說起。 詩閟宮說：“后稷之孫，實維大王，居岐之陽，實始翦商；”這一段史實，在舊文獻中大概都是一致的。 大王居岐據史記周本紀說是避薰育戎狄的侵略，（詩大雅孟子莊子呂覽淮南說苑所載略同。）薰育卽殷周間的鬼方那時鬼方爲殷人所敗，東略之路不通，故轉而西侵。 易既濟說“高宗伐鬼方，三年克之，”高宗卽武丁竹書紀年系王師克鬼方於武丁三十四年，系大王遷岐於武乙元年，中間相去九十餘年，此時殷之國勢仍盛，孟子公孫丑章說：“武丁朝諸侯，有天下，猶運之掌也，紂之去武丁未久也，其故家遺俗，流風善政，猶有存者；”故鬼方國力恢復之後，不



亦無稱周王大姒者。） 所可認爲成王時代的遺物者，不過毛公鼎盂鼎獻侯鼎周公鼎周公彝數器而已。 （史記魯世家索隱周公元子就封於魯，次子留相王室，代爲周公；左傳王室卿士有周公黑肩周公忌父宰周公周公楚，索隱之說當本於此；若此說可信，則周公鼎周公彝的時代，仍不能定。） 銅器中既無確可證明爲武王以前之物，及成王時遺物的寥寥，我們因此斷定周初文化的幼稚，這也似非過論。

現在我們基於上面的推論，再來比較殷周兩代的文化。

1. 由周代銅器款識與殷虛甲骨文字相較，知殷周兩代同用一種文字。（看羅振玉殷虛書契考釋。）
2. 殷虛發見骨笄，骨椎甚多。（見殷虛古器物圖錄第三葉，本所也得了不少。）可見中國人的束髮，在殷商時代已是如此。
3. 甲骨文字及銅器中盡人坐者皆作𠂤形，可見席地而坐，是殷周一致的習慣。
4. 任器中之鬲，甗，觚，爵，鼎，鬲，等，殷周兩代形制皆同。 本所此次在安陽發掘所得銅範極多，其花紋與周代銅器並無差別。
5. 兵器如矛，戈，刀，弓，之類，甲骨文矛字偏旁作𠂇，戈作𢦏，刀作𠂉，弓作𢀛，與銅器上所見者絕無二致。 本所所得有矛，有刀，形亦與周器無別。
6. 周代所盛行的編簡，字作冊，這在甲骨裏也曾見過，字作冊冊。
7. 殷周都用貝朋爲貨幣，貝朋字常見於甲骨文及銅器中，殷虛並有出土之穿孔貨貝，及仿製骨貝。

上面所舉的七則，都與人類生活有密切的關係，這也就是人類文化的各種表徵，這種種方面，殷周兩代既全趨於一致，我們因此也可以斷定周之代殷，不但承襲其統治權，幷其文化都完全承襲了。 在舊文獻也常常看見說到殷周禮制的不同，如論語八佾“哀公問社於宰我，宰我對曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗；”禮記明堂位“鸞車，有虞氏之路也，鉤車，夏后氏之路也，大路，殷路也，乘路周路也，有虞氏之旂，夏后氏之綏，殷之大白，周之大赤……”像這一類的記載，其來歷都不明白，而且也無關重要，現在只得暫置不論。 從前經學家解釋‘三正’說有建寅，建子，建丑的不同。 這於曆法上有如何差異，關於這一方面，我們也沒有什麼新材料可說，

得不轉而侵周。 周遷岐後，以新興的民族而承受殷人的文化，興革制作，遂得爲極度的發展。 這與後來遼金元清四代的情形極相似。 史記周本紀說：“古公亶父……止於岐下……乃貶戎狄之俗而築城郭室屋而邑別居之；”大雅緜爲周人自述祖德之詩，我們看他說未遷岐以前，“緜緜瓜瓞，民之初生，自土沮漆，古公亶父，陶復陶穴，未有家室；”可見那時正是沒有城郭室屋而居復穴之中。 及其遷岐以後，氣象就大不同了，“曰止曰時，築室於茲……乃召司空，乃召司徒，俾立室家，其繩則直，縮版以載，作廟翼翼，捄之陾陾，度之薨薨，築之登登，削屢馮馮，百堵皆興，鼛鼓弗勝，迺立皐門，皐門有伉，迺立應門，應門將將，迺立冢土，戎醜攸行；”我們依據此詩的敍述，也可推想大王未曾遷岐以前的文化，與左傳襄十四年所載，“我諸戎飲食衣服，不與華同，贄幣不通，言語不達；”決沒有什麼不同。 現在我們依據銅器的研究，更得一種消極的論證，就是從沒有發見一件周初大王至武王時的銅器。 雖然商周兩朝銅器年代，我們現在還不能確定，因爲商代以甲乙爲名的特徵，在西周時仍未完全廢止，如汪中述學所舉齊之玎公乙公等，又如銅器中確爲西周之物者，其上仍有甲乙等名，

日甲——師田父尊
日乙——敔卣
日丁——休盤
日癸——賢尊
父乙——遹敦
父乙——父乙甗
父丁——矢彝

此之類甚多，向來金石學家以此定商周銅器時代的標準，也未見得可靠。 但周初帝王卿相在文獻上以甲乙爲名者確是極少，假使他們那時文化與殷人沒有什麼差別，爲什麼沒有一件銘功的彝器留傳到現在呢？ 現在我們所見周人最早的銅器，只在成王時代，其中還有許多僞器，如周公鼎，師旦鼎，多爲宋人僞造。（周公鼎之僞由於仿作，初必有眞器爲範，師旦鼎則全屬僞作，據復齋款識所載有“周王大姆”語，太姆之姆從毋作姆，或作始，從無從母作姆者；文王王姒之稱見於西清古鑑之毛伯彝，

但近來因爲甲骨文與銅器的研究使我們知道殷周曆確有不同之點。

8. 甲骨文常有卜旬之文，因此我們可以推知殷人是以一月分爲三分的，卽三分月制。 銅器紀日概用初吉，旣生霸，旣望，旣死霸，四辭，卽分一月爲四分，據觀堂集林卷一生霸死霸考所說：

初吉＝自一日至七八日，
旣生霸＝自八九日以降至十四五日，
旣望＝自十五六日以後至二十二三日，
旣死霸＝自二十三日以後至於晦日，

此可見周人所用紀日法，爲四分月制。

這種區別只是民族習慣的不同，並沒有什麼改正朔的意義。 周人一方面保存了自己四分月的習慣，而一方面仍採用殷人的三分月，如月令仲春之月，“上丁命樂正習舞釋菜，……仲丁又命樂正入學習舞；”又如左傳哀十三年載，“魯將以十月上辛有事於上帝先王，季辛而畢；”這仍是三分月的遺意。 此外我們再要尋求殷周制度的差異，只有

9. 上面所說的親族制度了。

綜此九則言之，可見中國文化在殷周之際，很少的受到西方（周）文化的影響。 周人的勃興，恰好做了中國文化的大體法與傳播者。 後來所謂先秦的燦爛文化，在殷文化來源未明以前，我們是可以肯定的說這都孕育於殷商一代。

（原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 2 本 3 分，1931 年）

中國古代文化的認識

董作賓

今天這個題目非常重要，但不是本人所敢講的，本人一向是鑽牛角尖的，即使有時候鑽出來瞻望一下，有些見解，自己感到這見解並未成熟，更談不上發表。承朱(騮先)先生之命，要我講這個題目，不得已，把近二十年研究甲骨文字涉及的古代史上各項問題，綜合起來，向大家作一個簡單的報告，這個「認識」，只可以代表我個人的淺薄的私見，一得之愚，如有錯誤，希望各位先生不吝指教。

我們現在所講的中國古代文化，以先秦爲限，也不包括有史以前。在這個題目之下，我打算分三個部分講述：第一是新舊史料的檢討，第二是殷代文化上下推證中國古代文化，第三是由殷代文化上下推證中國古代文化。

一、新舊史料的檢討

以前王靜安把史料分作兩部分，一部分是紙上的材料，一部分是地下的材料；紙上的是舊史料，地下的是新史料，王氏在他的古史新證一書中舉出：

紙上史料：尚書、詩、易、大戴禮五帝德及帝繫姓、春秋、左傳、國語、世本(重輯本)、竹書紀年、戰國策及周秦諸子、史記。地下材料：甲骨文字、金文。

地下材料，本來應該包括地質學上的化石，如周口店的「北京人」、「上洞老人」，舊石器時代的遺物，和考古學上彩陶、黑陶、灰陶的遺址遺物，都是可供研究中國古代文化的重要參考，這些現在暫且撇開不談，只談有文字部分。

古代文化的探求，一方面靠着記載——紙上材料，另一方面靠着甲骨金文上所載的史實——地下材料，這是必然的。可是最近三十多年，可以說從「五四運動」以後，中國學術界有一個「偏向」，是偏重地下材料而看輕了紙上史料，不但看輕舊史料，而且抱着極端的懷疑態度對付舊史料，這就是近三十年如荼如火的疑古派作風。懷疑，本來是科學家應有的精神，爲了追求眞理，可疑的自然應該存以待考，孔子所謂「信而好古」，「君子於其所不知，蓋闕如也」。「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」孟子所謂「盡信書則不如無書」，所以說「無徵不信」。有「徵」，就是有史料，有文獻，才可以求「知」，才可以「信」。上古傳下來的紙上史料，史實裏每每夾着傳說，不易區分；過於信，當然不可，過於疑，也要不得。大家都知道，風靡全國，震驚一世的大書古史辨，倡之者是我們的老朋友顧頡剛，從民國十五年六月發行第一冊(第三冊分上下兩本)，到民國卅年發行第七冊(分上中下三本)，前後十六年，共印了書十大本，共有二百八十多萬字，討論偏三皇五帝，夏商周的一切紙上史料，詩書易禮諸子百家的書籍，十大本古史辨，主要的觀點只是一個「疑」，一個「層累地造成的古史」信念之下的極端懷疑。這當然是屬於革命性，破壞性的。我國古代文化所寄託的一部分「紙上史料」，經過這樣一「辨」，幾乎全部被推翻了；疑古的新史學影響所及，東西洋的漢學家，對于中國古代文化問題，爲之四顧茫然，不知所指。謹愼一點的人，只好從商代講起，再謹愼點，最好講春秋以後。當時爲什麼對於所有紙上史料下如此無情的總攻擊？這很簡單，大家都在夢想着期待着考古工作的開展，多找地下材料，如甲骨金文之類，再用這些新材料去建設一部上古的信史，這樣想法，也未見得不對。可是，上古史的傳統舊說，存在紙上的史料，至少是春秋以前，全被截下來，丟棄了，西周和晚殷的歷史靠着金文甲骨文，將來研究的結果，重新再寫；商代前期的史料，還須等待考古家大賣氣力用鋤頭去挖掘出來。

當我們的疑古派與高采烈正做破壞古史系統工作的時候，有許多人却在試驗着建設一套新鮮的古史系統，有人把商代向上延展，以爲「夏世卽商世」，根據甲骨文中成湯的父親叫「示癸」，夏朝的最後一代是「履癸」，夏朝的王從禹到桀十四世，商代的「先公」，從「契」到「主癸」，也是十四世，所以說夏代就是商代，顧頡剛既證明禹是爬蟲，查無此人，這更證明了根本也沒有夏朝這一朝代。夏桀(履癸)如果就是示癸(主癸)，那麼「湯放桀」的故事，就等於是「大義滅親」了。更甚的是把甲骨文中所有被祭祀的人，按甲乙丙丁排起來，說商朝當有幾千年的歷史。這一類希奇古怪，五花八門，各式各樣的新古史系統，不勝枚舉，就中乘虛而入，佔着絕大優勢的新古史系統，要數「唯物史觀」的一派。

不用說，大家都知道的，唯物史觀派是郭沫若的「中國古代社會研究」領導起來的，這本書民國十八年十一月初版，到廿一年十月五版時，三年之間已印了九千冊。他把詩、書、易裏面的紙上史料，把甲骨卜辭、周金文裏面的地下材料，熔冶於一爐，製造出來一個唯物史觀的中國古代文化體系，他的結論：

商代是金石並用時代；那時候已經有了文字，但在形成途中，所以左右行不能確定，每個字可以正寫反寫，一個字也可以有幾十種寫法；生產以畜牧爲主，農業剛剛開始；社會形態，是原始共產制氏族社會，以母系爲中心，所以有「兄終弟及」、「先妣特祭」、「多父」、「多母」的制度；商代才是中國歷史的眞正起頭。西周是由氏族社會轉移到奴隸社會，春秋以後，又轉入了封建制度。

大致是如此。郭書所用的舊史料與新史料，材料都是極可信任的，他所研究的結果，當然可以得到多數人的贊許，還有許多人剽竊他的說法，片段的，綜合的，寫出許多書來，這裡不必多談了。我們研究甲骨金文的人，對於這個新的中國古代文化體系，原是不甚贊同，但一時還沒有找足反證。十年之後，我們對甲骨金文已有更深切的認識時，覺得應該加以糾正了，民國三十三年有胡厚宣的甲骨學商史論叢初集發表，其中的殷代封建制度考，殷非奴隸社會考，殷代婚姻家族宗法生育制度考，和三十四年我所發表的殷曆譜，都是一方面揚舉甲骨文字「斷代研究」的新方法，一方面糾正過去各家初步研究的許多錯誤。因此郭氏在民國三十五年寫的「十批判書」第一章「古代研究的自我批判」中，也很坦白的承認自己錯誤，他說：

我首先要譴責我自己，我在一九二九年發表了中國古代社會研究那一本書，雖然博得了很多的讀者，實在是太草率，太性急了。其中有好些未成熟甚至錯誤的判斷，一直到現在還留下相當深刻的影響，有的朋友們還沿用着我的錯誤，有的則沿用着我的錯誤的徵引而又引到另一錯誤的判斷，因此關於古代的面貌引起了許多新的混亂。

是的，現在又過五年了，「中國古代社會研究」，依舊「還留下相當深刻的影響」。據說這本書在民國三十五年有增訂本，但我還沒有機會看到，增訂以後，是否就會沒有「錯誤的判斷」，却不敢說。因爲在前引一文中，郭氏仍然在堅持着殷和西周是「奴隸社會」的。

現在我們應該檢討一下所謂地下材料，給它一個相當的估價。

就甲骨文字來說，以前連我也在內，大家認爲這是了不起的商代直接史料，奢望着從甲骨堆中鑽研出來一部殷代文化的信史。實在說，大家對於這一堆材料，都是黑漆一團，囫圇吞棗，盲目地在崇拜着，尤其是我們那些疑古派的朋友。西周文化史之期待於金文，也是同樣的。經過十年的研究，至少我們明白了這一點，就是這些新史料不能估價太高，因爲它們並不能代表當時的整個文化。譬如用甲骨文字，它只是殷代王室對於宗教信仰的一種文字記載，貞卜的事項，寫刻卜辭的多少，全在乎當時國王的興致，如果一個王(像武丁)高興玩這一套，他可以命令他的太史問些不相干的事情，他的王后生男育女，他的王子生災害病，今年種什麼可以豐收，老天爺能不能叫多下些雨，不把莊稼旱壞，或者自己牙痛是那一位先祖先妣降下來的災罰？嚕哩嚕囌，問了許多。另外一個王(像祖甲，武丁的兒子)不大相信這一套，他可

以全不叫他的太史問這些事，僅只把祭祀、征伐、田獵、出行和卜旬，卜夕，照例的公事辦一辦就算完了。從盤庚遷殷到帝辛，曾把安陽小屯村作爲首都的有十二個王，每個王的性情興致不同，因而留下來的卜辭，質與量也就不會相同。像這樣，偶然的因當時王的興致而紀錄下來的又須有關問卜的事項，當然不能代表王朝的一切政治設施，更不能代表殷代全部的文化。如果我們把貞卜的事項，多的，少的平均起來，算它佔着當時文化的十分之一，所有出土的甲骨文字，又佔着那時候卜辭全數的一半，這號稱十萬片的卜辭，我們現在能見能用的又不到五分之一，就這樣「從寬」估計，那末甲骨文字所能代表的殷代文化，也不過百分之一。用這百分之一的材料，却希望能寫出百分之百的殷代文化史，那豈不是做夢？金文號稱三四千器，其中但記人名或父祖之名的佔大多數，「兩周金文辭大系」所收比較長的銘文，不過三百二十三件，其中大部分是受王賞賜的紀錄，有些刻上了王的一篇冊命，有些記着自己的戰功，有些記着作器的經過，有的陪嫁姑娘，有的頌祝吉利等等，一目了然，一覽無餘，反不如甲骨文字材料中有涵蓄，到如今還有全段看不懂的詞句。

甲骨和金文，現在比較可以認識清楚了，平心而論，它們可以代表的殷周文化，實在少得可憐，百分之一的評價，並不算苛刻。

話又要說回來，拿甲骨金文比較殷周文化，所表現的不過百分之一，但是我們古代流傳下來的紙上史料，在晚殷和西周，却比甲骨金文更貧乏，因而甲骨金文足以訂正補充殷周史料之處又不爲少，材料既然眞實，功用也極重大，所以甲骨文，一版一器，仍然都不失爲研究中國古代文化的瑰寶。

二、殷代文化鳥瞰

從甲骨金文初步的粗略的研究，貧乏的零星的資料中，更參證我們發掘殷虛的經驗，試把殷代文化，作一個鳥瞰式的速寫。

甲、社會組織

我們既然明白用龜骨占卜這種事，是屬於殷王御用的專利品，卜辭裏面就不會再有一般社會上的問題存在，有之，也是間接推測出來的。當時的社會組織，可分爲：

一 封建 殷代是正在實行着封建制度，有的是方伯和諸侯，例如有「惟王來征孟方伯炎」（後上一、八、六），「□祖乙伐□人方伯」（明義士藏人頭骨），也有單稱伯的如「王勿惟昜伯致從」（前五、二、六），稱侯的如「命寉示侯」（甲五七），「杞侯𠂤弗其禍凡有疾」（後下三七、五），「王□不惟侯唐」（庫二〇〇），凡侯伯之上一字是封地，下一字是人名，這些只是有關征伐、獻俘、疾病等事的記載，如此之類，不再舉例。據最近整理的結果，偶然在武丁和帝辛時代表現於卜辭中的，稱「方」的二十六，稱「伯」的十五，稱「侯」的二十七，稱「子」的四，稱「男」的二，稱「田」的一，又武丁時有封地的王后三，將領五。帝辛時常在卜征伐辭中記着王率領「多田與多伯」征某方，我們現在能看見的，只是許許多多侯伯子男的一小部分而已。史記殷本紀說「契封于商」，現在甲骨文中的「大邑商」，「中商」，就是契的封地。又陳杞世家，滕薛騶，夏殷周之間封也」，「夏后禹之後，殷時或封或絕」，可知殷代諸侯，多爲前世封建，紙上史料，足資證明。

諸侯封國對於殷王室有征伐、守邊、貢納、服役的各種義務，也可於卜辭中見其一斑：如婦好、婦姘，都是王后有封地的，她們都曾奉命出師「婦好伐羌」、「婦姘伐龍方」；敝竹是王后之封於西北邊境的，曾向殷王報告「土方牧我田十人」；雀是西方侯國，一次貢龜稱「雀入二百五十」，記于腹甲甲橋部分；王子盡封于東方，貢來祭祀的犧牲稱「盡來牛」，這是貢納。又卜辭稱「婦好登人」「登婦好三千，登旅萬，呼伐羌」，「氐戈人伐古方」，這是在婦好封地和戈國徵人去服兵役的。

當時殷王室所統治的地域，現在不太清楚，卜辭中地名可識的在五百以上，殷代疆域的廣大可想而知，不過古今地名變更者多，有今地可考的却寥寥無幾。大體上可以說殷代以商邱爲中土，稱爲「中商」或「大邑商」（前此均誤以亳邑爲大邑商），其餘稱「東土」、「南土」、「西土」、「北土」爲「四方」，合起中商來，也稱東南西北中爲「五方」。諸侯以外，稱方的也很多，如土方、人方、井方、羌方、盂方、虎方、馬方等等不下數十；地名有以水爲名的河、洛、亳、淮、黃、澧、濰等二十一；其餘以山爲名的如羌山、主山、虎山等；以山麓爲名的如麥麓、中麓、北麓、東麓等；以京爲名的如義京、磬京等；尙有冠以東西南北上下爲名的，如上阜、土、門、林、師、邑等爲名的。從淮、若、齊、周、羌、蜀，可及今之陝西一帶，周人嘗自稱「起來，所謂中商有商亳鄰，當指中原地帶，東土有齊，可至於海，西土犬侯、周、羌、西土之人」；北土接土方舌方，有井洹，可能到河北山西兩省，南土有淮、若可能到長江。

從殷虛出土的遺物，也可以知道殷代的交通情形。殷虛出土的青銅器，裏面是含有百分之二十的錫，今知銅鏃多散布於滇黔川及兩湖，錫產於雲南兩廣江西湖南各地，都不在長江以北；玉器的原料產于新疆；殷代的貨幣是貝，貝是南海的產品；占卜的龜甲，大部分來自南方，禹貢說「九江納錫大龜」，卜辭也有「有來自南挈龜」的記載，竹書紀年「周厲王元年楚人來獻龜貝」，詩魯頌「憬彼淮夷，來獻其琛，元龜象齒，大賂南金」，龜貝歷來是由南方貢入，有記載可證；武丁時代惟一的一塊大龜，腹甲長四十四公分，寬三十五公分，據專家考定此種龜今產于馬來半島，這塊腹甲可以卜用二百零四次（普通腹甲，可用二十至六十次）。從殷王陵墓中殉葬的動物骨骼，可以推知當時必有園囿，園囿中必有遠方進貢的珍禽奇獸之類。這些骨頭，現在只選出研究一部分哺乳類動物，其中就有生在南方山林的「竹鼠」，印度種的「象」，產在陝西三千公尺以上太白山中的「扭角羚羊」，馬來種的「貘」，烏蘇里的「熊」，北亞的「貔」。小屯村出土的「鯨魚骨」，最近也是從東海搬來的，還有華北不產的松綠石，黃金等等。以上都是事實，不容否認，已足以證明殷代國勢的強盛，聲威所及的遼遠了。

卜辭是王室專用的紀錄，從王室紀錄，可以見：甲、王權的崇高，乙、政治組織的嚴密，丙、武力的強大。殷王是四方諸侯的共主，當時的「天下」只有一個王，所以有「天無二日，民無二王」之說，在卜辭中，王爲太子時稱「小王」，即位後稱「王」，死了稱忌日某甲某乙，都不稱名，已有諡法和避諱的意思。在宮庭時候卜旬，在外面時候卜夕，完全爲了王的安全，所以問「王旬無禍」？「王今夕無禍」？一切庶政，全由時王直接處理，庶政都是「王事」，如果某人接受了王命，史臣說是「協王事」，王說是「協朕事」。王自稱爲「余一人」，見於祖甲時祭祀的卜辭說「余一人」無禍！這種稱呼，上起成湯伐桀時的「湯誓」，「湯誥」，中有「盤庚」，下至武王伐紂的「泰誓」，以及周初的金文「毛公鼎」，一貫的在使用着。顏師古說天子自稱「余一人」，白虎通的解釋說「王者自謂一人謙也，欲言已材能當一人耳」，「臣謂之一人何？亦所以尊王者也。以天下之大，四海之內，所共尊者一人耳」。春秋末年魯哀公誄孔子，錯說了一句「余一人」，馬上被子貢斥爲失禮。雖然只是一句話，這已够說明封建時的共主，地位是如何的崇高。在卜辭及殷代銘刻中偶然可以見到的官名，如「御史」、「卿事」、「宰」、「太史寮」、「馬」、「亞」、「旅」、「士」、「𠬜」、「臣人」、「史」、「射」、「宅正」、「獸正」、「牛正」、「小臣」、「有司」等，多與周代典籍及金文中官制相同，舉一反三，也可以推知當時的中央政府組織必已相當健全。至於武力，殷人已有鋒利的青銅兵器，刀箭戈矛，又有銅盔，可見軍容之盛；每次建軍，步兵，馬兵，全分左右中三隊，卜辭有「王作三師左右中」，「□馬左右中三百人」。平日有侍衛的軍隊，這可於殉葬殉廟看得出的，殉葬的人有武器，且是壯丁，必爲軍隊，所以保護「死王」的，「生王」需要軍隊保護，更不用說了。戰時王命征伐某方，少的徵兵「千」人，「三千」人，「五千」人，多的徵兵至「三萬」人，徵兵稱爲「登人」或「登衆人」，這人與衆，決不是奴隸，殷虛書契中有「衆」字十二見，例如說「王命衆悉至於庭」，和武丁時卜辭「王大命衆人曰協田其受年」，並沒有兩樣。當時的兵徵自各地，是諸侯國各氏族的成年男子，平時務農，戰時服役，看不出一點「奴隸」的跡象，至於說奴隸是戴瞎一隻眼睛的「民」和俯伏在地的「臣」，即如解釋對了，也是把語根語認爲引申或假借的字義，並且誤以爲文字是在商代創造的，所以絕不可信。商代不是沒有奴隸，見於文字的是剃頭辮髮的男「奚」，沉祭河伯的女「嬖」，和帶着手械的「執」，這只是少數的罪犯和俘虜。

二　家族　這也只能拿王室作一個例子。看殷代王室的祀典，當時已有了分別大宗小宗的宗法制度，卜辭中明白的記載着「𠂤亥卜，在大宗，又勺伐羌十小牢自上甲」（佚一三一），「丁亥卜，在小宗，又勺歲自上甲」（前八、一五、一）。所謂「大宗」是自上甲始的直系先祖，大乙以下之承繼王位或立爲太子者，限于一人；祖與妣分別依廟主忌日致祭；「小宗」是自大乙以下的旁系先祖，凡承繼王位或曾立爲太子者，一世不限于一人，先妣不祭。宗就是廟，大宗的神主稱「大示」，小宗的神主稱「小示」。殷王立太子限于嫡，長子稱「小王」或逕稱「大子」，這可以舉武丁世爲例，武丁曾三立嫡后，初立「妣辛」爲嫡后，立其子「祖己」爲太子；妣辛死，立「妣癸」爲嫡后，又立其子「祖庚」，妣癸死，立「妣戊」，更立其子「祖甲」，是此三人爲嫡后，各當有一子繼王位，其次序爲「兄終弟及」。祖己早死，故承繼武丁王位的只有祖庚祖甲兄弟。祖庚無子，祖甲之子廩辛康丁承繼王位，廩辛無子，隸丁子武乙承繼王位，殷人以有子繼位者爲大宗，故祖甲，康丁皆爲大宗，皆祭其配偶；武丁之父小乙，也是以弟爲大宗的。呂氏春秋稱「紂之同母三人，其長曰微子啓，其次曰仲衍，其次曰受德，受德乃紂也，甚少矣。紂母生微子啓與仲衍也，尚爲妾，已而爲妻而生紂，紂之父紂之母欲置微子啓以爲太子，大史據法而爭之曰『有妻之子，而不可置妾之子』。紂故爲後」。這段故事，正可以作爲上述武丁三后的注解。

殷代已爲父系社會，重男輕女，因而在貞卜王后生育時，以生男爲「嘉」，生女爲「不嘉」。又實行族外婚制，王后統稱爲「婦」，婦皆有姓（如武丁時的婦好、婦姘、婦鼄、婦楚等六十餘人是）。立爲后者，有子繼位，死後卽立廟主，得享受各種祭祀。王的配偶，嫡后只限一人，是爲「一夫一妻」制，但妃嬪均稱爲「婦」，可以有數十人，似又爲「一夫多妻」制，曲禮云：「天子有后，有夫人，有世婦，有嬪，有妻，有妾」，又云：「天子皇后以下百二十人，廣子姓也」。殷王婚制，或近於此。

族名見於卜辭者，有「王族」、「子族」、「多子族」，似是王室近支，又有稱「游族」的，「三族」、「五族」的，左傳（定公四年）所云：「分魯公以殷民六族」、「分康公以殷民七族」，當有上述各族。

骨器，挿入玉製或骨製許許多多的笄，更有雕刻精美的象牙梳子，輕攏於烏雲之上。各種玉佩，如人面、獸面、虎、兎、象、鴞、燕、鴿、魚、蛙、蟬、蝠之類，常常佩帶在她們或他們的裙帶間。更由於銅器上爲銅銹腐化而保存下來的紡織物，證明殷代必有縑帛的衣料。

殷人居住的房屋，據殷墟附近發掘的經驗，一般民衆，住的只是半穴居，向黃土地下挖了直徑丈餘，深約丈餘的圓坑，平底直壁，上面當然蓋着草頂，只有王室才有地面上建築的房屋——宗廟宮室。

十年的發掘經驗告訴我們，殷代王家所建造的宗廟宮室，範圍相當廣濶，規模相當宏大，雖然當時是土階茅茨，而現在殘餘的只剩了版築的基址。居中有純粹黃土築成的臺子，還存着臺階數級，南面有石礎作三座門形，與黃土臺基南北一線，合於磁針方向；環拱着長方形的版築基址，前後發掘十二次，得此類版築基址五六處，可見當時地面上建築之多。宗廟的建築有奠基儀式，以大批車馬人物，殉此基址，尤堪驚異（可參閱大陸雜誌一卷十期十四葉殷代建築的隆重儀式一文，不再詳述）。見於卜辭的零星記載，宮室有「大室」、「南室」、「東室」、「東牖」、「南門」、「公宮」、「皿宮」等；宗廟有「大宗」、「小宗」、「北宗」、「右宗」、「唐宗」、「一宗上甲」、「中丁宗」、「祖辛宗」、「祖丁宗」、「武乙宗」、「文武宗」等；宗就是廟，也稱爲家，門、亞，如「上甲家」、「祖丁門」、「父甲亞」等；古代明堂的形式相傳是「亞」形，中爲「大室」，可見殷代當有「明堂大室」之制，所惜的是遺址多經破壞，又因抗戰而中輟工作，以致無法研究。地上建築之外，在小屯村還有夜穴竇窖的遺跡，復穴是半穴居的大圓坑，旁有土階可供出入；穴中有圓井，卽是竇，方井，卽窖；復穴所以供臣僕百工居住工作，竇窖所以供儲存穀物；在小屯村內，此類遺址前後掘得的共有六百一十七處（詳見大陸雜誌一卷九期十五葉殷代的宮室及陵墓）。關於殷人居住的情形，現在能够知道的，不過如此。

關于行，水陸交通所用的舟車，見於甲骨文字。在遺址中有一坑埋一人一馬的，似可解釋爲有乘馬的痕跡，兵車一乘四馬，也見於陵墓殉葬坑中，一個大墓，殉車至六乘之多。

乙、生活方式

幸而有武丁喜歡卜問求年受年的瑣事，使我們在三千年下知道一些殷代農業概況。舊以殷代爲畜牧社會，農業方始萌芽，現在看來，殷代以農業爲主要生產，畜牧只是專以供給祭祀祖先犧牲之用的。至於漁獵，漁的紀錄很少，田獵是王者的一種娛樂，同時也是以野獸爲對象而訓練武力。所以牧畜漁獵，都不是爲了食物，而主要的食物來源却全靠農業。由於種植農作物的季節，卜問種何物可以收成，我們可以推知種黍種稻，都在春季，殷正的二月間，如卜辭「癸未卜，爭貞：受黍年」？「貞：弗其受黍年？二月」，「癸未卜，爭貞：受稻年」？「貞：弗其受稻年？二月」（契四九一與後上三一・一一合。）殷代農作物，稻黍之外，還有禾麥，卜辭：「癸丑卜貞：今歲受禾？弘吉。在八月，惟王八祀」（粹八九六），這是殷代晚期當秋收之時卜問穀類是否可以豐收的記載。卜辭：「庚子卜賓，翌辛丑有告麥」？（明二三三二）又「貞□麥？八月」（前四・四〇・五），「告麥」是報告麥子的收成，麥子的收割在夏至前後，當殷正的六七月，所以八月就報告麥收的。

殷人的飲食，主要食品是黍稻禾麥，也就是現在的大米、小米、麥子、高粱。同時他們又用黍造酒，作爲飲料，我們看殷王祭祀，任何先祖先妣，任何祀典，都要用「酒」，另外還有帶汁滓的「醴」，加香料的「鬯」。死了還要吃酒，可知祖妣們活着的時候，一定是歡喜吃酒的。我們再看尙書微子篇，說到他們是如何的「沈酗于酒」，無逸篇更指出帝辛亡國的原因，說「無若殷王受之迷亂酗于酒德哉！」正反映着殷代的酒風。

殷代的衣服，表現在文字中的，有衣、巾、袤、幕、帛、黼、絲、桑等等。表現在殷墟出土的遺物中的，有石刻人像半段，可見一部分，男子是交領、右衽、短衣、短裙、束帶，穿着翹尖鞋的服裝。從一件彫着人形的佩玉上，知道婦女戴着高冠；參證其他的遺物，可以見殷代婦女額上戴一個鏤空的璜形玉飾，兩鬢和冠上，綴有松綠石組成圓形飾物，髮中束以圓形

殷代的工藝，從發掘所得殘存的遺物中，可以看出它已達到最高的境界。就銅器而言，一切的禮器、用器、兵器、裝飾品，都是青銅冶鑄的，製作的精巧，數量的衆多，不能不承認這是銅器的極盛時代。銅的飲食器，陵墓發掘所得，多是成組的銅器，舉四組示例：一組爵二、觚一、觶二、角一、斝二、卣一、彝一、爲飲器；二組鼎一、毀一、爲食器；三組中間有柱四龍旋轉盂二、盂一、壺三、鬲三、簋三、雙有孔勺一、圓片形器一亦爲食器；四組罍、觚、斝、彝、鼎、毀、甗各一，爲飲食烹飪器。以外還有極大的圓鼎、方鼎，也是供烹飪之用的。兵器有矢、戈、刀、矛、斧、鉞、斤、戚等，又有銅胄，一如今日的鋼盔，頂上有筒，可插纓飾。銅製裝飾品多不知名，爲木製或皮製物上鑲嵌所用，以車馬器爲多。銅器以外鑲嵌物有玉、石、蚌、松綠石、象牙、骨、角等原料。石器的製作，以白色大理石造的虎形、鴞形、立體雕刻，最爲精美。陶器的製造使用，較爲普遍，種類繁多，無論爲手製輪製，均臻高妙。殷墟出土玉器有碧綠青黃白灰黑各色，皆是軟玉，大的有立體碧玉象，小的有各種佩玉、笄頭，作儀仗的戈、斧、琥、璜、瑗、玦和裝飾小品。由此已可見殷代工業發達的一般了。

殷代已由物物交易進而有貨幣的使用，貨幣以貝爲之。殷墟發現有孔的貝很多，卜辭有「錫多女有貝一朋」的紀錄，這是武丁時把貝賞給他的許多女兒，每人一朋，朋字古有二說，一說是「五貝爲朋」，一說是「雙貝曰朋」，王國維以爲「古貝與玉皆五枚爲系，二系爲朋，釋二貝者二言其系，釋五貝者舉其一系之數也」，十貝爲一朋，甚合古義。在康丁時「有□取貝六百」，「還取貝五百」（侯一七），在帝辛時有「丁亥卜光取貝二朋，在正月。取」（侯二七）等紀錄，可知殷代以貝爲貨幣，用十進位，「十貝爲朋，十朋爲百」，也同「十日爲旬，十旬爲百」是同樣的。金文中，殷代銅器宰虎角有「王錫貝五朋」，周代銅器小臣單觶有「周公錫小臣單貝十朋」，令彝有「王姜賞令貝十朋」等紀錄，可見殷末周初，貨幣通行的情形。

丙、宗教信仰

殷人尙鬼，似乎殷代祇有祖先教，其實不然，在卜辭中可以看出殷人對於天神地祇人鬼，同樣視爲神靈而崇拜他

們，分別舉例述之：

一　天神　殷人以爲天神具有最高權威的主宰者是「帝」，天上的帝，也像人世的王。帝也稱上帝，他的權能有五種都可以影響到人間。第一是命令下雨，例如卜辭中「翌乙卯帝其命雨」？「今二月帝不命雨」？「帝命雨弗其足年」？雨是農業社會的命脉，不雨，就沒吃的，就要餓死，所以只有蕞天吃飯。第二是降以饑饉，「庚戌貞帝其降莫」？莫就是饉，其實「饉」是「不命雨」的結果，所以卜辭有「不雨帝其莫我」。第三是授以福祐，「我伐古方帝受我又」，受我又卽是授我以福祐，使我勝利之意。第四是降以吉祥，「我其已賓，則帝降若」？「我勿已賓，則帝降不若」？若訓順，訓善，有吉祥之意。第五是降以災禍，「帝其降禍」？歸納起來，上帝是消極的可以給人降禍，積極的可以給人降福。保祐打仗勝利，下「足雨」使農作物得以豐收，這也就是「若」，「降饉」、「降禍」、「不命雨」，也就是「不若」。殷人又以爲他們的祖先在天上是和上帝接近的，如「下乙賓于帝」，下乙就是祖乙。上帝既然可以命令下雨或不下雨，他們的祖先如果要懲罰他們，使他們挨餓就可以告訴上帝不給他們下雨，卜辭中有「惟王亥耏雨」？「惟上甲耏雨」？王亥，上甲都是殷王的遠祖，耏雨意思是阻撓下雨，至少問卜的武丁，他個人是如此想法。上帝以外有風神，稱「帝使風」意思說風是上帝的使者；有雲神，稱「六云」六雲是上下四方的雲也，稱「帝云」，如雲爲帝使；有日神，於日出日入時祭祀，如「出入日歲，三牛」。有月神，故以「月有食」爲有了災祟。有星神，如「新星」，「新大星」，「卯鳥星」，新卯皆祭名，「鳥星」就是堯典「日中星鳥，以殷仲春」的星鳥，指南方朱雀七宿。

二　地祇　卜辭中多有岳、河的祭祀，或以爲岳河皆是殷王的先祖，但卜辭又有「于岳求雨」，或「于岳石有從雨」，或「取岳雨」，或「賓河岳，有從雨」。我覺得岳河仍以解作山川爲是。殷人不但以爲山川有神，並且以爲四方都有神，如「寧于四方」是寧爲祭名。地祇的代表是社，也就是土，亳土卽是亳社，卜辭有「其又賓亳土，有雨」？邦土卽邦社，卜辭有「勿求年于邦土」。「陑」是地名，殷人常祭以求年，卜辭有「其延求年于陑」。洹水是瀍洹都邑左右的大水，殷人常祭祀它，卜辭有「賓于洹泉，三大牢」的紀錄，又有「賓滴三牢」滴也是水名。凡此皆是殷人對於地祇的崇拜，偶然見於卜辭的。

三　人鬼　殷人對於祖先，眞作到了「事死如事生，事亡如事存」的地步。十萬片甲骨文字，大部分是爲祭祀卜用的，「國之大事在祀與戎」，卜辭中「祀」比「戎」似乎更重要，也可以說他們信仰的重心在於人鬼。崇拜祖先的宗法觀念，一直從殷代延續到現在，這也是中國文化的一特點。個人研究了卜辭二十多年，對於殷代祭祀祖先的辦法，還沒有全部弄清楚，僅僅把祖甲、帝乙、帝辛時「祀典」理出一些頭緒（見殷曆譜祀譜一一三），已足够使人驚異了。這裡不能也不便多談，現在只能講一個大概。

殷人對於祖先的看法（對于先臣如伊尹咸戊也一樣），以爲他們雖然是死了，但精靈依然存在，與活的時候完全一樣，地位、權威、享受、情感，也都一樣，而且增加了一種神秘的力量，可以降禍授福於子孫，「厚葬」的原因就在此。墓葬等於他們生時的宮室，宗廟等於他們生時的朝堂，所以營造陵墓同建築宗廟，必須殉以大批人馬、器物、犧牲，以資奉養，又須敬謹的隨時舉行各種祭祀，請他們來格來享。大部的祭祀卜辭最後都要說「無尤」？無尤就是無愆尤，無過錯，希望祖先不會加以責罰，這是消極的自己希望「無災」「無禍」，也希望祖先「無耏」，無耏就是不加責罰。帝乙時舉行五種祭祀的開始，必禱告說「無耏在禍」，（「在」假借作「災」）是希望「沒有耏，沒有災，沒有禍」！祭祀時所表示積極的希望是「受有佑」，意思是「能受到祖先的保佑」。殷人想像中的先祖先妣，都是能降福或降禍子孫的，這里可以舉幾個例子：例如前節所舉王亥上甲「耏雨」的事，王亥是殷人的遠祖也稱「高祖」，上甲是「大宗」第一人，他們有權力可以不叫下雨，幾乎同上帝一樣。「唯祖辛耏王目」，「疾齒不唯父乙耏」，「王疾身唯妣己耏」，是王（武丁）的祖父母和父親都可以「耏王」，使他生病。「庚寅唯夔耏禾」？夔是殷人的始祖，王國維考定卽是帝嚳，「耏禾」就是使穀米不能豐收。積極的又好像先祖先妣能够幫助他們的子孫，反過來又可以向始祖夔、高祖王亥、大宗上甲等求他們使五穀豐登風調雨順：如「貞其求雨于夔賚九牛」，「求雨于示壬」，「貞于王亥求年」，「求年于夔」。又可以把疾病報告給祖丁父乙妣己妣庚，求他們的保護，如「貞告疾于祖丁」，「勿于父乙告疾身」，「子漁疾目福告于父乙」，「疾身御于妣己及妣庚」。先妣尤有特權可以主管王后生育之事，所以王常向她們求生，如「辛巳貞其求生於妣庚妣丙，牡牡白豕」，「貞其求生於祖丁母妣己」，妣庚是示壬的后，妣丙是大乙的后，妣己是祖丁的后，這三位先妣，在殷王心目中，有如現世的「送子觀音」。和敵人打仗時候，也要祭告祖先，求他默佑，如「告告方于唐」，「賚于王亥……征下旨」。知道了這些，就可以明白殷王爲什麼對於祖先要必恭必敬，忙於舉行各種祭祀了（新派的祭祀，每種祀典舉行一遍，需時十一旬。每年共舉行十八種祀典）。

總觀殷代人對於宗教信仰，以爲帝（卽天帝上帝）是至高無上的神，他所主管的「雨」，是農業社會的命脉，年歲豐歉，關係雨量的足否，地位何等重要！但卜辭中全不見祭祀上帝的紀錄，誠如孔子所說：「獲罪于天，無所禱也」了。再看「耏雨」之事，只能埋怨自己的祖先，「求雨」之時，也只能運動自己的祖先，不敢向上帝嘮叨，豈不有趣。這裏應加說明的，是信仰一至于此，只有武丁時代爲然，到了有科學頭腦，革命精神的祖甲時代，却把這一類卜事，一概取銷了。

丁、科學知識

卜辭中偶然紀錄的星名，如前所舉的「火」，「鳥星」等，卽是堯典所載的「星火」，「星鳥」，「大星」，「大歲」，「歲」祭之歲，均可能指歲星而言，是商代於恒星外且注意及於行星。卜辭中引以徵驗「王占」有祟的「月食」，有注出殷都不見方國報「卽」的，可知測候的工作，已由王朝推行到諸侯方國。凡此均可舉一反三，不能以爲是出於偶然紀錄而輕忽了它。

殷代值得稱許的科學知識，天文而外當推曆法，在二十二次座談會，討論「中國古曆與世界古曆」時，我已將殷代曆法，作過較詳細的報告，這里再提出幾個要點：

一　紀時法　武丁時（舊派），分白晝爲七段，卽「明」，「大采」，「大食」，「中日」，「昃」，「小食」，「小采」。白晝稱「日」，黑夜稱「夕」，一天一夜繫于一個干支，如「甲子日」，「甲子夕」。祖甲時（新派），分白晝爲十段：「昧」（昧）、「今」（曦）、「明」、「朝」、「大食」、「中日」、「昃」、「小食」、「暮」、「昏」，其餘同。

二　紀日法　殷代用干支紀日法，以六十甲子爲日名，六十日一週，上承遠古。武丁時，附干支紀日法於太陰月內，日名下注出「某月」，同時又以干支紀日爲獨立系統，不與年月發生聯繫，如記一事自某一干支起算，卽連續計算日數。如「五旬有三日庚申」，十旬稱「百日」，如自辛巳至丁亥，稱「五百四旬七日至丁亥」。祖甲時，廢除干支獨立紀日的辦法，以干支密切聯繫於所在太陰月，如「癸亥」下注「在五月」，「丙午」下注「在正月」，爲確定此日名干支所在之月，月名上特別加一「在」字。

三　月法　殷代有大小月，大月三十日，小月二十九日。有連大月，如祖甲時，正月甲子至癸巳，二月甲午至癸亥。由於一百五十二年長時期的推證，知道殷代的朔策，卽一個太陰月的平均日數二九・五三〇八五一〇六日，合於古四分術。

四　年法　仍由一百五十二年長期推證，知殷代曆法，一年之長，卽古四分曆的歲實三六五・二五日，也就是三百六十五日又四分之一日。又文武丁時「五百四旬七日」的紀錄，也正合於一年半「歲實」的日數。

五　閏法　殷代曆法已有四分術十九年七閏的章法和七十六年的蔀法。閏月的安排，在武丁時置於當閏之年的最後，稱「十三月」，平年則從「一月」「二月」以次排至「十二月」。祖甲改閏法，置閏於當閏的月，重一月名，不再置於年尾，不用「十三月」之名。同時把「一月」改稱「正月」（以上摘述殷曆譜上編卷一，例證見原書）。

殷代曆法的特殊之點，還有：（A）以節氣爲月建標準，以無節氣爲置閏標準。（B）以建丑爲「一月」及「正月」，合於古籍記載。（C）干支紀日法，經過三千二百餘年，直到現在，毫無錯誤，都是值得稱道的。

先談殷代的文字，現在可以估計全部出土的甲骨文字，不同的單字不會超過兩千，可識的字也不過一千三四百。但是不要忘記在卜辭中的只是殷代應用文字一部分。若用「六書」來分類，可以說六種都有：象形字佔大部分；會意和指事字也不少；形聲字正在孳乳中；轉注字沒有嚴格的界說，可是考老兩字都有；假借字尤其常見，也許因爲當時字少的緣故（前年寫過一篇中國文字在商代，曾舉例證）。總之，殷代的文字，已由原始的繪畫，進步到用線條作爲符號了，有許多獸類象形字，應該平着畫的，到殷代立直起來，變作四足騰空，這也是因中國文字下行關係，爲了行款美觀，不得不直寫。同時書法已成爲一種美術，你可以欣賞它的結構和筆力。你可以認爲這是文字的美，不是圖畫的美。

由甲骨文字上溯中國文字的起源，我們也可以試作推斷：第一、殷文存中的銘刻，乃是一種美術體，殷代的古字，是接近原始繪畫的。如果說甲骨文字是殷代的「今文」，那末，銅器上的象形字，可以稱爲殷代的「古文」。第二、中國古文字是獨立創造的。這我們可以用埃及和蘇些的象形文字來比較，我們可以看出這三種文字，只有「對象同，造字的心理同」的才會相似；地理環境，社會背景不同，和造字時印象不同的，就絕對不會相似。（這意見寫了一部分在「從蘇些文看甲骨文」裏，大陸雜誌三卷一至三期，埃及文比較部分，還未發表。）

還有兩點，應該校正過去錯誤的：第一、在二十年前，大家都以爲殷代只有甲骨文字，我也曾把「冊」入」誤解爲「冊六」，以爲龜甲就是殷代的簡冊。後來才知道殷代文字的應用，已很普遍，發掘所得：牛頭骨、鹿頭骨、人頭骨、白陶、灰陶、玉器、石器、骨、角器、都曾有刻或寫的文字，並且從卜辭以內的典冊文字，卜辭以外甲骨上抄寫的殷代典冊文字，確可證明「殷代是『有典有冊』」。第二、過去大家認爲甲骨卜辭行文款式，可左可右（卽左行右行），字也可正可反，這都是文字幼稚的證據。現在才知道，卜辭是一種特殊的文字，所以有左行右行，爲的配合卜兆的對稱，反寫也一樣爲了對稱，對稱又爲了美觀。卜辭以外的殷代銘刻，我曾找到了牛頭、鹿頭刻辭三件，牛距骨刻辭一件，骨柵銘刻三件，石戣一件，玉器一件，骨簡一件，這十件有兩行以上文字的銘刻，全是「下行而左」的文例，和後世文例全同，單字也沒有一個是反寫的，所有殷代金文，還未會算入。這證明了只有卜辭爲的「對稱」，才有「右行」，才有「反寫」，在殷代應用文字中，是一個特殊的例子。

殷代的藝術，除了文字的書法之外，要數雕刻和造型。雕刻以銅器上花紋爲最繁多，最精美，在芝加哥會見一件銅器，全身花紋有二十種不同的動物圖案，眞可稱殷代圖案的代表作品。立體雕刻，以殉葬的虎鴞家象等爲代表。繪畫保存下來的最少，陵墓中有類似盾旗物繪畫龍虎的痕跡。在甲骨上面，偶然有史臣寫字厭倦，作一幅寫生圖象的，有一版是兩個猿猴，一雄一雌。有一版是畫一大象，腹懷小象，小象不畫眼睛，大象腹下，別畫一鹿，襯托象的高大。另一版畫一鳥如鶉，先畫鳥喙，又畫一喙一眼，三畫乃成全形。可見殷代的書家也兼畫家。

音樂在文字表現的，如樂字從絲木會意，代表琴瑟，龠字代表管籥，發掘所得還有磬、鐃、塤、鼓四種。磬石製，屬於特磬。鐃、一組四件，三種大小。塤有陶製、石製、骨製、大小不同而形製孔位無異。鼓已代以泥塗，只存形似，腔上有紋繪，鏤嵌，面上鼉皮文理，清析可辨，出土後攝照、摹繪、卽便化爲烏有。

以上五段，是殷代文化的吉光片羽，個人二十多年經驗所得的一知半解，大致如此。

三、由殷代文化上下推證中國古代文化

如何認識中國古代文化的本來面目？這是大家心目中都存在着的問題，也可以說是懸以待決的問題。據我看，現在一般人的態度：謹愼一點的，期待着別人去努力從地下材料建設一套古代文化的信史，而自己却不願下工夫，又站在疑古的一方面，以爲這是科學家立場；老派一點的，讀過許多古書，對於自己所篤信的古史系統被擯棄，被打倒，深感不安，但也沒有工夫去找證據爲歷史辯護，只暗地裏替古人叫屈；年青的人們，却喜好新奇，大都無條件接受了唯物史觀派的新古史，因爲這是研究新舊史料的結果，反正新舊史料自己都弄不清楚，不如這樣倒乾脆；參加過疑古派陣營的人，覺得疑古工作大家已做完善了，至於怎樣建設新的古史系統，那是另外一件事，現在只有坐看已往的成績，「大多數的人，不是已失去了他們對於本國古史系統的信心了麼」？如果有人負起責任，肯去做，也能去做，用現代科學方法，整理「地下材料」，對證「紙上史料」，以純粹的客觀態度研究中國古代文化，似乎很需要，可惜人又太少，甚至於沒有。我個人不敢說做到了這一點但希望這樣去做，至少是「雖不能至，心嚮往之」的。

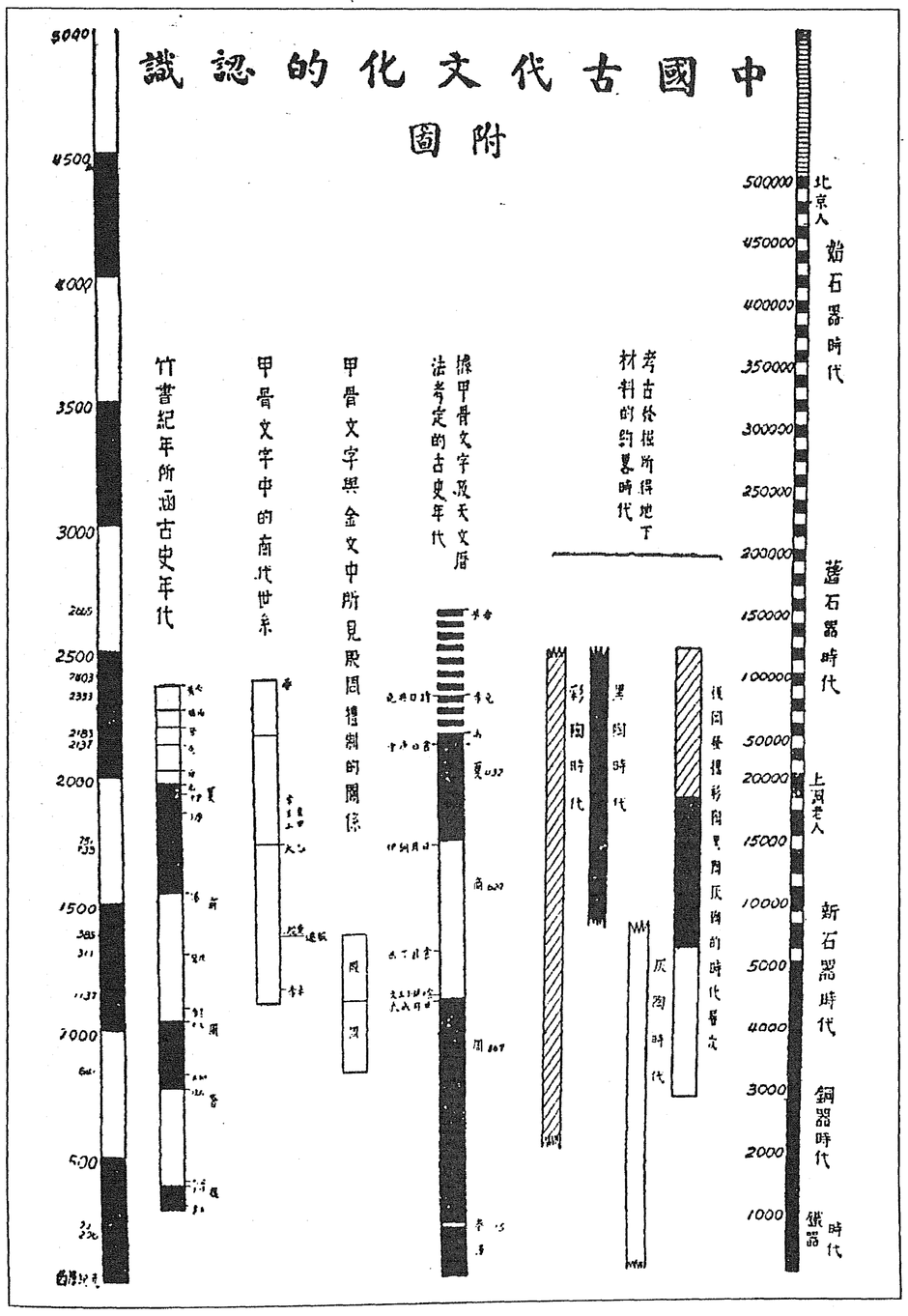
現在且把殷代文化作爲基石，立在上面，向前向後，瞭望一下中國的古代文化，不要戴有色的眼鏡，也許可以看出一些眉目來。我們何妨試試。

甲、據甲骨文字及天文曆法考定的古史年代（見附圖下同）

用地下新材料對證紙上舊史料去研究古代文化，我們第一步須要知道：文化建立在歷史上，歷史建立在年代上，年代建立在曆法上，曆法建立在天文科學上，所以首先要用現代天文學的工具，作出一套合天的曆譜。這曆譜須是有天象太陰月與太陽年根據的，是獨立的自然科學的產兒，與新舊史料都毫不相干。如果我們有一個基本的信念，卽是我們的古聖先賢，曾用過「觀象授時」的方法，他們過日子並不含糊，不會離開當時天象太遠。也就是說他們過的每月初一日不見月亮，十五日月亮是圓的；他們過的每年要有春夏秋冬溫凉熱冷的一週，然後他們才能够春耕夏耘秋收冬藏，盡力農業。如果這樣，我們就可以把新舊史料中有關年曆的紀錄，與曆譜相對證，以求歷史上的年代。這樣作，就不能說是造一種曆法來附會歷史和年代，只能說是借天文科學去證明歷史和年代了。

附圖中間一行所示，是依據新推定的合天曆譜，對證新舊史料的結果，詳細的例證，這裏不便多說，只能舉出幾個要點：

一　周代的始終　中國歷史上有確定年代的是共和元年，西元前八四一年辛酉，周代的終結是周赧王五九年西元



元前二五六年乙巳，這是沒有問題的，問題却在周年的開始武王伐紂之年。現在用新曆譜證明了武王伐紂是西元前一一一一年庚寅，這是唐代一行和尙曾用大衍曆推算出來的，舊史料是眞古文尙書武成篇和逸周書的世俘解所記殷一月二月和周四月的日子對證起來，完全符合。這年是武王的十一年，向上推是西元前一一二二年己卯，文王的五十年，文王崩，武王卽位。史家算周年，從這一年開始，叫作周受命年。所以舊有的周年，是由一一二二年己卯到二五六年乙巳，共計八六七年。其中侵佔了殷帝辛十一年，是把帝辛的六十三年減爲五十二年，實際上周代有八五六年。在這里應該表彰一下逸周書，爲曆譜所證明的，逸周書鄭保篇「維二十三祀庚子朔」，是文王二十三年（一一二五年壬子）殷正月庚子朔；小開篇「維三十五祀正月丙子」，是文王三十五年（一一三七年甲子）殷正月十七日丙子，十六日乙亥有月全食；食甚在周鄭京夜十時半；寶典篇「維王元祀二月丙辰朔」，是武王二年（一一二一年庚辰）殷正二月丙辰朔。這些證據，至少可以證明逸周書中有文王武王爲殷代諸侯時，尊奉殷代正朔的事實。

二　商代的始終　商代本來應該說終於西元前一一一二年己丑，史家截去十一年給周代，因而只能算到帝辛五十二年西元前一一二三年戊寅爲止，向上推，成湯放桀是西元前一七五一年庚戌，下至帝辛五十二年共爲六二九年。（實際上是六四〇年）成湯在位十三年崩，次年太甲元年，古文伊訓篇「十二月乙丑朔」，合於曆譜西元前一七三八年癸亥，殷十二月乙丑朔。盤庚以下，由甲骨文中研究出來的武丁、祖甲、文武丁、帝乙、帝辛時代的年月日、月食、都和曆譜吻合，考證詳在殷曆譜，不再贅述。

三　夏代的始終　夏代的新材料是沒有的，舊史料也非常貧乏，我們可以用中康時代的日食作爲標點。這是一次日全食，在中康元年西元前二一三七年甲申的夏正九月壬申朔，食甚爲夏都安邑十一時半，日躔在房星四度，與今文胤征篇「季秋月朔辰弗集于房」卽巧合，中康以前（據帝王世紀）有太康二九年，啓十年，禹七年共四六年，所以禹元年是西元前二一八三年戊戌。下推至湯元年，共爲四三二年（以上周、殷、夏總年，都見於世經）。

帝」，陳侯是齊威王，據丁山考定，舜是黃帝的八世孫，陳是舜後，當然也是黃帝的後人，所以稱黃帝爲高祖。竹書紀年，世本、史記皆列黃帝爲首，古代流傳下來的紀錄，也是不應該輕易一筆抹煞的。

乙、甲骨金文中所見的殷周禮制的關係

過去大家把殷周兩代看作兩種不同的文化，這是錯誤的，我們就新舊史料看，他們之間，多見其同，少見其異。孔子說「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」孔子所說，着重在「因」，意思是「損益」的有限，就是同的多，異的少。試把甲骨金文比較，就可以明白這一點。

一　文字的承繼　最常見的，像干支紀日這件事，就是三代相因的。二十二個干支字的寫法，殷代一百七十三年間，一部分是由簡而繁，演變甚多的，例如丙丁午，甲骨文早期鏤空，晚期塡實，金文是承繼着塡實的寫法；戊庚辛癸子寅辰巳未申酉戌十二個字，甲骨晚期和早期不同，金文承繼着晚期的繁體。名詞及數目字「合文」，各爲格，衆爲及，妹爲昧，乎爲呼，令爲命，尤、玆、既、咸、餗、聞、朕、汝，許多字用法全同，餘可類推。

二　成語的沿用　甲骨文字中偶然寫上冊命中的成語，如「王若曰」，「余一人」之類，周金文中常見，逸周書、左傳都有，尙書中尤其多。甲骨文紀時的「大采」、「小采」，到周代還存在國語魯語：「日有食」，「月有食」，「日月有食」，春秋以下，記載交食都用它；至於「大邑商」，「錫貝若干朋」，「自今至于某日」，「惟王幾祀」，「王命」，「王呼」，「王步」，「有事」等等，甲骨金文古籍中習用語相同的，觸目皆是，不勝枚舉。

三　禮制的因襲　冊命的程式，首冠「王若曰」，這是周代公文的因襲商式。祭祀典禮中的歲、烝、祭、酒、奉、衣等各種祀典；小臣、有司、太史、卿事、宰、史、侯、田、男等各種官爵；師、士、亞、旅等各種軍制；鼎、鬲、爵、觚等各種禮器；大宗、小宗的宗法；周金文和典籍中所常見的，無不與殷代一脈相承。如此之類，已足見周代文化，淵源殷商。

四　夏代以前　堯舜禹的年代相接近，由禹上推，不過一百五十年，就是堯的元年（西元前二三三三年戊辰？）舊史料的證據，只有堯典裏的星象。近人盧景貴的高等天文學，曾據黃道附近星座二十八宿宮度，推算堯元年西元前二三五七年甲辰（按所據爲皇極經世之堯年）下距民國十五年，爲四千二百八十餘年，以爲「彼時黃經較現時約少六〇度，故冬至日約在虛七度三十二分，春分日在昴一度三四分，夏至日在星三度四一分，秋分日在氐一五度五三分，是堯典之記事於時於天均相合」。盧氏用歲差求堯時的日躔，堯時冬至日躔在虛七度三二分，日落時昴星正在南天，合於「日短星昴，以正仲冬」，其餘全同。古代計算天文曆法，皆用平均數，所以於仲春仲秋，說明是「日中」，「宵中」，意思說這是晝夜平分；於仲冬仲夏，說明「日短」、「日永」，意思說這是「夜長日短」，或「日長夜短」，有伸縮性，又概括着一個月的時間。以前竺可楨曾作過一篇「論以歲差定尙書堯典四仲中星之年代」，結論是冬至初昏昴星中天合於帝堯時代，其餘鳥火虛三星於春分夏至秋分初昏中天，乃是殷末周初時的天象。竺氏推算方法，失之太密，他既限於分至的本日，又限於測候地點的緯度和日入朦影，也像以「定朔」、「定氣」推證古曆，同樣不能適用。盧氏又推定堯時冬至夜半的天象：青龍七宿在東，朱雀七宿在南，白虎七宿在西，玄武七宿在北，是二十八宿分爲四象的創始，尤有卓見。堯典中所載「期三百有六旬有六日」的紀日數方法，已有甲骨文中武丁時紀日法可爲證明，「以閏月定四時成歲」，也可由殷代行用的「四分術」，證明置閏之法來源甚古，本來曆法的創始，當以含有冬至之月爲第一月，卽建子月（十二支第一支）爲正月（唐虞時曆亦有建子之說），殷正建丑，夏正建寅，決不是曆法的起頭，稍明天文曆法者，都不能否認。又堯典稱「平秩東作」，「厥民析」，甲骨文有「卯于東方析」，可資證明，胡厚宣因作「甲骨文四方風名考證」，並舉夏小正、山海經、周語互相證明。堯典「寅賓出日」、「寅餞納日」，在卜辭中也有祭「出入日」的記載；而火星，鳥星見於殷人祭祀，前節亦已言及。顧頡剛曾考證堯典是漢人所作，我們看以上所舉各例，漢朝人怎能知道又怎能寫得出來？

向上再推，我們索性推到黃帝，可是，年代已不可考。我們從地下新材料看，金文中，陳侯因資殷銘有「紹統高祖黃

至於「損益」，試以曆法爲例，如用「旣死霸」、「旣生霸」、「初吉」、「旣望」，以指示干支在太陰月內一個定點的辦法，似是周人所「益」而舍去「大采」、「小采」、「大食」、「小食」等紀時方法不用，又像是周人所「損」。此類比較，略舉一二，圖中這一行，是表示這種關係的。

丙、甲骨文字中的商代世系

圖中這一行，是說明由甲骨文中的商代世系，向上推求，可以直到唐虞以前。商人稱爲「高祖」的「夔」，就是典籍中的帝嚳，相傳帝嚳在堯以前；商人的「先公」，從太乙的父親示癸向上數，六世到了上甲微，是夏代的諸侯，據竹書紀年，他和王亥，相當於夏帝泄時代；再向上，季（冥）相當於夏帝杼時，土（相土）相當於夏帝相時。這至少可以證明夏世等於商人先公的時代，新舊史料是相融合的。

丁、竹書紀年所涵的古史年代

現在流傳的竹書紀年本子，稱今本，是經過後人重編的，年代錯誤，材料却多有根據。原書有輯佚本，稱爲古本。武王伐紂年的根據，就是唐人所見的古本竹書。夏商的年代，也不可據。列入圖中的意思，因爲它是一本最早的編年古史，而又是從黃帝開始的。

戊、考古發掘所得地下材料的約略時代

許多歷史教科書都採用的史前文化材料，從「北京人」到舊石器時代，以至新石器時代的彩陶黑陶，這確是嶄新的學問，重要的考古發現。但取以對照有史以來，却沒辦法確定它們相當的年代。有些人把新石器時代，接在殷代上面，這

中國古文字大系・甲骨文獻集成

是毫無根據的。列在圖中，以示它和有史以來的文化系統，不容易發生密切的聯繫。據我們在安陽後岡的遺址發掘證明了上層灰陶（殷代），中層黑陶、下層彩陶，三種文化先後的次序，但是層與層之間的距離，却又無法估計。小屯村上層是隋唐墓葬，下層是殷代遺址，相差兩千年；侯家莊上層是漢墓，下層是殷陵，相差一千年；這都是可以斷定的。後岡的殷代文化層雖在上面，我們却無法斷定它和下層的黑陶、彩陶相距的年代。

（原載《董作賓先生全集》乙編第三册，臺北藝文印書館，一九七七年）

漫談中國文字書法的美

董作賓

一個很深的印象：是民國初年我在開封讀書的時候，常向刷絨街二曾祠去遊玩；祠內景物幽雅，北臨潘湖濱，建築了一座高臺，上有巍峩宏敞的大廈，臺的東西有小橋，朱檻曲折通水中亭榭，映帶左右，眞算得汴京名勝之區；臺上大廈中間，高懸着一塊匾額，乃是許振禕所寫「瓣香樓」三個大字。許書祠中聯對極多，一手好「柳字」，瓣香樓寫得尤爲精采。偌大的榜書，筆勢峻拔飛逸，剛健中含着靜穆虛和意味；骨肉勻停，氣魄雄偉，結體佈局，都能恰到好處，遊人觀者無不贊賞，立在下面便會聯想到文正忠襄兩公學問道德功業的崇高，肅然景慕，流連不忍遽去，因爲匾額寫得太好了，我每遊二曾祠必登臨欣賞一番，至今三十餘年，閉上眼睛，還彷彿瓣香樓三字懸在面前。

中國文字書畫同源，文字本是圖畫，所以也就是美術品，自遠古創造文字之後，漸漸地繪畫和文字分了家，繪畫發展爲描寫自然界現象的純藝術，成爲圖案和寫生；文字發展爲代表語言的符號，完全用線條去表現，我們現在能看到的最早的中國文字，只有距今三千多年，西元前第十二到十四世紀的甲骨文，這時候的中國文字已經由圖畫演變成爲符號，同時也把早期的接近圖畫的文字，應用在滿身花紋的銅器上面，這就是商代流傳下來的金文銘刻。甲骨文雖然已演變成爲符號，但仍保持着美術的價值，我們應該注意的就是它的書法的美。從甲骨卜辭到周代的金石銘刻，稱爲古文或籀文，秦漢以來有小篆、隸、草、行、楷，在書法上都各有美的表現，成爲一種高尚的藝術，這是世界上各國現行文字所沒有的，上面所舉楷書的「瓣香樓」之美，就是一個例子。

有了愛好美術的素養，才能創造出美術品，才能欣賞美，還需要備具的是天才和學力兩個條件。不是說中國字有書法的美，任何人寫的字都是美的。民國以來，大中小學的學生，習用鉛筆鋼筆寫英文算術，同時也寫本國文字，甚至以用毛筆寫字爲落伍，實在說，只是已經不會使用毛筆了。小學生且不論，中學生投考學校的，寫得整齊規矩的，已是很少，寫得美的，却是百不一見，閱過國文考卷的，都會有此感覺罷。毛筆不會用，字寫不好，不能表現書法的美，教人從那裏去欣賞？提倡用毛筆寫中國字，以求達到舊有的美的水準，寫得好，自己高興，別人看了舒服，同時也眞正的保存了我們的國粹。近來臺灣的中小學，加緊督促學生寫毛筆字，教師們也肯負責批改，評定甲乙，或者有些家長嫌麻煩，我却十分贊成，引以爲無上的安慰。

動物愛美，所以禽獸都有色澤鮮艷的羽毛；人類愛美，所以原始民族，都歡喜在洞中刻畫着圖形，身體上裝飾着花紋。中國人自古以來，就愛好美術，最近三千年間的雕刻、繪畫、造型各種成績，表現在銅瓷竹木絹紙上面的，已成爲世界各國博物館亟於搜求的名貴陳列品，這些且不談，只談一談外國人所欣賞不來的書法，已是大有可觀了。

書法的美，全在工具運用之妙，寫中國字的重要工具，當然是毛筆，相傳毛筆是秦始皇時的內史蒙恬發明的，他用「枯木爲管，鹿毛爲柱，羊毛爲被」，造成的筆叫作「蒼毫」。實在說起來，蒙恬只是改良了一種筆，並不是造毛筆始於蒙恬，蒙恬所造的，只是「七紫三羊毫」一類的新品而已。蒙恬以前就有筆，說文「聿，所以書也。楚謂之聿，吳謂之不律，燕謂之弗」；又「筆，秦謂之筆」。聿筆只是古今字的不同，聿是古文，是象形，筆是小篆，是形聲。古無輕唇音，弗讀爲弼，弗是筆的同音別字；不律是筆的諧聲，有似後世的反切語，可知蒙恬以前吳楚燕秦已有了筆。不但如此，西周有筆，商代有筆。甲骨文中的聿字就是筆字，象右手執筆之形，從又執木，中一直是管，下三歧是毛。聿也就是書寫，作動詞用，卜辭有「其聿」，是殷王武乙時王命史臣之語，意思是「把它寫下來」。在商代的甲骨版片上，在石器上，發現了許多商代太史親手用毛筆寫的黑字（墨書）和紅字（硃書），與後世用毛筆寫的字，筆勢姿態，完全一樣。這可以確切證明商代已必有毛筆。毛筆是不易保存下來的，考古發掘，只有西北科學考察團在居延海一帶與漢簡同時發現的一支毛筆，因爲地方乾燥，保存了兩千年。在商代以前，我們可以根據彩色陶器上繪畫的花紋推斷那時已有毛筆。據估計，仰韶期的彩陶，相當于西元前兩千二百年，大約在古史傳說中的黃帝以後，距傳說中文字創始的時代當不甚遠，可以說中國文字，自始即是用毛筆寫的。

我們現在可能看見的遺蹟遺物，只是殷虛出土的東西，時代是商朝的後期，約爲西元前一三八四到一一二二年，從遺蹟遺物中，可以知道商代人是如何的愛好藝術，宮室的建築，車馬的裝飾，飲食起居的用具，無不講求左右「對稱」的美，銅器石器骨陶蚌製的器物上，無不雕刻着精細的圖案式花紋。甲和骨，占卜時左右「對稱」，同時使用；文字也求對稱，因而書法有正寫反寫，文例有左行右行，這完全爲了「對稱」的美，並不是寫字可以隨隨便便的。書法的美，雖然經過雕刻，但寫同刻出于一手，仍可以看出來商代名史每個人的書法和作風，在清代偶然發現了王羲之寫的快雪時晴帖，王獻之寫的中秋帖，王珣寫的伯遠帖各墨蹟，驚爲希世瑰寶，乾隆皇帝特以三希名堂，東晉去今，才不過千餘年。我們現在可以看見三千餘年以前的名史手蹟，欣賞他們的書法之美，豈非眼福不淺（流沙的漢簡，敦煌的經卷，也都是前人看不到的）！我曾把甲骨文字分爲五期：第一期以武丁時爲代表，這時的名書家是穀章賓亘爭永等許多位，書法以雄偉宏放爲宗，一變「對稱」的美爲「錯綜」的美，好作大字，正足以象徵當時的中興氣象，小字的卜辭，也寫得遒茂瑰麗，第二期以祖甲爲例，有名的書家如行旅大即等人，書法一律是謹飭的，工整而有規律的，這足以代表祖甲的革新庶政，勵精圖治；第三期的人材就差得多了，在康丁時，只有彭宁巽狄諸人，免强供應卜辭的書契，够不上說寫的美；第四期，武乙好田獵，卜辭多勁峭生動，有力挽頹風之勢，文武丁銳意復古，一切摹倣武丁，在書法上的表現，有良取等十餘人所寫

的方筆圓筆大小肥瘦各體，或峭拔渾勁或豐潤圓和，或意圖宏放而魄力雄副，或故爲纖細而婀娜作態，較之武丁名史作品，終不可同日而語，第五期帝辛時黃泳諸史，書法又趨於工整秀麗，謹飭嚴肅，如祖甲時。總之，從甲骨文字中欣賞殷人書法之美，只有武丁時各位名史最有功夫，最能顯示各個不同的作風，而充分地表現出古篆文書寫的美，譬如在密茂中有疏宕，渾厚中有輕靈，對稱中有錯綜，奔放中有約束，只是一本殷虛書契菁華，就够你摩挲欣賞，領略其中三昧了。

中國文化，一脈相傳，文字一樣，書法也一樣，西周時鐘鼎彝器的銘刻，書法沒有不是遠承着殷商流派的，周初金文如令彝尊段三器，綿密秀潤，遠承晚殷鮑尊卣銘文書法，多過健整秩，嫻雅典重，書宗武丁；鐘鎛文字，有體作長方形者，纖細之筆，似柔弱實剛勁，斜正向背，委婉多姿，書宗文武丁。書法到了兩周，逐漸演變，已極整齊與錯落之妙，開小篆的先河，春秋戰國時，異體更多，王國維以爲有東土西土的大別，秦時把書法分爲八體，其中「刻符」「蟲書」「摹印」「署書」「殳書」皆是因用途不同而有異名，「大篆」存古體，「隸書」便文書，只有「小篆」一種是當時頒定的官書標準文字，漢代隸草並行，魏晉之間，乃有眞楷，後世因有「篆隸眞草」四體之名，其實篆書當包括古文大篆小篆，草書當包括章草今草狂草以及行書，隸書又包括八分，眞書也爲正楷，四體書法，二千年來，各家輩出，代不乏人，評論書法的，如唐孫過庭的書譜，明董其昌的評法書，清包世臣的論書，近人康有爲的廣藝舟雙楫之類，都有深切明白的敘述，這裏不再詳談了。

書法的美，最足以表現作者的天才和學力，令人見到他的作品，就可以想見他的性情品格和風度，這完全由於主觀的直覺的一種靈感。書家的最大樂趣是自己欣賞，當他在所謂「五合」的條件之下，「神怡務閑，感惠徇知，時和氣潤，紙墨相發，偶然欲書」的時候，揮毫落紙，神融筆暢，足以顧盼自雄，懸掛或舒展開來，供人欣賞，觀者也會咀嚼揣摩，心領神會，與作者精神相往還發生了共鳴作用，同樣也感到得意。書法的美就在此。不過，這都是非有高度修養工夫不能達到的境界，近年一般社會人士，對於寫字不甚講究，眞楷各體，寫得美的已是鳳毛麟角，偏又有人以能寫篆隸古體鳴高。常見友人藏有鐘鼎文條幅，一篇銘文，比劃蠶曹飄，且不免訛誤百出，六書未解，文義不懂，那能得心應手，够上美的標準。至於現在日常使用的眞楷，能寫得筆畫無訛的便算難得，何況再求其美，正像孫虔禮所說「任筆爲體，聚墨成形」，肥的寫成「墨豬」瘦的寫成「枯籐」罷了。書法是快要失傳了，我們舉目可見的市招廣告，規規矩矩寫的字，實在不多。至於街面上五光十色的機械化圖案字，只能算一種美術品，不能算是書法。

中國文字的書法，篆文到了晚殷周秦，隸書到了兩漢，眞草到了晉唐，也像文學中的詩到了唐，詞到了宋，曲到了元一樣，都已經登峯造極，很難再作百尺竿頭的進步，所以書家必須以古人爲楷模，因而宋元明以及清初，有所謂「帖學」，晚清有所謂「碑學」，帖學推尊「鍾張羲獻」，書譜中有一段描繪他們的書法，寫得淋漓盡致，說「觀夫懸針垂露之異，奔雷墜石之奇，鴻飛獸駭之資，鸞舞蛇驚之態，絕岸頹峯之勢，臨危據槁之形，或重若崩雲，或輕如蟬翼，導之則泉注，頓之則山安，纖纖乎似初月之出天崖，落落乎猶衆星之列河漢，同自然之妙，有非力運之能成，信可謂智巧兼優，心手雙暢……」把鍾張二王書法之美妙，形容得够神奇了。碑學以康南海研究最爲精深，他以人物比擬各碑，尤其親切，在廣藝舟雙楫中碑評一章，說「黽龍類若軒轅古聖，端冕垂裳；石門銘若瑤島散仙，驂鸞跨鶴」；「弔比干文若陽朔之山，以瘦峭甲天下；刁遵志如西湖之水，以秀美名寰中」；「劉玉如荒江僵木，雖經多搓抴而生氣內藏；司馬昇如三日新婦，雖體態嫵媚而容止羞澀」；「元樊造像如長戟修矛，盤馬自喜；曹子建碑如大刀濶斧，斫陣無前」；「南康簡王若芳圃桂樹，淨直有香；李君巧言如閑庭卉木，春來著花」（節錄）；如此之類，可以說能够委曲傳神，別有會心。本來書法的美，無論自己或他人欣賞，都由於主觀的情緒，但如果不但對于書法有過深沉湎泳的功夫，朝夕觀摩，進入化境，決不能有這樣親切而又具體的印象。

要把本國文字寫好，必須用上多年功夫，這是一定的。以眞楷而言，從前的人習字，初入手大楷寫顏，中楷寫歐，小楷鍾王，又須瞭解智永的「永字八法」，歐陽珣的「三十六結構」。包愼伯自稱寫字寫了五十年才學到了十之三四；宋高宗把蘭亭賞給太子，要他每種寫上五百本；試問今人寫字，誰肯下這樣功夫？師院教授宗孝忱先生爲了提倡書法，願把金針度人，曾親手寫出「楷法六十四則」，附列「書法要訣」，苦口婆心，指導初學，豈料印成了上冊，因爲銷路不佳，下冊便沒錢再印。于右任先生寫了幾十年草書，在民國廿五年曾滙集章草今草狂草各體成「千字文」一冊，題曰「標準草書」，附有「標準草書凡例」，發明草書代表「字符」，把學習草書的秘訣，告訴給大家，十餘年來，好像沒有發生多大效力，會寫草字的仍屬寥寥，這實在辜負了于先生殷殷倡導的盛情。近來臺灣文化協進會游彌堅先生有見於書法的衰微，打算在七月間舉行一項「現代書家作品展覽會」，在這大家漠視書法的社會裏，特別加以提倡宣揚，使社會上注意到欣賞書法的美，爲我國文化保持這一點精華，用意極好。將來我們可以看看書法的美，是否還能表現出來？美在那裏？有沒有人來欣賞它？都可能在這次展覽中得到考驗和答案的。最後須聲明：我不是書家，只不過摹寫過幾年甲骨文字，對於書法，有的是一知半解，連眼高手低都够不上，因爲感覺到近來書風日下，比起我們的鄰國都未免慚愧，所以不揣淺陋，把自己的一點意見寫出來，希望能引起讀者的注意。

（原載《董作賓先生全集》乙編第四冊，臺北藝文印書館，一九七七年）

殷代的鳥書

董作賓

文字初創，原是圖畫，等到沿用日久，「隨體詰屈」的圖象，變爲象徵性的符號，寫成線條，這種線條就成功了一種書法的美，於是文字同圖畫分了家。在殷代已是如此，所以殷代人普通寫的是符號字，我稱之爲商代的「今文」，裝璜在銅器上的是較原始的圖畫字，我稱之爲商代的「古文」。至於「鳥書」，完全爲了裝飾符號文字，在一個普通文字上，附加鳥形，使之美觀，並不含其他的意義。

近來託香港友人輾轉買到一本民國四十年出版的殷契拾掇，上面第四五五號有一塊骨版是武乙時的卜辭，「高祖王亥」的「亥」字，乃是「鳥篆」，因參考容庚氏的鳥書考和補正（燕京學報第十六，十七期），寫成此文。

一　鳥書的名稱

「鳥書」也稱「鳥篆」，與「蟲書」有別，或渾言之合鳥書蟲書爲一類，稱曰「鳥蟲書」。許愼說文解字敘云：

> 亡新居攝，使大司空甄豐等校文書之部，自以爲應制作，頗改定古文。一曰鳥書；二曰奇字，即古文而異者也；三曰篆書，即小篆，秦始皇使下杜人程邈所作也；四曰左書，即秦隸書；五曰繆篆，所以摹印也；六曰鳥蟲書，所以書幡信也。

漢書藝文志稱：「禮與，蔚何章律，以六體試學童。」六體之中有「蟲書」，不稱「鳥蟲書」。晉衛恒四體書勢稱：「甄豐改定古文，六曰鳥書。」也不稱「鳥蟲書」。其實在古器物中，確有鳥書，也確有蟲書，其對稱左右各一爲二鳥，鳥又有長尾短尾之異。有時僅作鳥首形，或一或二。皆爲裝飾美觀。「蟲書」，蟲本爲蛇，凡增加

筆畫之宛轉糾曲如蛇遒形者，均爲蟲書，善古葆氏作「篆書八體，原委，於「蟲書考」云：

蟲書亦出於周宋大篆，初作此形者不過略延長其點畫而語用之，取其美觀，如今歐文之花字。後則愈趨繁，則成一體，僕目蟲書，棒目鳥蟲書，檜目科斗文，皆以形似言之。

按葆氏所舉之例，戰國時器如虔秉、鳳啓盉三蓋，篆文如永受嘉福元簋，西漢文如侯志、健侯脩等三印，東漢文如徐志、鄧景等三印，以爲蟲書，大體不誤。惟鳳啓盉銘則有作鳥首形者，近於鳥蟲書，科斗文，皆是蟲書則非。鳥蟲書蓋指篆書與蟲書兩體而言，並非單指蟲書。科斗文指形如科斗，頭大尾細的古文而言，蟲書則委宛如蟲蛇，修短勻細，大不相同。

「鳥篆」的名稱，見於後漢書張帝紀及揚雄傳。張帝紀云：

光和元年二月，始置鴻都門學生。

李賢注：

鴻都，門名也，於內置學。其中諸生，皆州郡三公舉召能爲尺牘辭賦及工書鳥篆者相課試，至千人焉。

揚雄傳云：

揚雄奏罷鴻都文學，曰「或奏賦以一篇，或鳥篆盈幅，而位升郎中。」

資治通鑑漢紀亦記靈帝好文學，於光和元年冬，「初鴻都門下，後諂爲尺牘及工書鳥篆者，皆加召，鑒至數十人。」司馬溫公時能寫鳥篆者甚多。「陸時有臨觀，史稱其好古文，鳥篆隸草無所不善。」

「鳥篆亦稱「鳥書」，見於崔豹古今注：

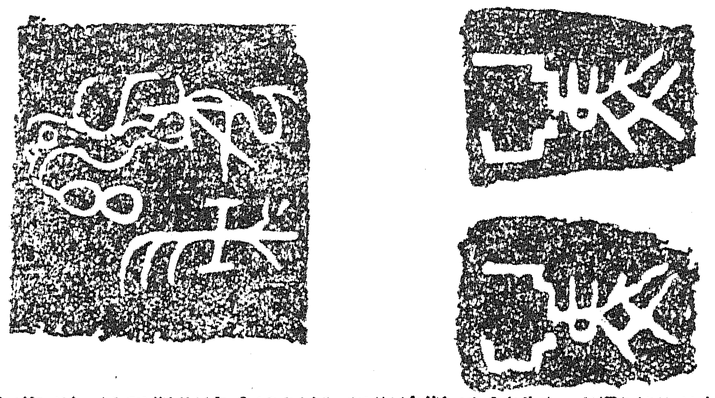
今嗇夫唯用白虎幡信，幡用鳥書，或曰鳧雁蟲魚者，來去之信也。一曰以鴻雁無亂者，來去之信也。

唐人推求鳥書的起原，多記始於周初。張懷瓘書斷卷中敘五十六種書云：

由上五例，可見鳥蟲書中之鳥形，是依蟲篆之物，假開以降，一脈相承。而武乙時甲骨文約當西元前一二三六至一一二三年，是今日可見之鳥書比較早的。

三　金文中的鳥書

這裏所稱的殷代金文，僅指玄鼎方彝一器而言。容庚氏原稱玄鼎銘，因國三十年作周鼎銘通考時，改稱爲玄鼎方彝。器出洹吉金續錄，稱「元鳥盉」，說以玄字的鳥形裝飾爲文字。器高一尺二寸，花紋極精美。銘在口內者二字，即「玄鼎」，玄字鼎蓋。在左右耳內者各一字，曾作「盂」與「乞父」，盂字上邊未刷全。附拓本如次：



此器但稱「玄鼎」字，不能確證其必爲殷代，能證其確爲殷器者，在「盂」與「乞父」。盂字爲殷人習用之標識，或爲官名或爲王族。器若盂、庚爲殷甲時的貞人，如後下二四之四：

癸卯卜，㱿貞：旬亡𡆥。在四月

癸卯卜，㱿貞：旬亡𡆥？

作器之庚，若即是此貞人，則相當於祖甲之世，即西元前一二七三至一二四二年之間，僅早於武乙數十年。

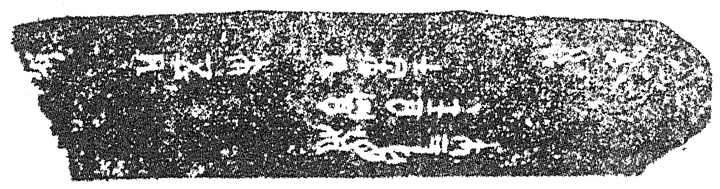
周文王赤雀銜書集戶，武王升鳥人銜，以二祥端作鳥書。

張光裕引唐玄度十體書，亦云「鳥書周史官史所撰」，所記文王赤雀、武王升鳥，出於同一附會。

民國二十三年容庚作「鳥書考」，會集「玄鼎銘」爲鳥書，「玄鼎銘」爲容氏所稱，今據殷契拾掇，知甲骨文中亦有之，可知殷代已確有鳥書，唐人揣測，均不足信據。

二　甲骨文中的鳥書

這裏介紹甲骨文中唯一的有鳥書「亥」字的卜辭，著錄在殷契拾掇四，五。原片如次：



這一片是武乙時代卜祀之辭，文凡三段。

從已（記）

「其告于高且（祖）王亥，三牛？」

「其五牛？」

由下而上，下面尚有殘缺。所貞的是將告祭于王亥，先問用三牛，次又問五牛。這裏有一個須加說明的是祭祀先公遠祖王亥的，必爲商派，商派而稱高祖的，必爲武乙或武丁父子，而會王字上有横畫的，必爲武乙，因此可定此片是武乙時

容庚氏二十三年發表《鳥書考》，二十四年作補正，於研究鳥書，搜羅材料最爲美備。現在據他著錄的鳥書二十九種，分別時代，列表如下，以供參考。

（《鳥書考》所收資料對照表（據《燕京學報》第十六、十七期）

編號	器名	字數	畢鳥	双鳥	單鳥形飾之字	双鳥形飾之字	時代
一	越王劍	五六	六		一		戰國
二	吳王光戈	三四	三三	二			戰國
三	作用戈	六	一	一	一		戰國
四	吳季子之逞劍	一〇	二	一			春秋
五	玄鏐鐘	二	一				商
六、七	越王劍二	六	二	一	一	一	戰國
八	越王劍三	二	四				戰國
九	鄒公劍	一四	四	一			戰國
一〇	越王矛	六	二				戰國
一一	大王戈	八			二	一	戰國
一二	越王劍	六	六				戰國
一三	吳王光戈	六	三				戰國
一四	口作用戈	四	一				戰國
一五	自作用戈	四	二	二			戰國
一六	作用戈	三	三				戰國
一七	口子可戈	六	一				戰國
一八	用戈	一	一				戰國
一九	玄鐏	二	一		一		戰國
二〇	健作裘鉦	四				一	漢
二一	鳥篆鐘	八	三				晚周
二二三	越王劍四、五	六	二		一	一	戰國
二四	攻敔工吳戈	六				一	戰國
二五	玄鏐戈二	二	二				戰國
二六	玄鏐戈三	六	二	三			戰國
二七	熊得印	六			一	一	漢
二八	昇仙太子碑額	八	三	二			晉
二九	傳國璽（？）	九			一	七	秦
（附）	甲骨文王矢卜辭	九	一				商

觀右表，商代於甲骨金文中畫偶然一見，作異鳥形，春秋戰國始有作變鳥形者，而僅作鳥首形者則始於戰國、秦漢。

中國文字到了殷代，全爲符號，以線條寫出，雖尚存一部分象形，文字近於圖畫，但若出對殷代金文中原始繪畫文字，便可見其漸次演變之跡，已由繪畫的美，進而至於書法的美。我們若能仔細欣賞甲骨實物或拓本，可知後世書體雖已演變繁夥，而書法的各種作風，無論剛柔濃纖，宏放謹飭，端莊流利，無美不備，實足爲後世顏、柳、歐、趙各派書法的遠源。這裏所講到的鳥書，只不過是殷商美術書體的一端而已。

較多，可見鳥書演變的程序。表中所列以戰國時吳越之兵器爲多，可見愛飾此項美觀者，多在江南，惜所謂「書帷信」者，悉已毀滅，無從考見了。

五　略論殷代書體

（原載《董作賓先生全集》乙編第四冊，臺北藝文印書館，一九七七年）

甲骨文と金文の書体

貝塚茂樹

一　金文学と甲骨学との関連

亀の甲と牛の骨の上に刻んだ甲骨文と、銅器に鋳たり彫りこんだりした金文とは、中国の古代の文字を知る重要な資料である。どちらも土中から発掘された新出のものであるが、古代の銅器が発掘され、その銘文である金文が学問的に研究され始めたのは北宋の真宗時代（九九八～一〇二二）からであって、約九百年の長い研究の歴史をもっている。これにたいして、甲骨文が発見されたのは清朝の末葉、光緒二十五年（一八九九）であって、わずか五十余年に足りない。宋代に基礎をおかれた金文学は清朝の中期（一八〇〇頃）、実証的な考証学派の代表者であった碩儒阮元の保護のもとに再興されて、活躍期にはいった。儒教の古典を訓詁的に研究する経学者の立場から、金文学は阮氏の『積古斎鐘鼎彝器款識』のように、まずこの経書注釈学の補助学として、もっぱら言語学的な研究に力を注いでいた。

ところが清朝末期になって、金文学を単に経学の補助学としてではなく、独自の学として研究しようとする学風が生れてきた。金文を経書の本文を読むための資料としてではなく、それ自体において解釈し、場合によっては経書の本文よりも、さらに根本的な史料と見なして、これによって古い経書の解釈を訂正しようとする自由な学風が起ってきた。この傾向を創ったのは呉大澂であって、彼は漢代の経書注釈学を集大成した辞典である『説文』に載せられた古文という書体が金文とはなはだしく差異しているので、むしろ周末の戦国時代の書体と見るべきであろうとの見解に達した。金文こそ周の盛時に書かれ、孔子によって編纂された経書の文字に近いものと考え、これによって『説文』を補おうとした。この意図のもとに先秦の金文および石刻・璽印・貨幣文などの綜合字書である『説文古籀補』を著したのであった。呉氏には金文研究によって到達した漢字の本義を解釈した『字説』を始め、金文資料に解釈を附した『窓斎集古録』などの著述があるほか、豊富な古代文字の知識を駆使して復原した、独得の篆文体の名筆を振って、清末書道界に異彩を放った。

呉大澂とほとんど同時代で、さらに経学・文字学に造詣の深かった孫詒讓は、『古籀拾遺』『古籀余論』などにおいて、呉氏より精密な金文解釈を示し、呉氏とともに清朝金文学を大成した。民国以後の金文学は全くこの両碩学を中心とした清朝末期の学風を継承したものであるから、現代の金文学はここを出発点として、これより以前の著述はあまり顧みられなくなった。この孫詒讓の晩年に、甲骨文の発見という金文学に大きな影響をあたえる事件が起ったのである。

光緒二十五年、著名な金石学者でまた収蔵家であった王懿栄が、北京の薬屋で買った竜骨と称する骨の上に、古代の文字が刻されているのを見つけたのが機縁となって、甲骨文字が始めて学界に紹介された。王氏の死後、その幕下の劉鶚（鉄雲）がその蒐集を継続し、拓本を『鉄雲蔵亀』として公刊した。この奇古の文字に注目した孫詒讓は、このなかに十干を名とした殷王朝の王名を見つけだし、これを殷王朝がトいに使った亀甲・牛骨の上に刻したト辞であろうと推定した。文字学の造詣を傾け、この新発見の文字と金文とを比較研究してある程度まで解読し、『契文挙例』の原稿を草したが、不幸にして長く未刊のままに残された。劉鶚の失脚後、甲骨実物の恩人として記憶されるようになった。

この間、『鉄雲蔵亀』を手にして同じく研究に志したわが国の漢学者林泰輔博士は、この未知の文字を解読し研究から、漸次殷周時代の政治・社会・文化の全面にわたった多面的な研究が行われている。おのおのの甲骨文・金文資料の時代を確定することは、これらの広い研究の基礎をなす問題であるが、この時代決定にあたっては史学的な考証と並んで書体の鑑別が重要視される。甲骨文・金文にどんな漢字の書体が現われ、どんな経路をたどって変化したか、漢字書体の発展史をここに略述したいと思う。

二　甲骨文・金文に現われる絵画的文字

甲骨文・金文を通じて漢字の書体の変遷を追求しようとするにあたって、まず注意すべきことは、甲骨文と金文とは現に残存する漢字のなかでもっとも古いものであるが、漢字が始めて創造されたときの原始文字そのものではないことである。

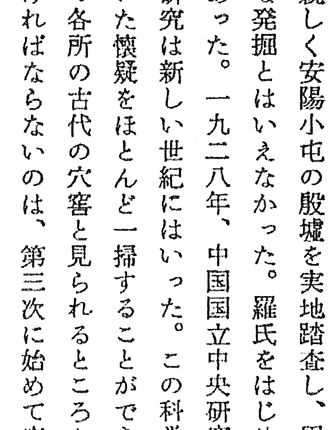
中国古銅器の銘文である金文のなかには十字以上の相当の字数をもち、まとまった文章をなしているものがかなりの数に上っている。しかし一方において十字以下の短い文のもの、なかには二、三字のほとんど文をなさないものが多数存在する。この字数の少ない金文には、人間を中心として、生活に密接な連関をもっている事物、たとえば動物・器物や、また戦争・経済などの社会的現象などを絵画的に表現した、文字とも絵画ともつかない、いわゆる図象文字を組み合せた例が多い。まれには単に一つの図象文字だけで、全然普通の文字を欠いたものも見出される。

宋代の優れた金文学者呂大臨は、その著『考古図』（一〇九二）において、このような金文中の図象文字を漢字の原始的な字体と見なすべきだと考えた。この図象文字を要素とした金文には、また父丁・父乙のような名が現われた例が多い。呂氏は殷代帝王の祖丁・祖乙などのように十干を名とした慣習と結びつけ、これらの金文を殷

代金文と推定し、これに類した銘文をもつ銅器を商器すなわち殷代の製作にかかるものと見なしたのであった。

宋代の金文学創始期の学者が図象文字と十干をふくむ人名とを標準として立てた殷代金文の分類法は八百年後に至って、殷代の確かな同時代史料である甲骨文字の出現によって、さらに実証されるようになった。

殷王朝の残した卜辞である甲骨文字を始めて研究した、羅振玉などの前期の学者は、これが事物の形を絵のように画くことによって意味を表わした象形文字で、後世の漢字のように筆画が固定していないで、その点では不定形であることを指摘した（『殷商貞卜文字考』）。たとえば馬や鹿などの字は馬では長い顔とふさふさした尾、鹿はその分れた角などの特徴を絵画的に表わして、その筆画にはこだわらないのであった。



動物を表わした文字のように筆画が一定していない特殊の象形的文字のほか、一般にはかなり筆画が固定した文字がある。しかしそのなかには例えば「卜」字が、「韋」はといったように、左右逆になった形が行われているものがある。このように甲骨文字の筆画が一定せず、繁簡・方向が自由であることは、漢字が殷代においてまだ創造過程中にあったので、この混乱した複雑な様相を示すものと解釈された。

羅氏が甲骨文字を始源的な漢字とした見解は、前述の宋代金石学者の、図象文字を漢字の始源的形態とし、これを要素としてもっている金文を殷代金文と定めた説と一致するように見える。殷墟は殷代末期の武乙・文丁・帝乙の三王の帝都と信じていた羅氏は、この殷末の短期間の遺物である甲骨文の字形が不定で、複雑な形を示しているのは、当時の漢字がまだ始源的な過程にあったからであると解釈した。このことは、当時としてまことに当然であったかも知れない。

羅氏は親しく安陽小屯の殷墟を実地踏査し、甲骨・銅器・石器・玉器・貝殻などを試掘したことがあるが、まだ科学的な発掘とはいえなかった。羅氏をはじめ多くの甲骨学者の蒐集した甲骨は全部地方民の盗掘によって獲たものであった。一九二八年、中国国立中央研究院歴史語言研究所が、殷墟遺跡の発掘を開始したことによって、甲骨文の研究は新しい世紀にはいった。この科学的な発掘によって甲骨の出土状態が闡明され、従来一部の学者が抱いていた懐疑をほとんど一掃することができた。その後一九三七年までつづけて、十五回に及んだ殷墟発掘は、遺跡の各所の古代の穴窖と見られるところから、多数の甲骨文字を掘り出した。そのなかで甲骨学にとって特筆しなければならないのは、第三次に始めて完全な亀甲、いわゆる大版四枚を発見したことと、第十三次に三百の大版をふくんだ一万八千余片の大量の亀甲を一つの窖から発掘したことである。

これらの発掘を主宰した甲骨学者董作賓（とうさくひん）は、それまでにほとんど類例のなかった亀甲の大版の一つに刻まれた多くの卜辞を解読するうちに、数十の卜辞が四ヵ月の長期間内に、貞・鼂などという数人の卜人が卜った文を記したものであることを見出した。この卜人を董氏は亀卜に際して天に卜いの疑問を問いかける貞問を司る人という意味で、貞人と呼んだのである。多くの大小の甲骨上に並存する卜辞の貞人の組合せと、これらにふくまれた殷の祖先王の称号を手掛りとして、董氏はこれらの貞人が第一期＝武丁時代、第二期＝祖庚・祖甲時代、第三期＝廩辛・康丁時代、第四期＝武乙・文丁時代、第五期＝帝乙・帝辛時代の各期にぞくするものであり、おのおのの卜辞はこれを司った貞人の署名をもととして、製作年代をおおよそ決定することができることを論証した（董作賓「大亀四版考釈」『安陽発掘報告』第三期、同「甲骨文断代研究例」『国立中央研究院歴史語言研究所集刊』外編『慶祝蔡元培先生六十五歳論文集』上冊）。

董氏はさらに殷墟が盤庚の遷都から紂の滅亡までの約二百七十余年といわれる殷王朝後半期の帝都の遺跡であるとして、この期間に文字の書体が顕著に変化し、複雑な形を示すことは自然の勢いであって、それだけをとらえて殷代の字形が不定で、原始的象形文字ときめることはできない。第一期から第五期までのそれぞれの時代における図象文字から、一定の字画をもった符号文字となっていたと考えたのであった（董作賓「中国文字之起原」『大陸雑誌』十巻五期）

董氏は、甲骨文字は原始的な図象文字でないと論断するとともに、同時代の殷代金文に人間・動物・器物・社会・生活を絵画的に表わした原始的な図象文字が多く現われるのは、高度の発展をとげた青銅器の美術的な文様などと調和させるため、この上に鋳刻する金文をふつうの甲骨文字のような書体ではなく、原始的図象文字の書体でえがこうとしたのである。殷代金文はこのような美的要求から生れた殷代の古文にほかならないと主張した（同上）。董氏は、殷代の後半期において、符号文字として一定した筆画をもっている甲骨文と並行して、絵画的で筆画の一定せぬ原始的文字が、銅器の銘文としてしばしば用いられたことは、殷代における書体の分化という現象を示すものであると解釈するのである。董氏はまた戦国時代の極度に装飾化した鳥書と称する書体もまた殷代に起原すると論じているように（「殷代的鳥書」『大陸雑誌』六巻十一期）、殷代における甲骨文のようないわば実用的な書体と、金文の装飾的書体とが分化していたことを力説している。

殷代金文というものには、このような図象文字だけでできているのではなく、前にも述べたように父乙・父丁などという甲骨文字と共通な、字形の安定した実用的文字と組み合されて文章をなしているものが少なくない。殷代金文そのもののなかでも絵画的文字と符号的文字とが並存している。この図象文字のうちたとえば析子孫形父乙鼎の析子孫は、祭壇を前にして、神の身代りになる子供を抱いた形を表わしたものであって、殷代の有力な部族である多子族の氏族標識と考えられる。これが祭られる亡父の名前の父乙と組み合され、一つの銘文となっている。殷代金文に現われる図象文字の多くは、このような殷代の氏族標識であったと考えられる。多子族の析子孫形はこの氏族が殷王朝の祖先の祭祀に、祖神の代りに祭肉をうける尸（し）をつとめることを示している。馬や犀などの動物を表わした金文は、これらの獣を飼育する職業を示したものであり、旗・盾・戈・車などは、軍旅に奉仕するのが氏族の任務であることを意味しているのである。挙氏の挙という字は四手網の象形で、漁業を世襲する部族の標識であった。いわゆる図象文字はこのような氏族標識という特殊の性質に限られ、一般的な文字ではない。殷民族が抱いていた呪術的な世界観のなかで、それぞれの氏族の世襲する職業が決定され、部族はこの職分を神聖なものとして伝承していたので、氏族標識を示す文字にだけは原始的な呪術信仰が生き生きとして保持されていたのである。素朴、新鮮で生命力に溢れた殷代図象文字の特性はこの呪術力にあるといってもよいであろう。

三　殷代における契刻体と筆写体

董作賓は、殷代における金文の装飾体と甲骨文の実用体との二種の書体の分化を主張したが、このいわゆる装飾体は、殷代金文の一般的書体ではなくて、特殊の氏族標識にのみ限定して使用された書体であることを、わたくしは指摘した。一般の殷代金文ではなくて、特殊の殷代金文であったとしても、そこに甲骨文とは著しくちがった字体が残っていることは注目すべき現象である。董氏は少なくともこれによって殷代における書体の分化を認めたのである。この書体の分化は、金文の一部分と他の金文および甲骨文との間にのみ現われるのではなくて、実は別の意味で甲骨文のなかにおいても、もっと普遍的に見られるのである。

董氏は殷代の卜辞を貞人の群によって五期に時代区分し、甲骨文の字形の変化、書体の変遷を時代的に跡づけようとした。十干・十二支のような常用字を例にとって、これらの字形が第一期から五期に至るまでの間に変化

してゆく過程を明らかにした。つぎに各期甲骨文が著しく差異のある書風を示していると称えてつぎのように特徴づけた。

第一期の書風は雄偉と評することができる。甲骨大版の大字がその代表的作品であって、これらの大字はしばしば強く、太く彫った筆画を、さらに朱で埋めて飾っている。神聖視された甲骨は卜いに使用した後も捨てさることなく、地下の穴窖のようなところに保存されていた。大版の大字の卜辞はこのように長期にわたって保存するに応じて美化されたのである。そのほかに小字でも工整秀麗な作品も少なくない。これらはすべて中興の英主武丁の風をうけていて、その気魄の宏放とその技術の熟練はおどろくべきものがある。

第二期の書風は謹飭であった。第一期の武丁をついだ祖庚・祖甲の兄弟は守成の賢主で、当時の卜師も規則を厳守して変らなかったので、厳飭工麗の書風をなした。

第三期の書風は一転して頽靡に陥った。前期の老書家が世を去った当期の書家の筆力は概して幼稚軟弱で、筆画の誤りも少なくないといわれる。第一期・第二期の豪放な書風が地を掃い、もっとも堕落した時期といわれる。

第四期の貞人は卜辞に署名していないが、この武乙・文丁時代の新興書家は前期の弊を一洗して、作品は勁峭で生動し、時には放逸不羈の趣を呈することすらある。

第五期が厳整と評されるのは、各卜辞は段、行、字並び、すべて正しく、文字はごく小字で「蠅の頭のような小楷」といった調子で、非常に厳粛で整った書風で書かれているが、後に述べるような獣頭骨上の大字の刻辞はちょっと例外をなしている。

これが董氏が二十余年前、「甲骨文断代研究例」を著したときに試みた甲骨文字の書風論であった。その後、殷代の卜いを司る貞人を旧派・新派との二群に分け、第一期を旧派、第二期・第三期を新派とし、第四期に旧派が復活し、第五期に新派が復興するというように、この二派の勢力の消長によって卜辞の卜問の性質が異なり、字体・書風も変ってくると考えるようになった。甲骨文の字形・書風などの変遷は、一元的な書体の時代による発展ではなくて、新旧二つの貞人の流派という二元的の要素の角逐として説明しようとしたのは、明らかに一つの進歩であった。

実は殷墟第一期の武丁時代の卜辞としては、董氏のあげた雄偉な大字を書いた賓以下の二十五名の貞人集団の卜辞のほかに、はるかに少数ではあるが、もっぱら非常に細小な字を繊弱な書風でえがいた卜辞が、そのなかに現われる人名によって、同じく第一期にぞくすることが発見された。この類の卜辞は、一般の第一期卜辞が殷王朝の公的な占卜の機関にぞくする貞人のトったものであるにたいして、これは武丁の長子の小王孝己を長とする多子族という部族の私的な占卜機関でトったものである。この多子族卜辞の干支の字形は、一般の貞人卜辞と比較すると全然異なっていて、董氏によると第四期・第五期の晩期にだいたい一致している。

さらにこのほか、なかに現われる殷帝王の称呼から見ると、確かに第一期にはいるに相違ないと思われる一群の卜辞がある。その書風によって、一般の貞人集団卜辞と、多子族の卜辞の中間に位するものが存在することが考えられるが、これは多子族と並んで殷王朝の有力な部族であった王族にぞくする私的な占卜機関のトった卜辞であることが明らかとなった（貝塚茂樹・伊藤道治「甲骨文断代研究法の再検討」『東方学報』京都第二十三冊）。

董氏によって第一期卜辞の典型とされた二十五貞人、われわれのいわゆる多子族と王族との私的な卜辞の書風と比較して見ると、あらゆる点において対蹠的である。公式卜辞の筆画が主として直線・折線によって成り、曲線を用いて、直線・折線を好まない。公式卜辞は直線・折線の筆画を用いて字を左右対称的に構成してゆくのにたいし、私的卜辞は曲線的筆画によって見かけ上は厳密な左右対称を破って、自然な線の流動のリズムのなかに調和を見出している。

第一期公式卜辞は、一字一字において厳密な左右相称の均衡美を求めるばかりでなく、大版の卜辞の配列にもこれを重視している。卜辞には対貞といって、甲骨大版の左右相称の位置で同一のトいを肯定形・否定形で二度繰り返してトうことがある。対貞をばトいの原則としている殷代の卜法では、一般に卜辞を左右に配置している例が多い。この傾向があるが、第一期公式卜辞はとくに対貞の原則を忠実に用いて、卜辞を左右にたいして、私的卜辞でも原則として左右相称的に配置しているけれども、あまり厳格には守られない。大版で全く左右の均衡を無視してト辞を配列した例がまれではない。この対立は公式卜辞を司る専門の卜人が一定の形式・技法を固守するのに対して、私的卜辞の非専門卜人の自由な態度との相違から生れたと見られる。

殷墟の科学的発掘以前から、卜辞に筆を持った歴史官を示す尹という文字が見出され、また竹や木を削った札である竹簡・木簡を綴った「冊」「典」などの字が現われることによって、文字を筆墨で竹木などの上に書く習慣があったと想像されていたが、中央研究院によって第一期甲骨上に朱墨で文字を書いたものが発掘されたほか、白色陶器の破片上の墨書や玉器上の朱書も見つけられた。殷墟第一期においてすでに文字が筆写されていたことが実物によって証明されたのである。

第一期の公式卜辞の書体の筆画が直線的であることは、筆によって書く文字ではなくて、刀によって彫りこむのに適しているので、この書体を契刻体の書と見なすことができる。これにたいして私的卜辞の曲線を愛用した書体は、筆で写した文字にふさわしいのであるから、筆写体をもととしてこれを刀で彫ったと見ることができる、殷墟第一期における公式卜辞と私的卜辞との異なった書体は、まさに契刻体と筆写体の分化として解釈すべきものであろう。

甲骨文字の書風の変化はこの殷墟第一期における契刻体と筆写体の二つの書体が相互に働きかけ合いながら発展した結果であろう。だいたいは契刻体より筆写体への転化の方向をとったので、第五期の小字は甲骨文における筆写体の最後の勝利を意味するのである。卜辞以外に、鹿頭に刻した記事文、殷代後期の金文には、より筆写体の原物に近い力強い筆致を見せたものがある。殷代後期金文中にもより細い曲線的で流動的で柔媚な趣をもった書風も認められるから、殷代後期の書体は、筆写体をもととしながら、さらに細かい分化が現われていたといえるであろう。

四　西周金文における史官の書体

周王朝は西辺の陝西省の本拠から東征して、中原の殷墟に都した殷王朝を征服して、新しい王朝を創めた。周王朝の歴史は西周時代と東周時代に区分せられているから、西周の金文の書体もこの時代分けに従って考察するのが自然である。周室が宗廟のある陝西西安附近の鎬京（こうけい）を宗周と呼んで、常時はここに居住しながら、河南省の洛陽を成周と呼んで政治的首都として、時々中原の諸侯を来朝させ大会議を開いていた約二世紀半（前一一〇〇頃～前七七〇）の期間が西周時代にぞくする。西周金文のなかに宗周・成周の二部名がよく現われるので、たやすくこれを分類することができる。周室が西の戎狄の侵寇によって宗周の都を失陥して、東方の洛陽の成周に移って以後、秦の統一までの約五世紀半（前七七〇～前二二一）を東周時代と呼んでいる。東周時代の金文は周王朝の中央集権が破れ、諸侯が地方に割拠して、勢力を振っていたので、金文もまたこれらの諸侯の国で作られたもので、西周金文とたやすく区別することができる。

西周の金文については、郭沫若が『両周金文辞大系』において、金文に出てくる銅器の作者や、宰相・史官などをもととして群に分類し、それを綜合して西周金文の編年化を試みている。この金文の群分類によると、だいたい西周時代では前期・中期・後期の三大群に分れるから、さらに西周金文を三期に分けて、その書体を特徴づ

けたい。

西周前期金文は武王・成王・康王の三代の治世にわたるものである。周王朝は殷墟第一期＝武丁時代の卜辞に、周侯の名のもとに、殷の都に来朝していることが書かれているが、殷の文化に接触していらい征服まで三世紀に近い期間が流れている。中原の進んだ殷王朝の文化は周氏族にかなり摂取されていたと想像されるが、西周金文中最古の武王時代の器である大豊殷の字形は、殷末期の金文・甲骨文のいわゆる筆写体の字形を踏襲してはいるが、書としては稚拙の感を免れない。

殷王朝を征服した武王について即位し、叛乱を起した殷の遺民を鎮圧して、さらに山東の淮夷を征伐し、成周の王都を建設した成王時代の金文に至って、始めて独自の書風を形成しかけた。洛陽から近年出土した令殷・令彝はこの地に居住し名相周公旦に仕えた周の史官が鋳造した器である。令殷の鋭い筆致は成王東征中の器であることは繁簡さまざまな字画で構成された字を無理に一定の大きさに統一することであり、あたかも活字で組んだように、字としては不自然な書き方を強制することになる。方格の使用と扁旁の固定とは、絵画的文字に起原し、元来大きさに余り拘泥せずに、のびのびと書いていた文字の動きを大きく制限する結果となった。現在の漢字の直接の祖先である大篆は、このような西周後期の金文をもととしてこのころ発生したのである。

金文の文字字体はこのようにして形式化し、固定して、一字の書としての妙味を喪失したが、金文の内容は後期にはいって長文となってきた。とくにこの期の金文は周の天子が臣下を官職に任命し、車服などの多くの恩賜品を与えた辞令書を記録したものが多くなった。周室と家臣との封建的な関係を永遠に書き残す記録的な意味を荷うようになってきた。大克鼎・毛公鼎はこのような封建的策命の金文の代表である。毛公鼎は総計四百九十七字に上る現存金文中の最長の金文で、『尚書』の五誥を想起させる極めて難解な文体である。西周後期に慣用された普通の策命文ではなくて、西周前期の大盂鼎などの文体を模した擬古文的な文章である。周宣王の西周後期の作品として、その時代の雰囲気を表わしていると見られる。

これにたいして大克鼎は全く西周後期の策命文の前段に作器者の克の祖先の功業を述べた文章を附し、西周後期の温雅な文体の典型と見られる。字体はやや長目な方格のなかに収められ、書体も整然として一糸乱れず、西周後期の最上の傑作とすべきである。記録的文章としては、奴隷の売買を述べた曶鼎、荘園の譲渡の誓文である散氏盤など、法律文書として異彩を放ち、書体も独特の風を示している。

西周後期にはいると肥筆は全く消滅してしまった。筆画は一定の幅をもった線となって、肥筆のような変化が失われたのである。字形もこれにともなって単体字が減少し、扁旁をもって構成する形声字が増加してきた（小川環樹『中国文字の構造法』参照）。形声字では、義符と声符との要素を組み合せるにあたって、会意的な配列が多く、上下左右自在であった。後期にはいって扁旁として左右に組み合せ、緊密な平衡を保つように布置されてきた。西周後期のなかでは早い作品である史頌殷・頌鼎はこの傾向を代表する優秀な作品で頌・徳・蠡などの諸字についても扁旁化を見ることができる。

殷から西周および東周前期までの金文はすべて鋳造銘であるいわゆる鋳款であった。字を原型に刻みこんで、これにかぶせて鋳型を作って、銅を流しこんだ。字を原型に刻みこむことを琢と称する。墨子が「これを盤盂に琢す」といったのはこれに当る。琢と篆とは音通であるから、このようにして金石に刻まれた文章を篆文と称するようになったといわれる（陳夢家『中国銅器概述』）。

字を原型に刻みこむにあたって、方格を作ってそこに一字ずつ彫りこむ方法が西周後期から行われだした。頌鼎と同文の銘をつけた頌壺の一器は方格に字をはめた金文の先駆をなすものであった。方格のなかに字をはめることは繁簡さまざまな字画で構成された字を無理に一定の大きさに統一することであり、あたかも活字で組んだように、字としては不自然な書き方を強制することになる。方格の使用と扁旁の固定とは、絵画的文字に起原し、元来大きさに余り拘泥せずに、のびのびと書いていた文字の動きを大きく制限する結果となった。現在の漢字の直接の祖先である大篆は、このような西周後期の金文をもととしてこのころ発生したのである。

金文の文字字体はこのようにして形式化し、固定して、一字の書としての妙味を喪失したが、金文の内容は後期にはいって長文となってきた。とくにこの期の金文は周の天子が臣下を官職に任命し、車服などの多くの恩賜品を与えた辞令書を記録したものが多くなった。周室と家臣との封建的な関係を永遠に書き残す記録的な意味を荷うようになってきた。大克鼎・毛公鼎はこのような封建的策命の金文の代表である。毛公鼎は総計四百九十七字に上る現存金文中の最長の金文で、『尚書』の五誥を想起させる極めて難解な文体である。西周後期に慣用された普通の策命文ではなくて、西周前期の大盂鼎などの文体を模した擬古文的な文章である。周宣王の西周後期の作品として、その時代の雰囲気を表わしていると見られる。

これにたいして大克鼎は全く西周後期の策命文の前段に作器者の克の祖先の功業を述べた文章を附し、西周後期の温雅な文体の典型と見られる。字体はやや長目な方格のなかに収められ、書体も整然として一糸乱れず、西周後期の最上の傑作とすべきである。記録的文章としては、奴隷の売買を述べた曶鼎、荘園の譲渡の誓文である散氏盤など、法律文書として異彩を放ち、書体も独特の風を示している。

その間において東方の山東省地方で製作された禽殷や大保殷には、殷代の多子族卜辞と金文を特徴づけていた流麗な曲線的な書体がまだ少しは残存していた。西周前期の金文の代表作と見るべき周公殷では、筆画は始めと終りとは鋭く尖り、中ほどは太く肥え、いわゆる肥筆であって、殷代金文の特徴である生命の躍動した強い筆力がまだ残り、整った字の結構とよく調和して独得の厳粛な気分を出している。成王につぐ康王の時代にはいると、史官令の子である作冊大の器文は父令の器よりは字形だけは整っているが、その気魄は失われ、庚贏卣になるとその形式化はさらに進んでいった。そのなかで大盂鼎の文字は独自の雄健な筆意を発揮している。

西周中期の昭王・穆王の治世にはいると、静殷のように金文の筆画に肥筆は減って、一般に細く変化が乏しくなり、行間、字並びが一定し、小さくまとまってはいるが、いっそう生気が欠けてくる。西周中期の金文は器数も少なく、わずかに前期から後期への過渡期をなしているに過ぎないので、書体として重大な意味をもっていない。

五　東周時代における書体の分化

東周時代は歴史的には春秋時代（前七七〇～前四八一）と戦国時代（前四八一～前二二一）とに分けられる。しかし金文に関する限りでは、春秋時代金文と戦国時代金文とを厳密に分類することは極めて困難である。郭沫若は東周時代の金文を列国別に編纂し、西周時代のように年代的に配列しなかったのは、列国が独立して、周王の紀年を載せた金文がほとんど見当らなくなったからであった。郭氏は編年可能の金文を集めて列国標準年代表を作製したけれども、総計二十八器に止まった。

春秋時代にぞくするとされる金文について見ると、概して、西周後期金文を継承して、やや地域的特色を示し始めたことだけはいえるであろう。西周後期の金文については、代表的な頌鼎・大克鼎・毛公鼎などの傑作だけをあげ、史官の記録として、固定化した書体の成立を説いた。しかしこれらは同時代の関中の西安を中心とする金文を例としたものであるが、すでに地方的には西周の統治権の失墜にともなって、西周後期金文の典型の崩壊および堕落と、その地方化が進行していた。師寰殷は南方淮夷の叛乱、虢季子白盤などは北方の匈奴の前身である獫狁の叛乱について記述している。とくに師寰殷などの書体は地方化した金文の一型を示すものと解される。この意味においても、春秋時代の列国金文の地方的分化も西周後期金文の傾向をついで推進したにすぎぬといえるであろう。

春秋前期と中期との境目に当る頃の斉の国差罎と秦公殷とを比較してみるならば、東方と西方の極端ではすでに相当に異なった書体に分化してきた傾向を看取することができる。秦公殷は『説文』に籀文として登載された書体に類似していて、西周後期の書体をそのままに襲った斉の諸器との差はほとんど同時代の器と信じることが

できないほどである。

春秋中期から後期にかけての東方列国の金文を見ると、各国それぞれ地方色を強く出してきている。陳夢家は列国の器を、

東土系　斉・魯・邾・莒・杞・鑄・薛・滕
西土系　秦・晋・虞・虢
南土系　呉・越・徐・楚
北土系　燕・趙
中土系　宋・衛・陳・蔡・鄭

の五系統に分類している。なかでもっとも注目すべきことは、南土系中の呉・越に発生した、鳥書と称する極度に装飾化し、文様化し、ほとんど文字として解読が不可能なものすら現われたことである。

春秋後期から戦国の初期にかけては、このような金文の地方差が、もっとも顕著に現われた時期であるが、やがて各国の金文独得の書体が、列国間の交通の頻繁化にともなって、次第に他国にも浸潤し始めた。寿州から楚の銅器と混って出土した戦国後期の曾姫無卹壺の書体は、全く秦公𣪘の籀文体を模して、やや時代的に晩期の特色を加えているにすぎない。

戦国後期にはいると、このような列国書体の伝播、相互影響が出てくるので、金文の書体の編年的な研究は一層むつかしさを加えてくる。洛陽金村の古墓から出土した𩵦羌鐘の年代について、郭沫若らがほぼ前三八〇年頃におくのに対して、徐中舒らが前五五〇年代に溯らせて、論争の結果、なお完全な一致を見ていないのは、上述のような事態から引き起されたのである。春秋戦国時代の金文書体の編年的研究はこのようにまだ未発展の状態に止まっている。幸いにして近年洛陽金村・寿州・李峪・長沙など著名な遺跡の発掘によって多量の考古学遺物を出土し、大いに刺戟を与えたが、春秋時代遺跡については、まだそのような考古学的発掘が試みられないのは遺憾である。

参考　貝塚茂樹『中国古代史学の発展』（著作集第四巻所収）、羅振玉『殷虚書契考釈』、王国維『観堂集林』、董作賓「甲骨文断代研究例」『慶祝蔡元培先生六十五歳論文集』上冊、董作賓「中国文字之起原」（『大陸雑誌』十巻五期）、董作賓「殷人之書与契」（『中国芸術論叢』）、郭沫若『両周金文辞大系』、容庚『商周彝器通考』

（原載《貝塚茂樹著作集》，日本中央公論社，一九七七年）

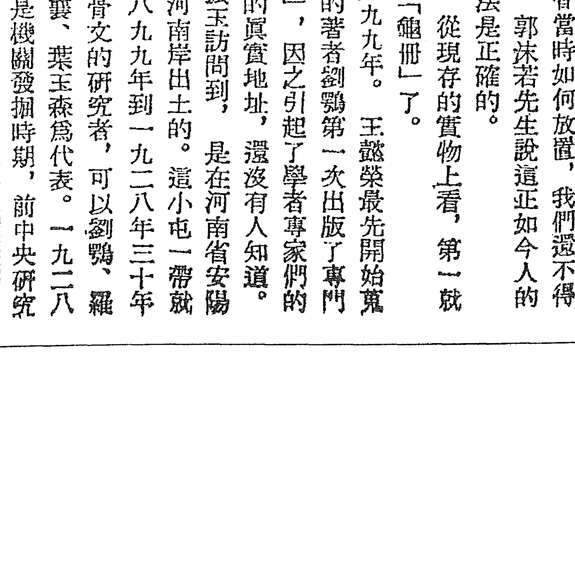
我們最古的書

甲骨文——龜冊

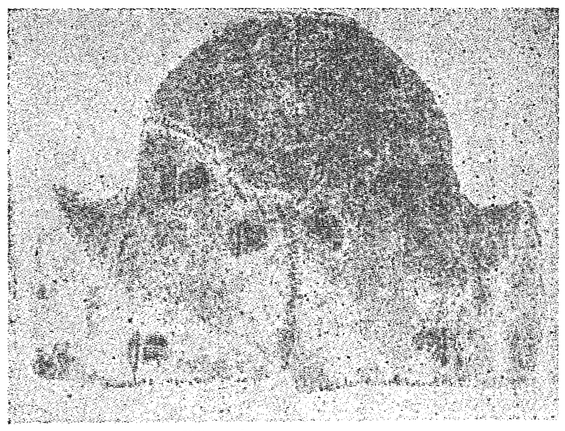
董　作　賓

我們的祖先，在很遠年代以前，就知道用文字來作爲記錄的工具。在三千三百多年前，就是商王朝後半期——從盤庚到紂辛，文字的使用，已經到了成熟期。此時由圖畫的象形文字，已發展到使用所謂「會意」字和「假借」字，並且已開始使用「形聲」字了。我們從現存的甲骨文字中三千以上的單字來看，文字的發明，距離商代決不是很短的時間，而使用到商王朝，已經有若干年代了。據傳說「字」是古代倉頡造的，這只是一個傳說而已。我們知道，文字的創造，是我們祖先在勞動過程中，爲了適應實際需要，逐漸創造逐漸改進，決不是一下子就能成功，也不是一人一手一時所能作到的。

根據甲骨上所寫、所刻的文字，和商王朝所遺留下來的青銅器銘文（這時的陶器玉器上，有的也有文字），知道商朝人對文字的使用，已很普遍，但甲骨文字和青銅器銘文等等，雖然爲數很多，記事的文辭，却很簡短。據我們推想，在商王朝，記載朝廷史事的鴻篇鉅作的長文典冊是會有的，現在不過還沒發現罷了。尚書周書的多士說：「惟殷先人，有典有冊」。甲骨卜辭上也有「𠂤冊」「祝冊」「工典」等文，不難推想這種長文典冊是會存在的。並且書寫典冊所用的毛筆和布帛竹木，由遺物遺文上來證明，在商王朝都已經有並且被使用了。例如用毛筆寫字，在武丁時已盛行，如圖一，就是用紅色黑色毛筆寫的文辭。從文字上看，「冊」字甲骨文和金文都作𠕋，是象徵幾個長短不齊的片片，聯綴起來的形狀。這幾片片如果是竹木作的，那就是竹木簡冊。甲骨是用以記錄卜辭和其他事件的。如圖二，那一疊初出土的龜版，從側面縱看，不正好是冊的象形嗎？那末這種疊累的記載卜辭的龜甲也就是「龜冊」了。小屯乙編四五二八片有一片龜腹甲記事刻辭：「三冊，冊凡三」，無疑的，這正是記載龜冊的數目，史記的龜策傳的「龜策」，正好給這作一個注解。至於獸骨當時如何放置，我們還不得而知，但由骨曰刻辭的啓示，郭沫若先生說這正如今人的寫「書根」，我認爲這種說法是正確的。



圖一



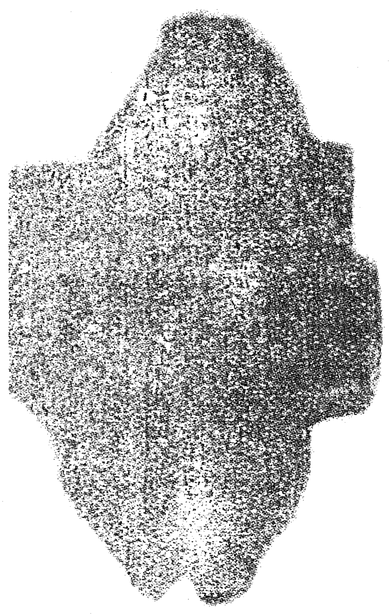
二之一圖

所以說中國最古老的書，從現存的實物上看，第一就是商王朝的甲骨文，也就是「龜冊」了。

甲骨的發現，是在一八九九年。王懿榮最先開始蒐集。一九〇三年，老殘遊記的著者劉鶚第一次出版了專門著錄甲骨文字的「鐵雲藏龜」，因之引起了學者專家們的注意和研究。這時甲骨出土的眞實地址，還沒有人知道。一九一〇年，繼被羅振玉訪問到，是在河南省安陽縣西北五里地的小屯村北洹河南岸出土的。這小屯一帶就是後期商王朝的首都。從一八九九年到一九二八年三十年間，是私人發掘的時期，甲骨文的研究者，可以劉鶚、羅振玉、孫詒讓、王國維、王襄、葉玉森爲代表。一九二八年到一九三七年，這十年間是機關發掘時期，前中央研究



三之一圖



院曾用科學方法發掘，先後共發掘了十五次（中間河南博物院也發掘了二次），後因七七日本侵略而停止。這一時期的甲骨文研究者，可以郭沫若等爲代表。一九三八年到一九四八年，這十一二年間因日本的侵略和蔣匪幫發動內戰，甲骨的發掘因之停頓，但這個時期也有出土，是在盜掘情形下進行的，所以遭受破壞很大。新中國成立後，一九五〇年，中國科學院考古研究所雖然進行了一次發掘，因爲要愼重地保存小屯地下的完整性，留待將來作有系統的發掘，所以只在四盤磨村和洹河北進行工作。此次的收穫很大，關於甲骨方面，在四盤磨得到了民間的記事刻辭。一九五二年考古工作者在鄭州又發現了甲骨。五十多年來甲骨出土的總數，據胡厚宣的統計，大約有十六、七萬片，但是甲骨出土後，百分之九十九是破碎的，完整的或比較完整的特別少。據我的估計，這十六、七萬片碎片，除去著錄中的重出互見，和收藏家的迭互收藏，把不重複的碎片，大致加以拼合，那末計算起來，最多也不過有五、六萬片。在這五十多年中研究甲骨學的人將近三百人，出版的著作也將近千種。

所謂「甲」「骨」，甲是烏龜的腹甲和背甲，骨是牛的肩胛骨（俗名琵琶骨，北京的土語叫「哈喇巴」——原爲滿洲語）和少數的肋骨，特別還有用人、獸的頭骨和距骨。甲骨極大多數是在上面用銳器刻出關於占卜的記錄。它的內容是關於祭祀祖先，天時的風、雨、晴、雪，年成的豐歉，打獵，征伐，疾病……等等，不論大事小事，沒有一樣，不是在甲骨上占卜的，從卜兆顯示出的「吉」或「凶」，來規定作或不作，反復占卜的結果，都紀錄在兆紋的旁邊。我們根據這些紀錄的卜辭，對於商朝的經濟狀況，社會組織，風俗習慣，商王的世系、軍事、文化、政治等等都有線索可尋。二千四百年前，孔子曾慨嘆「殷禮不徵，文獻不足」，而我們生在二十世紀五十年代的今天，對商朝的知識因甲骨的發現，反倒比古人知道的更多，這不能不使我們興奮，同時也感到不斷地破裂，以致一片破成若干小片；若干小片可能又分藏在各家。卜辭因破碎，致辭句不全，使人難於索解，所以要考訂古史的困滯，詞例的類比，都有待於把這些散碎的片子聯綴起，纔能談到考訂工作。王國維在殷墟文字考釋裏首先拼合了先公先王合祭的卜辭，後來郭沫若、明義士、董作賓，陳夢家、張宗憲，郭若愚等也都作了這種綴合的工作。筆者在這方面，也曾畢了些力量，作成甲骨綴合編二卷，後來又把小屯甲乙編繼續拼綴了幾百片。這件工作是繁瑣的，還須要心不旁騖。筆者在這件工作裏，曾備嘗甘苦，但每當想到給專家們作材料上的供應，使這些流離失散的殘缺不全的碎片能圍聚在一起的時候，却也感到無比的愉快。北京圖書館藏甲骨三千餘片，很有些重要材料，如圖一之三所舉的半個龜腹甲，和小屯乙編幾個碎片拼綴起來，使「四方風名」完整無缺。

在甲骨研究上，我們的工作可以說是萬里長征，才走了第一步。關於商王朝的生產方式、經濟情況、祭祀、禮制、地理、田獵、征伐、曆法、文字、文法、斷代等等重大的問題，現在雖粗具輪廓，尚待進一步的研究。希望甲骨學專家們，歷史學家們利用這批豐富的甲骨材料——我們最古的書（龜冊），並以科學的方法，從事研究，使我們對於奴隸社會時代商王朝的政治、經濟、文化等問題有更多的了解和認識。

（原載《文物參考資料》一九五四年第五期）

祖國的文化遺產是多麼豐富而寶貴！

掌管占卜的人是「史」，現在有的研究者叫他「貞人」或「卜人」，大概也就是古代的巫吧！他們占卜的方法，是在卜以前，先在甲或骨的背面，鑿一個長槽，上寬下狹，狹處逼近光滑面（正面），然後再在槽旁鑽一圓坑。卜時用火在圓坑上去燒，因爲槽和坑上加了熱力，在光滑面上沿着槽和坑的地位，爆裂出一縱一橫的小紋，這就是「兆」。卜人根據兆紋的形式，而判斷吉凶。我們現在看到遺存的甲骨背面，這種鑽鑿和燒焦的痕跡很多。這種痕跡和兆紋，都排列得很整齊，龜腹甲是以中縫作中線，左右對照着卜，在左的向右，在右的向左。背甲（鋸成兩半）和肩胛骨是用左右各一具來對照着卜。卜的次序，有的自下向上，有的自上向下。然後把卜的次數，「兆辭」用小字記在兆旁。最後就用較大的字，把卜辭刻或寫在旁邊，有時還記明卜後的結果，是否應驗。還有的在所刻的字裏填上紅色或黑色。卜辭的行款，向左行或向右行，根據兆紋的方向而定。但也有例外，如卜辭在龜甲的邊緣，都是由外向內；牛肩胛骨的最上端，逼近骨臼的，多數是兩條卜辭並刻，由中間起向左右背行，這是甲骨卜辭行款一般的形式。甲骨文字，除卜辭外，還有所謂「紀事刻辭」「甲子表」和「習刻文字」。

甲、與卜辭有關的紀事刻辭：

（1）甲橋刻辭　是寫刻在龜腹甲兩邊凸出部分的橋骨上的。

（2）甲尾刻辭　是刻在龜腹甲的尾甲上的。

（3）背甲刻辭　是刻在龜背甲裏面的邊緣上的。

（4）骨臼刻辭　是刻在肩胛骨頂端凹下臼面上的。

（5）骨邊刻辭　是刻在肩胛骨表面邊緣的下端，大多數是倒着刻。

乙、與卜辭無關的紀事刻辭：

（1）骨版刻辭　如小臣艅記戰爭俘虜的刻辭。

（2）肋骨刻辭　如宰豐記狩獵所得，和王對他賞賜的刻辭。

（3）距骨刻辭　如宰豐封記祭祀的刻辭。

（4）人頭骨刻辭　是刻在人頭骨上的祭祀刻辭。這人頭無疑是俘虜的頭。

（5）獸頭骨刻辭　是刻在獸頭骨上，是紀念狩獵所得。

丙、甲子表：在骨版或龜甲上刻出六十甲子或者前三十個甲子，這是爲占卜時排列日子或檢查之用，是一種占卜用的工具。

丁、習刻文字：甲骨文字有一種歪七扭八的拙劣的文字，反復着刻，甚或還有不成文理的。這都是學習寫刻的人，作練習之用。正如今天兒童們寫仿

中国古代的烹調和飲食

——从烹調和飲食看中国古代的生产、文化水平和阶級生活

林乃燊

差不多。

在這許許多多的甲骨文中，給了我們很多很重要的歷史知識。雖然人們都說甲骨文是占卜的龜冊，但它眞實地記述了當時的史實。這正是第一手珍貴的確實的直接史料。我們怎能說龜冊不是書，而只起書的作用？

這些已經成了「散葉」的破碎甲骨，它們寫刻時期，包括了從盤庚到紂辛二百七十多年。在這相當長的年代裏，我們如果想把甲骨文給它一個確實的年代，考定它屬於某王朝的製作，那末甲骨斷代是必要的。斷代研究的方法是由王國維創始，他用卜辭裏的「稱謂」，定甲骨的年代。後來董作賓因出土大龜四版的啓示，由「世系」、「稱謂」、「貞人」、「坑位」「方國」、「人物」、「事類」、「文法」、「字形」、「書體」等十個標準，分甲骨爲五期，作了一篇甲骨文斷代研究例，對甲骨文的考訂年代上，起了很大的作用。陳夢家近年也正在這方面進行研究，他的甲骨斷代學正在次第發表中。我們希望甲骨學專家們儘快地把他們的研究結果公佈出來。

伴隨着斷代研究，還有一種工作，在整理、研究甲骨學上是相當重要的基本工作，就是把破碎的甲骨綴合起來的復原工作。本來甲骨埋在地下，已在三千年以上，它本身原就有鑿鑽兆坼的斑痕，在地下又受地土的重壓，出土時又經鋤頭敲擊，出土後，又輾轉地移運，這脆弱的甲骨，不斷地破裂，以致一片破成若干小片；若干小片可能又分藏在各家。卜辭因破碎，致辭句不全，使人難於索解，所以要考訂古史的困滯，詞例的類比，都有待於把這些散碎的片子聯綴起，纔能談到考訂工作。王國維在殷墟文字考釋裏首先拼合了先公先王合祭的卜辭，後來郭沫若、明義士、董作賓，陳夢家、張宗憲，郭若愚等也都作了這種綴合的工作。筆者在這方面，也曾畢了些力量，作成甲骨綴合編二卷，後來又把小屯甲乙編繼續拼綴了幾百片。這件工作是繁瑣的，還須要心不旁騖。筆者在這件工作裏，曾備嘗甘苦，但每當想到給專家們作材料上的供應，使這些流離失散的殘缺不全的碎片能圍聚在一起的時候，却也感到無比的愉快。北京圖書館藏甲骨三千餘片，很有些重要材料，如圖一之三所舉的半個龜腹甲，和小屯乙編幾個碎片拼綴起來，使「四方風名」完整無缺。

在甲骨研究上，我們的工作可以說是萬里長征，才走了第一步。關於商王朝的生產方式、經濟情況、祭祀、禮制、地理、田獵、征伐、曆法、文字、文法、斷代等等重大的問題，現在雖粗具輪廓，尚待進一步的研究。希望甲骨學專家們，歷史學家們利用這批豐富的甲骨材料——我們最古的書（龜冊），並以科學的方法，從事研究，使我們對於奴隸社會時代商王朝的政治、經濟、文化等問題有更多的了解和認識。

（原載《文物參考資料》一九五四年第五期）

一、在一定的地理条件下，动、植物性食物的生产和發展給烹調和飲食提供了物質基础

1. 中国古代黃河中游的地理条件和谷类农作物的繁殖。农業往前發展引起的分工——园圃業的出現、發展和瓜菓蔬菜品种的繁殖

古代的黃河中游，是一片沃野。这一地帶，偏西有渭水和涇水、洛水等支流；偏东有衛水、淇水、漳水等支流。土地得到足够的水分滋潤，草木繁茂，庄稼生長很快。对着衛河一帶和渭水流域無垠的处女地，古代的詩人曾給我們留下了"宅殷土茫茫"（"詩"："商頌""玄鳥"）和"周原膴膴"（"詩"："大雅""緜"）的詩句。殷族原在下游，周族原在上游。兩族早期屢次迁都，最后都是以中游作为自己經济政治活动的中心。秦国能統一中国，也以据有关中这一塊肥美的根据地作为取得胜利的条件之一。早在距今三千五六百年以前，我們的祖先，已在这一地帶繁殖了多种谷类作物。甲文中已有""（麦），""（来。于省吾先生說麦是大麦，来是小麦。参看东北人民大学"人文科学学报"1957年第一期："商代的谷类作物"）、""（禾。小米）、""（唐蘭先生說是秫字，于省吾先生說是稷的初文）、""（黍。黃米）、""（米）等字。甲文中尚沒發現"稻"字（也有人說这个""是稻字），""字似当指稻米，殷墟曾出土大量水牛骨，当时这一帶一定有很多水田（最近于省吾先生釋甲文中的""为稌字，为殷代的野生稻。于先生考証当时稌已进行人工培植。参看"商代的谷类作物"），"詩"："小雅""白华"有"滤池北流，浸彼稻田"的句子，这首詩朱熹說是申后被黜后，埋怨幽王寵幸褒姒而写，可知西周时，丰、鎬郊野，还有很多稻田（西周时稻米又称为"稌"。"詩"："周頌""丰年"："丰年多黍多稌"。許愼"說文"：稻、稌也。后来称黏者为稻，不黏者为稌）。西周多了一种

相比。这些农場的規模，司馬迁有这样的記載："安邑千树棗，燕、秦千树栗，蜀汉、江陵千树橘，淮北、常山以南，河、济之間千树萩（萩木用来驅臭以辟毒气），陈、夏千亩漆，齐、魯千树桑麻，渭川千亩竹。及名国万家之城，帶郭……千亩卮茜（作染料用），千畦薑韭。此其人皆与千戶侯等。"（見"史記"："貨殖列傳"）可見各国城郊都尽是果园和菜隴。

由于园圃業的發达，蔬菜和果子的品种便大量被培植出来。[15]但当时园圃業的生产还沒完全取代野生的。見于"詩經"的蔬、菓，有的是人工栽培，有的是野地采摘的。"詩經"中較通常的蔬菜有瓜、瓠薈瓜、韭菜（"豳風"："七月"："七月食瓜，八月断壺（瓠蘆）……献羔祭韭"）、苦瓜（"豳風"："东山"："有敦瓜苦"）、薑菁、蘿卜（"邶風"："谷風"："采葑（薑菁）采菲（蘿卜之类），無以下体"）、苦菜、薺菜（"邶風"："谷風"："誰謂荼（苦菜）苦，其甘如薺"）、水芹、水藻、蓴菜（"魯頌"："泮水"："思乐泮水，薄采其芹"，"思乐泮水，薄采其藻""思乐泮水，薄采其茆（蓴菜）"）、豌豆（"小雅"："采薇"："采薇采薇（豌豆苗），薇亦作止"）、蕘菜（"召南"："采蘋"："于以采蘋（同蘞，即浮萍），南澗之濱"）、竹筍（"大雅"："韓奕"："其蔌維何，維筍及蒲"）、蓮藕（"陈風"："澤陂"："彼澤之陂，有蒲与荷"）、卷耳菜（"周南"："卷耳"："采采卷耳，不盈頃筐"）等等。后来园圃業發达，有的野菜就漸漸不吃了，像"摽"（浮萍），古代常用来做菜羹，以后則用来喂牲口。菓子有桃、李（"召南"："何彼穠矣"："何彼穠矣，华如桃李"）、梅（"召南"："摽有梅"："摽有梅，其实七兮"）、棗（"豳風"："七月"："八月剝棗"）、榛、栗（"鄘風"："定之方中"："树之榛栗"）、桑葚（"魯頌"："泮水"："翩彼飞鴞，集于泮林，食我桑葚"）、木瓜（"衛風"："木瓜"："投我以木瓜，报之以瓊琚"）、杞子（"郑風"："將仲子"："將仲子兮，無踰我里，無折我树杞"）等等。"礼記"："內則篇"記述的蔬菓，除了上述若干种以外，还有薑、葱、菱角、木耳、柿子、杏子、山楂、梨子等。"月令篇"又記有櫻桃（"仲夏之月，……天子乃……羞以含桃，先荐寢庙"。朱熹注：含桃，今之櫻桃也）。"越絕書"："越絕外傳""記吳地傳"："吳西野鹿陂者，吳王田也，今分为耦（藕）濱"，可見春秋、战国时，蓮藕已經进行大量培植了。"史記""楚世家"有"芋尹"。"正义"曰："芋尹，种芋园之尹也"。战国时，芋头也进行人工栽培。战国末年，芋头已經成为西南地区重要的杂粮（"史記"："貨殖列傳"："卓氏曰：吾聞汶山之下沃野，下有踆鴟，至死不飢"。师古注：踆鴟，謂芋也，其根可食，以充粮，故無飢年）。

2. 魚撈業和淡水养殖業的發生和發展

在我国多处新石器时代的遺址中，都發現过陶制的網墜和很多骨制的魚叉、魚鈎，可知早在殷代以前，魚撈業已經开始了。傳說中"舜漁于雷澤"，就是原始社会魚撈業的史影。殷墟卜漁的記載，据陈夢家先生收集的就有八条（見"殷墟卜辭綜述"556頁）。殷墟出土的魚骨，据伍献文的鑑定，就有鱘魚、黃顙魚、鯉魚、青魚、草魚及赤眼鱒等六种。后五种是河南北部至今普通食用的魚类（見"考古学报"第四册"記殷墟出土之魚骨"）。

重要农作物——大豆（"詩"："小雅""采菽"："采菽采菽，筐之筥之"。王筠"說文句讀"引高註"淮南时則訓"說：菽，豆連皮也。于省吾先生則認为"  "字是菽与豆的初文，也可能殷代已經有豆）。谷类的品种，又多了"糜"（"尔雅"作""，釋赤苗，即赤梁粟）和"芑"（"尔雅"釋白苗，即白梁粟）、"秬"（"尔雅"釋黑黍）、"秠"（"尔雅"釋一稃二米之黑黍）（見"詩"："大雅""生民"："厥初生民，时維姜嫄，……誕降嘉种，維糜維芑，維秬維秠，……是穫是畝"）。关于周代的谷类，齐思和先生的"毛詩谷名考"（見"燕京学报"36期）有詳尽的考証，这里不贅說。

随着农業的往前發展，园圃業出現了。甲文中有""（甫）字和""（圃）字，前者像蔬菜長在田中，后来演变成圃字；后者像树木長在園圃中。甲文又有""（果）字、""（棗）字、""（杞）字等，可見在殷代已知道种菜和栽培果树。到了西周和春秋、战国时候，园圃業已經很發达，各国都有王家（或諸侯）的园圃和私人的园圃。"史記""索引"注"燕召公世家"："召者畿內采地，奭始食于召，故曰召公"。这是周初有王家菜园的記載。"詩"："豳風""七月"："九月筑場圃"，就是記述奴隶化的公社农民，替周族的奴隶主在修筑打麦場和菜圃；魯国有"蒲圃"（"左傳"襄公十九年："（襄）公享晋六卿于蒲圃"）；衛国有"菟圃"（"左傳"僖公十八年："冬，邢人狄人伐衛，圍菟圃"）；郑国有"原圃"（"左傳"僖公三十三年："郑之有原圃，犹秦之有具囿也"）；晋国有"桃園"（"国語"："晋語"："赵穿攻公（晋灵公）于桃園"。"左傳"宣公二年亦記此事）。春秋时甚至連榛子、栗子等遍地野生的果树和一些有經济价值的树，如桐、漆等，都已經进行人工栽培了（"詩"："鄘風""定之方中"："定之方中，作于楚宮，揆之以日，作于楚室，树之榛栗，椅桐梓漆"）。至于私人园圃，見于古書的也很多："詩"："郑風""將仲子"："將仲子兮，無踰我園，無折我树檀"㊀；"列子"："天瑞篇"："子列子居郑圃四十年"，"仲尼篇"："郑之圃澤多賢"；可見战国时的郑国，私人园圃是很多的。"詩"："齐風""东方未明"："折柳樊圃，狂夫瞿瞿"㊁。这是齐国有私人菜园的記載。"史記""衛康叔世家"："良夫与太子入舍孔氏之外圃"。这是衛国的私人菜圃。"庄子"："天地篇"記着：子貢到楚国遊历，回来往晋国走，經过汉陰的时候，看見一个老农抱着一个甕从井边的隧道一甕一甕的汲水去灌菜隴。子貢劝他改用桔槔，給这个保守的老农駡了一頓。这故事就反映着当时到处都有私人菜园。由于园圃業的發达，春秋、战国时已經出現了很多种菜能手，"論語"："子路篇"記着樊迟和孔子的对話："樊迟請学稼，子曰：'吾不如老农'。請学为圃，子曰：'吾不如老圃'"。从战国末年到汉初，已有很多經营大农場的貴族，他們的收入能和"千戶侯"

㊀ 譯成白話文是：小伙子呀！不要爬进我的园子来，不要攀折我的檀树呀！

㊁ 譯成白話文是：即使是柳枝圍起来的菜园，大胆的偷兒也要翻踉呀！

發喪，屍体从沙丘运回咸陽，臭气已經溢出了轀凉車，于是侍从官以"車載一石（百二十斤）鮑魚（臭魚）以乱其臭"。在途中能够一下抓来一百多斤魚，也反映了古代魚产的丰盛。到了汉初，已有年产十二万斤的魚塘（"史記"："貨殖列傳"："水居千石魚陂"。"正义"曰：言陂澤养魚，一岁收得千石魚炙也）。

3. 畜牧業和獵狩

殷代畜牧業已經很發达，甲文中已有"  "（馬）、""（牛）、""（羊）、""（鷄）、""（犬）、""（豕）等字，这些都已經是家畜，都是經常供应殷代王室及貴族阶級享用和祭祀的。卜辭中祭祀用牲常常是数十数百；射王每举行野宴，都要掛肉为林。殷代的畜牧業已不是游獵时代的畜牧業，而是建立在久已定居、农業已相当發达、能培养定居条件下的飼料基地的基础上。甲文有""（羹。从匕从肉，有汁在皿中）字、""（鬻。像一只鳥在鍋里煮）字，可見肉类是貴族阶級經常的菜肴。

狩獵，在古代，也是肉食的重要来源，黃河中游，殷代到西周时，都仍有很多原始森林，多种野兽曾經出沒其間。楊鍾健同志分析殷墟的哺乳动物遺骨，共有二十九种（参看"考古学报"第四册"安陽殷墟之哺乳动物羣补遺"），其中除了一部分是家畜，一部分是外来貨，一部分可能是殷以前的遺存，最少当有十多种是当地的獵获物。"礼記"："王制篇"記述国王打獵有三种用途："天子諸侯無事則岁三田，一为乾豆（晒乾放在豆盤里供祭祀之用）；二为宾客；三为充君之庖。"除了国王和貴族打獵，村社的农民在忙完了庄稼之后也打獵，但是由于他們的地位已經奴隶化，所以自己的獵获物要不是把大的献給奴隶主，就是被用强力搶去一大半。"詩"："豳風""七月"："載纘武功，言私其豵，献豜于公"；"詩"："唐風""伐檀"："不狩不獵，胡瞻尔庭有縣（悬）貆兮！彼君子兮，不素餐兮！"就是这种情况的写照。

4. 交通的發达使物产丰富起来

由于聘問、战爭和貿易等，交通日益發达，也使食物丰富起来，有的是外地品种的移植，有的是現成物产的交流。"穆天子傳"記着周穆王西巡，到了赤烏氏之土，赤烏氏的山"嘉穀生之，草木碩美，天子于是取嘉禾以歸树于中国"。沙棗也是从西域傳入："山海經"："西山經"："崑崙之丘，……有木焉，其狀如棠，黃华赤实，其味如李而無核，名曰沙棠"。"管子""·""戒篇"記着齐桓公"北伐山戎，出冬葱与戎叔（菽）布之天下"，可能我們今天的大葱和大豆中的一种，就是那时候齐国的战利品繁殖起来的。到了汉初，中国和中亞交通打开，外地蔬菓，更有大批移入。"史記"："大宛列傳"記着大宛和安息（古波斯）都盛产蒲陶（葡萄）酒。汉武帝时，張騫把葡萄和苜蓿帶回来，汉朝連离宮别館周圍都种滿了葡萄和苜蓿。石榴、大蒜、核桃、胡豆等也是那时傳入（"齐民要术"引陆机曰："張騫为汉使外国十八年，得塗林。塗林，安石榴也"；"博物志"："張騫使西域，得大蒜、胡荽"周礼"："天官冢宰"記着，周代宮廷，就有一个严整而龐大的捕魚机構，在一个"獻人"（漁官）底下，有"中士二人，下士四人，府二人，史四人，胥三十人，徒三百人"，可見皇家的捕魚規模是不小的。在春秋、战国时候，靠近湖海江河的地方，已有專業的漁民。"吳越春秋"："王僚使公子光傳及"闔閭內傳"記着伍子胥从楚国逃亡出来，跑到江边，一个老漁父渡他过江后，为掩护他而慷慨自杀。后来子胥率吳軍报了楚王杀父兄之仇，攻陷郢都后，又揮兵攻郑，以洩往日曾被困迫于郑的私憤。吳軍压境，老漁父的兒子願为郑国効劳，駕船于江边蘆葦中，劝阻子胥，要他不要忘記往年老父救他于蘆中的恩情。子胥听了，果然撤兵。这故事反映了当时已有世代捕魚为生的居民。"越絕書"："越絕外傳""記地傳"記着"会稽山……下为目魚池，其利不租"（免收魚稅），可見当时已有大量近水居民以魚撈为生。

至于挖池塘养魚，最早的記載見"周書"："泰誓"："今商王受，……惟宮室臺榭陂池侈服，以殘害于尔万姓"，这是指斥紂王大兴土木和挖池塘等的勞民伤財（虽然"泰誓"是后人伪作，但不致于全無所本），"史記"也記着紂王有酒池，这个酒池，当然不会是一个滲泥帶水的天然池沼，一定是人工开筑。从殷墟建筑遺址的規模看来，当时用人工挖一个池塘，也是可能的）。"詩"："大雅""文王""灵台"，則是叙述文王动員老百姓給他筑了一个叫"灵臺"的園囿，并在囿中挖了一个"灵沼"养魚，而且描写了文王站在池边，滿池的魚，不时往水面上蹦跳等情景（"孟子"："梁惠王章"也記着"文王以民力为臺为沼"）。但这些工程，只是为了滿足奴隶主"春暖观魚躍，秋高听鹿鳴"的生活而来，只能說是淡水养殖業的濫觴。眞正的淡水养殖業，大概起于春秋时的吳、越。陶朱公就主要是靠养魚起家。"齐民要术"引"陶朱公养魚經"："威王聘朱公，問之曰：公任足千万，家累亿金，何术乎？朱公曰：夫治生之法有五：水畜第一，水畜所謂魚池也。以六亩地为池，池中有九洲，求怀子鯉魚長三尺者二十头，牡鯉魚長三尺者四头，以二月上庚日，內池中，令水無声，魚必生，……至来年二月，得鯉魚長一尺者一万五千枚；三尺者四万五千枚；二尺者万枚。枚值五十，得錢一百二十五万。至明年，得長一尺者十万枚；長二尺者五万枚；長三尺者五万枚；長四尺者四万枚。留長二尺者二千枚作种，所余皆貨，得錢五百一十五万錢。候至明年，不可胜計也。王乃于后苑治池，一年得錢三十余万，池中九洲八谷，谷上立水二尺，又谷中立水六尺。所以养鯉者，鯉不相食，易長又貴也。"这里，魚的繁殖率，魚塘的設計，魚种的选擇等經驗都总結出来了。但是淡水养殖業的大量發展，是在战国以后，人口大量增加和鉄鍬鉄鏟广泛使用，才有必要和可能。当时北方各国，只是做些保証天然魚塘自然繁殖的措施，"孟子"："梁惠王章"："数罟（密網）不入洿池（窪地、水塘之类），魚鼈不可胜食也"，就是这种措施的反映（按朱熹注："古者網罟必用四寸之目，魚不滿尺，市不得粥（卖），人不得食。山林川澤，与民共之，而有厉禁"）。春秋、战国时候，魚产是不少的，"庖鼈膾鯉"，已成了貴族們家常的菜肴。秦始皇死的时候，迟迟不敢

飲料，使夏天飲起来更美。"楚辞"："招魂"："挫糟冻飲，酎清凉些"，便是描写冰鎮甜酒的醇美和清凉。

飲食器具，在龙山文化中，已有陶制的碗、杯、盆、豆等。杯有帶把的；盆有圈足的，有平底的；豆有圈足的，有高脚的（見刘燿"龙山文化与仰韶文化之分析"）。最近出土的約四、五千年前的西安半坡新石器时代遺址中，也有多种多样的飲食器具（參看1956—57年故宫"五省出土重要文物展覽"）。这些器具的制造，不仅具有它們的实用性，而且具有艺术性。如果飲食器具全部是平底的，就显得单調、呆板，不能引人入胜。这些器皿的制作，就反映着新石器时代晚期的文化水平。到了殷代，飲食器具已有成套的，其中除了銅制的盆、豆等，还有盛飯的簋和各种各式温酒、提酒、飲酒、勺酒等器具，制作的精美，現在看起来仍使人惊叹。殷墟又曾出土銅筷子（古时称"箸"，"礼記"："曲礼"："飯黍毋以箸"，又称为"挾"："羹之有菜者用挾"，亦見"曲礼"）及銅匕（古代匕有兩种，一种有尖刃的，是匕肉用；一种是圓边的，即匙，是匕飯和酌湯用），可知我們的祖先，在三千多年前，已有相当完备的餐具。紂王的时候，已能用象牙做筷子，用玉雕成酒杯（"淮南子"："說山訓"："紂为象箸而箕子晞"。高誘注："見象箸，知当复作玉杯。有玉杯，必有熊蹯豹胎，以極广侈，故箕子为之惊号唏也"。从殷墟出土玉器雕刻的精美，高誘說紂王有玉杯，也是可能的）。到了周代以后，飲食規范更趋完备，飲食器物的制作，更有进步。本文不是專門研究飲食器物的發展，这里就从略了。

三、釀造業的發生、發展和香料、菜醬、糖类的生产和使用，給烹調艺术的發展，展开了广闊的境界

殷代已能制酒，而且能制香酒。甲文有"  "字和""字，唐蘭先生說是"鬱鬯"，前者像香料在酒罇中封起来；后者像打开罇子香味四溢。鬱鬯是把鬱金香草搗爛放在酒罇中釀成。"国語"："周語"記着宣王与百官宴飲，就有"鬱人荐鬯"，西周时已有專門侍奉"鬱鬯"的官，可知当时已能大量制造香酒。战国时又能制桂花酒，屈原"九歌"："东皇太一"："奠桂酒兮椒漿"。酒富有揮發性，制臘肉或醬肉放些香酒，就能使肉的香味和着酒的香味放散开来，特别誘人。炒菜往鍋里洒些料酒，又能使热度增加，使菜的美味在一瞬的高热中完成，炒出来特别香嫩可口。"礼記"："內則篇"記着古代八珍之一的"渍"，就是香酒牛肉。可見最少在春秋、战国时，已懂得把酒应用在烹調上。

古代貴族每餐大魚大肉，为了解膩和輔助胃酸分解蛋白質这一自然的生理要求，醋也就每餐都少不了。在未發明制醋以前，是用菓酸来滿足这种要求。"商書"："說命"："若作和羹，尔維鹽梅"，大概商代还沒知道制醋，所以用梅来代替（"說命"虽是伪書，也不会全無根据。而且現在尚沒找到殷代制醋的史料）。周代已知道制醋，"周礼"："天官冢宰""醯人"，就是皇家專管制醋的官，"醯人"底下从事制醋的有"奄二人，女醯二十人，奚四十人"。"礼記"："內則篇"記述古代王室和貴族丰盛的菜肴旁边，必有"醯"（醋）和"醢"（梅醬）。"楚辞"："招魂"："鵠酸臑凫"。"鵠"是天鵝，"鵠酸"就是醋烹天鵝或炸烹天鵝蘸着酸醬来吃。

醬油的釀造，大概起于西周后期或春秋。今天所能知道的最早記載生产大豆（菽）的文献是"詩經"。"周礼"："宮伯"記着王室"醬用百有二十罋"，这里的"醬"，大概是醬油和醋等的通称。"史記"："貨殖列傳"記着"通都大邑，酤一岁千釀，醯醬千瓦，漿（醬）千甕，……糵麴鹽豉千荅（瓿）"，可見从战国到汉初，醬油和豆豉已經大量批發。"貨殖列傳"又記着卖醬油起家的張氏和卖醬肚起家的濁氏："卖漿（醬），小業也，而張氏千万；胃脯，簡微耳，濁氏連騎"。"庄子"："列禦寇篇"："夫鬻人（醬醋商人）特为食粟之貨"，可知当时的醬醋已成为民生必需品，在市場上批發和零售了。醬油里含有蛋白質和維他命B_1，它和多种多样的菜肴都能調合和增强美味。它已成了我国人民每天不能少的东西。醬油（包括大豆制的各种醬类）是我国自古代以来特有的釀造業，它的發明和使用，是对烹調艺术的一大貢献。

香料的使用，也表現着人类利用自然为口腹服务的智慧。香料富揮發性，能避腥膩；它的香味，又能增加菜肴的美味和刺激味覚，以促进食慾；有些香料还有防腐作用。"詩"："唐風""椒聊"："椒聊之实，蕃衍盈升"；屈原"九歌"："东皇太一"："奠桂酒兮椒漿"，这是花椒丰收和花椒泡醋的記載。"礼記"："內則篇"記着做菜常用的"薤"，就是紫苏（朱熹注：薤謂香草，若白苏紫苏之屬。按即"說文"之"苏"字；"尔雅"釋为"桂荏"）。古代制臘肉，不加香料晒干的叫做"脯"；經捶击加薑桂晒干的叫做"腶脩"，薑、桂是最常用的調味品。"內則篇"还記有芥醬。至于葱韭等香菜的应用，則很多古書上都有記載。又"詩"："秦風""采苓"："采苓采苓，首陽之端"，苓即甘草，古代"五味"中有"甘"，可能甘草开头是用作烹調，以后才用于医藥。像菜蓣古代也曾用作煮肉的配料，"礼記"："內則篇"有"三牲用蕠，蕠即菜蓣（許愼"說文"：蕠，煎菜蓣也），后来不知什么时候發現菜蓣的藥理性能，才用作藥材。

把菓醬运用于烹調上，始于商代，上面已引过"商書"："說命"有加梅于菜羹上的記載。"礼記"："內則篇"除了"醯"（梅醬）以外，还記有"菹"，就是把各种水菓泡起来或風干，到用的时候取出来用鹽搞拌来吃。这在古代貴族的餐桌上，也是每飯必有的。

糖的使用，最少在春秋、战国已經开始。"礼記"："內則"："棗栗飴蜜以甘之"，可知当时已知道制麦芽糖和用蜜糖。"招魂"里描写煸甲魚和叉燒羊羔蘸着柘漿（蔗漿）来吃（"胹鼈炮羔，有柘漿些"）；蜜糖用来做餅粑和兌菓漿（"粔籹蜜餌，有餦餭些。瑶漿蜜勺，实羽觴些"）。糖在烹調上的使用，就使醋和醬的作用能發揮得更大。

飲食器具的生产和發展給烹調艺术及飲食規范的發展提供了另一种物質基础

自从知道用火，知道把漁獵得来的肉类撕成塊狀，塗上鹽鹵，放在燒紅的石头上煎烤，便开始了原始的烹調。由于烹調的需要，便推动了烹調器具的發明和制造；烹調器具的使用，又促进了烹調的發展。到了使用陶器，尤其是銅器时代，烹調艺术便开始大步往前發展。"礼記"："礼运"："昔者……未有火化，食草木之实，鳥兽之肉，飲其血，茹其毛，……后聖有作，然后修火之利，范金合土，……以燒以燔，以烹以炙，以为醴酪"，就反映了上古从蒙昧到懂得烹調的过程。新石器时代后期的龙山文化，已有陶甗和陶鼎（參考"田野考古报告"第二册，刘燿"龙山文化与仰韶文化之分析"）。"甗"是由兩个器物構成，它的底下是一个空足的"鬲"，上面是一个大肚子的"甑"，窄腰，甑的底是一塊多孔的"箅"。这炊器的使用，是先把米放在鬲里煮熟，然后捞在甑里蒸成飯。可知殷代以前，已經懂得兩度手續的蒸飯了。鼎則是古代炖肉的火鍋。后来使用銅制的器具，火候可以加大，烹調时間縮短，烹調的条件更好了，移动也方便，便渐渐取代了陶器。殷墟曾出土一个銅鍋，一个礼器的銅俎（案板），一些銅鎡和不少近乎今天菜刀模样、能切薄肉的銅刀（參考容庚"商周彝器通考"及"考古学报"第三册，李济"記小屯出土之青銅器"），可以推想，殷代可能已經懂得炒菜。銅鍋（古代称"鍑"或"釜"）的使用，就使烹調插上了翅膀。在周代，烹、煮、煎、炸等等花样的运用，反映在"礼記"："內則"篇中，已經达到了很高的境界。周代有銅鑑，这是古代的冰箱（也用作冰缸）。王室还有特設的冷藏庫，"詩"："豳風""七月"："二之日鑿冰沖沖，三之日納于凌陰（冰室）"，就是記述奴隶化的公社农民，在替周族奴隶主鑿冰藏冰的情景。"周礼"："天官冢宰"記着王宮有專門管冰室的机構，由一个头子——"凌人"帶領，底下有下士二人，府二人，史二人，胥八人，徒八十人"。"越絕書"記着勾踐和闔閭都有自己的冰室（"越絕外傳"："記地傳"："休謀石室，食于冰厨……冰室者，所以备膳羞也"；同上書"吳地傳"："巫門外冢者闔閭冰室也"）。古代不仅知道利用天然冰来延長肉类、蔬菜的貯放时間，使它們保持新鮮；同时也知道冰鎮

四、中国古代烹調艺术的成就及地方特点和表現在飲食中的科学性、文化教养以及这些方面的文字記載对烹調艺术和飲食規范發展的作用

中国古代的烹調艺术，已經达到很高的水平。有关烹調的各个方面的經驗，都已能总結出来。关于选擇屠宰对象，"周礼"："天官冢宰""內饔"有这样的記載（"礼記"："內則篇"也有同样的記載）："辨腥臊羶香之不可食者，牛夜鳴則磨；羊冷毛而毳羶，狗赤股而躁躁；鳥皫色而沙鳴鬱；豕望視而交睫腥；馬黑脊而般臂漏"（牛，夜里老是鳴叫的則肉臭；羊，毛稀，毛端打結的則肉有羶气；狗，屁股脫光了毛又举动急躁的則肉臊惡；鳥，毛色暗晦、声音沙哑的則肉腐臭；豬，眼睫毛交叉的則肉中生小息肉；馬，前膊毛斑的則肉像蝼蛄一样臭）。这是从动物的症狀中去判断它的肉是否可吃。像豬肉中有小息肉，从現代医学知識看来，就是豬生了條虫，卵囊散布了全身，即所謂豬囊虫病。

关于肉类配主食，也有一套經驗；那种肉类配那种主食味道最調和，"周礼"："天官冢宰""食医"中有这样的記載："凡会膳食之宜，牛宜稌，羊宜黍，豕宜稷，犬宜粱，雁宜麥，魚宜苽（"說文"：苽，雕胡，又称为"蔣"，籽可食）"（"礼記"："內則篇"也有同样記載）。

古代对于吃肉用油的时令性也很講究，"周礼"："天官冢宰""膳夫"："凡用禽兽，春行羔、豚，膳膏香；夏行腒、鱐，膳膏臊；秋行犢、麛，膳膏腥；冬行鱐、羽，膳膏羶"（春天吃小羊、乳豬，用牛油来煎；夏天吃臘鷄和干魚，用狗油来煎；秋天吃小牛和小鹿，用豬油来煎；冬天吃鮮魚和肥雁，用羊油来煎）。但植物油的使用，还在汉代以后（參看"太平御覽"："飲食部"）。

关于烹調艺术的掌握，"呂氏春秋"："本味篇"有这样的描述："調和之事，必以甘、酸、苦、辛、鹹，先后多少，其齐甚微，皆有自起。鼎中之变，精妙微纖，口弗能言，志不能喻。故久而不弊（大概指制醃、臘、醬肉之类，时間虽久，而肉不致腐敗），熟而不爛，甘而不噥，酸而不酷，鹹而不減（減可能是鹼字之誤，即苦澀。因为"噥""酷"等，都是味極而反的意思，如是減字，則和淡字意思一样，和上下文意不相称），辛而不烈，澹（淡）而不薄，肥而不腴（腴，可能是膩之誤）。"本味篇"还發揮了烹調的理論："夫三群之虫（三群，即1.水居，如魚蝦之类；2.陆處，如麋、鹿之类；3.草食，如牛羊之类），水居者腥，肉玃者臊，草食者羶，臭惡犹美，皆有所以（各有可取的特殊美味）。凡味之本，水最为始，五味（酸、辛、鹹、苦、甘）三材（水、木、火），九沸九变，火为之紀（节），时疾时徐（猛火、文火），灭腥去臊除羶，必以其胜，無失其理。"就是說：烹調去腥臭，又要保持食物独特的美味（必以其胜，無失其理），关鍵在于調味和火候的掌握。

烹調艺术的成就，更具体的表現在菜肴的調制上。古代帝王常用的"一百二十品"

子等等。孔子近乎今天华北人的口味；呂不韋則近乎广东、福建人的口味。

有的菜肴，又由普遍性变成了地方性。像狗肉，在先秦的記載中，和今天吃豬肉一样普遍。后来华北华中的人都漸漸不吃，只有广东、福建和东北人还保留吃狗肉的習慣。

关于营养保健和飲食衛生方面，中国古代已有相当高的認識。談到吃的目的，"墨子"："辞过篇"說："其为食也，足以增气充虛，彊体适腹而已矣"。用現代医学原理来分析："增气"，就是补充热量，使身体有气力；"充虛"，就是补充消耗，保証新陈代謝的需要；"彊体"，就是供給合理的养料，以增强体質；"适腹"，就是滿足口胃，使大腦皮層从合适的口味中得到良性刺激，因而保証食慾，增强吸收机能。古代人虽然不懂得生理营养的理論，但从切身的体驗中，已經能素朴地体会到这种道理了。由于体会到飲食和生理病理的关系，使我国很早，最晚从春秋、战国以来，就懂得运用飲食于医疗保健上。"周礼"："天官冢宰"中的"食医"，就是皇帝的营养室。"天官冢宰"："瘍医"有"以五气(谷)养之；以五藥疗之；以五味节之"的理論，这就啓發了以后中医"三分治疗七分养"的治疗方針的建立。"瘍医篇"又說："凡藥以酸养骨，以辛养筋，以鹹养脈，以苦养气，以甘养肉，以滑养竅"。如果剝开它神秘的陰陽五行的外衣，就可以看到古代已从生活实踐中掌握了素朴的生理营养知識。現代医学告訴我們：酸能帮助食物中鈣質的溶解，以补充骨头所需的鈣，所以能"养骨"；辛烈的东西能兴奋神經系統和提高血压，所以对于体弱和血压低的人，就能"养筋"；咸能补充血液里鹽分的正常濃度，尤其在夏天，能使患中暑流汗过多而处于虛脫狀态的人的脈膊稳定下来，所以咸能"养脈"；苦的东西很多是清凉剂，中医認为清凉剂能去溫热，清肺气，有些苦味的东西(如杏仁、陈皮等)能怯痰鎮咳，所以苦能"养气"；甘的东西主要是糖类，多吃能使人胖起来，所以能"养肉"；滑的东西如蜂蜜、菓瓤等，能潤腸利尿，所以能"养竅"。在古代，孔子和呂不韋都很懂得飲食衛生。孔子說："肉虽多不使胜食气"(見"論語"："乡党篇"。朱熹注：食以谷物为主，故不使肉胜食气)，这是符合营养衛生原理的，因为蛋白質和脂肪消化后的尾产物帶酸性，吃肉过多的人，由于小腸液和食物中的鹼性中和力長期失掉平衡，就可能患酸血病；血压高的人吃肉过多更是危險。呂不韋說："肥肉厚酒，务以自强(肚子漲飽了还要免强多吃)，命之曰爛腸之食"("本生篇")。又說："味众珍則胃充，胃充則中大鞫(同懣)。中大鞫而气不达，以此長生可得乎？"("重己篇") 所以肥肉厚酒，爛腸之食，就容易"中大鞫"(鞫病)。"中大鞫"大致就是指患酸血病的人腦袋昏昏沉沉的症狀或血压高的人腦充血时的症狀。这是节制飲食量以达到預防的目的。有时則用增加飲食以达到治疗目的，"礼記"："雜記"："病則飲酒食肉"，这里飲酒不对，可能是以酒合藥来飲；食肉則对多种病都是需要的。孔子对于选擇食物，也很懂得一套衛生常識："食饐而餲(飯因天气悶热放置过久而变味)，魚餒(爛)而肉敗(腐敗)，不食；色惡(不新鮮)不食；臭惡不食；失飪(夾生或燒焦等)不食；

菜單，可惜沒有留存下来，"礼記"："內則篇"只記录了"八珍"。关于"八珍"，宋代的朱熹，清代的江永、孙貽讓等都有較詳細的考訂。这里仅举其中的兩种来分析一下：

1."擣珍"(相当于今天的会肉扒)

"取牛、羊、麋、鹿、麕之肉，必腴(脊側肉)，每物与牛若一(取各种肉和牛肉一样多)，捶反側之，去其餌(反复捶击，切去筋腱)，熟出之，去其皽，柔其肉(熟后刮去外膜，把肉揉軟，用醬醋等調味来吃)。"

2."漬"(香酒牛肉)

"取牛肉必新杀者，薄切之，必絕其理(逆紋切成薄片)，湛諸美酒(用香酒漬起来)，期朝而食之(第二日取来吃)，以醯若醯醬(吃的时候用醬、醋或梅醬来調味)。"(这个菜有缺点，沒煮熟，和广东人吃魚生相近。)

从这兩个菜的做法中，可見从选肉、刀法、配料，烹制、調味等环节都已經总結出来了。

"八珍"中有一种"炮"(燒燉乳豬)，表現了古代烹調艺术的高峰：

"取豚若將，刳之剝之，实棗于其腹中，編萑以苴之，塗之以堇，炮之。塗皆乾，擘之，濯手以摩之，去其皽，为稻粉，糔溲之以为酏，以付豬，煎諸膏，膏必灭之。鉶鬱湯，以小鼎鼏肺于其中，使其湯毋灭鼎，三日三夜毋絕火，而后調之以醯醢。"(取一个乳豬或羊羔，杀了挖掉內臟，用紅棗釀滿肚子，外面用蘆葦裹起来，塗上粘土，放在火上燒，待外壳燒焦，擘开来，用湿手摩去表皮的灰膜，用米粉敷在皮上，放在灭頂的油鍋里炸。然后取出来，切成長塊，配好香料，放在鼎中，把鼎放在大鍋里燉，大鍋的水不要滿到鼎边上，用文火燉它三天三夜，最后用醬醋調味来吃。)

这个菜，在技术操作上，使今天的"叫化鷄"和"燉扣肉"在它面前也要失色。

到了汉初，由于从西域輸入了制面食的方法(參看"太平御覽"："飲食部"引"東晉"餅賦"及"燕京学报"36期齐思和："毛詩谷名考")，主食和点心的样式也丰富起来。

由于中国地方广大，各地又有独特的名菜和各种不同的飲食風尚。春秋时候，太湖边上的又燒魚，就是聞名天下的。"吳越春秋"："王僚使公子光傳"記着公子光(即闔閭)想夺王僚的王位，知道王僚特别喜欢吃又燒魚，伍子胥給他設計，找一个刺客叫專諸的到太湖学做又燒魚，准备在嗤飲时謀杀王僚，这种又燒魚，專諸学了三个月才学成。可知名菜的烹制，是有它一套特殊技术的。又如战国时吳地的酸辣羹，也是远近馳名的(見"楚辞"："招魂")。一直到汉初，吳、楚二地出色的烹調傳統，还为人們津津乐道："淮南子"："本經訓"就記着："煎熬焚炙，調齐和之适，以穷荆(楚)、吳甘酸之变"。

春秋、战国时候，对各种菜肴已有不同的欣賞态度。孔子和呂不韋，就代表兩种口味：孔子要把肉切得四方四正才吃，小于拳头的鷄雛不吃，鴨尾巴、鷄肝、雕腎、鹿胃等都不吃。呂不韋則相反，他認为最美的是猩猩的唇，雛鳥爪后跟那塊軟肉，鴨的尾巴，象的鼻

不时(菓实未熟，时令不合等)不食"(見"論語"："乡党")，这是合乎科学的。古代已懂得用干净的巾羃来复盖飲食器具和切开的瓜菓："国語"："周語"："出其尊彝，陈其鼎俎，静其巾羃"。也懂得屠場远离住宅区，使人在吃肉的时候，不致和屠場恐怖的鳴叫声联系起来："孟子"："梁惠王"章："聞其声不忍食其肉，是以君子远庖厨也"。古代貴族在吃飯的时候，还常常配以悅耳的音乐。这些都是飲食衛生和营养保健方面有用的文化遺产。

关于飲食的礼节和規制，剔除了貴族阶級那些迂腐、呆滯和裝模作样的內容，也可以整理出一些合乎科学合乎常情、表現了生活的艺术性的东西。如"礼記"："曲礼"中教人"毋咤食"(吃飯不要嗒嗒作响)；"毋反魚肉"(吃过的东西不要再放回菜盆里)；"毋揚飯"(不要急躁的用手撥散飯碗的热气)等等，都表現了高度的文化教养，而且影响着后世。

在古代，奴隶阶級当然沒有烹調条件；其他下層的劳动人民也沒有多少烹調条件。但是烹調艺术的形成和發展，要依賴于生产力的發展(食物的生产和烹調器具的生产)和从事烹調的人。古代主要的生产者是奴隶(或已經奴隶化的村社农民)；在王室和貴族家中从事烹調工作的又大多是家內奴隶或僱来的劳动人民，所以古代烹調艺术的成就，主要是奴隶及劳动人民的劳动和智慧的結晶。有时从事于"庖厨"的奴隶，他們的才智，常常超出于本業，成了偉大的历史人物。傳說中商湯的宰相伊尹，原先是有莘氏女的賠嫁奴隶，他能做一手好菜，从烹調中表現了卓越的才智，后来成了湯的宰相。姜太公原先也只是一个屠戶，因为有出色的才智，后来做了周武王的"师"(參謀長)。(屈原"九章"："惜往日"："伊尹烹于庖厨，呂望屠于朝歌兮！""离騷"："呂望之鼓刀兮，遭文王而得举。""竹書紀年"、"呂氏春秋"、"史記"等書都有記載。)

由于奴隶沒有文化，因而有关烹調的各方面知識的闡述和經驗的总結，就自然的落在貴族阶級知識分子身上。同时由于統治阶級有条件講究飲食，所以在运用飲食于保健和医疗上，在講求飲食的艺术和礼节上，也积累了一些經驗。在先秦的古書中，差不多每一种都或多或少的談到有关烹調和飲食的問題，有的是整篇整章的談，有的是零碎的談。这些著述是从生活实踐中来，同时又推动了、啓导了烹調艺术和飲食規范的發展。这些著述，到了今天，还有很多有用的东西值得我們吸收。

醬醋)、"凌人"(管冷藏庫)、"籩人"(供应竹制食器)、"醢人"(制肉醬)、"醯人"(制醋和菓醬)、"鹽人"(管用鹽)、"羃人"(管食品及食具的罩羃)等二十二个單位，包括2332个工作人員。其中职官208人(包括各單位的头目和上士、中士、下士、府、史、賈等)，征調入宮的奴隶化的公社成員及奴隶2124人(包括胥、徒、奄、女僕、奚等)。"天官冢宰"："膳夫"記着："凡王之饋食用六穀，膳用六牲，飲用六清，羞用百有二十品，珍用八物，醬用百有二十甕"；"王日一举(每日必有一餐盛饌)，鼎十有二，物皆有俎"；"以乐侑食"(还有乐队在盛饌旁边演奏)。有的帝王还好享用特殊的奇味，像"淮南子"："說山訓"就記着"齐王食鷄，必食其蹠(足蹵)数十而后足"。除了宮宴，好享乐的帝王还时常举行野宴。紂王每次野宴的时候，在离宮别館之間，掛起来的肉像个树林，还特别筑一个池，里面放滿了酒，用酒糟堆起一座山，划船在酒池里豪飲。到处笙歌管弦，深夜不絕，男女三千多人，飲到醉薰薰的时候，就举行裸体跳舞(參考"史記会注考証"引"正义""括地志")，眞是荒淫無恥。有的帝王吃遍了天下可吃的东西，还不滿足，荒唐到要吃人肉。屈原在"九章"："涉江"里这样带控訴的描写着："比干菹醢"(紂王把比干磨成肉醬煮菜羹来吃)。"淮南子"："俶眞訓"也記着："殷紂……醢鬼侯之女；菹梅伯之骸"。"管子"："小称篇"則記着齐桓公吃嬰兒的事："夫易牙以調味事公。公曰：惟嬰兒之未尝。于是烝(蒸)其首子(長子)而献之公。"可見古代的奴隶主，为了享乐，什么野蛮的事都做得出来。但有时遇到大災荒或国家有大事故的时候，也假惺惺的吃几天齋："天官冢宰"："膳夫"："大丧則不举(不举盛饌)，大荒(飢年)則不举，大札(瘟疫)則不举，天地有災(天災：日月晦食；地災：地壳崩动)則不举，邦有大故(外患或大刑)則不举。"

古代貴族阶級的上層(如卿大夫等)，也是"鐘鳴鼎食，侍妾滿前"，他們飲食的丰盛，也不亞于王侯。宋玉在"招魂"(也有說是屈原写的)里給我們留下了一个具体的菜單：

"室家遂宗，食多方些：
稻粢穱麦，挐黄粱些，
大苦鹹酸，辛甘行些。
肥牛之腱，臑若芳些。
和酸若苦，陈吳羹些。
胹鼈炮羔，有柘漿些。
鵠酸臇鳧，煎鴻鶤些。
露鷄臛蠵，厉而不爽些。
粔籹蜜餌，有餦餭些。
瑶漿蜜勺，实羽觴些。
挫糟冻飲，酎清凉些。
华酌既陈，有琼漿些。

五、从飲食中看中国古代的阶級生活

"周礼"："天官冢宰"給我們留下了古代帝王飲食的規模：在宮庭中，光是为王室的嘴巴服务的机構，就有"膳夫"(管膳羞)、"庖人"(管屠宰)、"內饔"(管割烹)、"外饔"(管外祭祀割烹)、"亨人"(管煮肉)、"甸师"(管藉田收成)、"兽人"(管狩獵)、"鼈人"(管魚捞)、"鼈人"(烹煮龟鼈)、"臘人"(制臘肉)、"食医"(营养室)、"疾医"(內科，以营养治疗为主)、"瘍医"(外科，也以营养治疗为主)、"酒正"(管醸酒)、"酒人"(奉酒)、"漿人"(奉

归返故室，敬而無妨些。"㊀

这張丰盛的菜單，以及"招魂"中其他生活情节的瑰丽形象，印証今天出土楚国貴族墓葬器物的富丽精彩，可以确信，詩人并沒有作过分的煊染。

在貴族的嗜飲中，熊掌是常用的菜。"左傳"宣公二年記着"宰夫胹熊蹯，不熟，杀之"（晋灵公的厨子煮熊掌，沒熟就端出来，被灵公慘杀）。孟子也說过："魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。"甲魚也是一种上菜，"国語"："魯語"記着："公父文伯飲南宮敬叔酒，以露賭父为客，羞豚焉小，賭父怒，相延食豚，辞曰：將使豚長而后食之，遂出。"㊁"周礼"："天官冢宰"中的"鼈人"，就是專門为王室烹制甲魚的机構。

在"士"这一阶層中，臘肉和叉燒肉是常用的菜。"論語"，"述而篇"："子曰：自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。""孟子"："尽心章"記着："公孙丑問曰：膾炙与羊棗熟美？（叉燒肉和小黑棗那样好吃？）孟子曰：膾炙哉！（当然是叉燒肉啦！）"（膾炙，朱熹解：肉聶而切之为膾；貫串而置之火上曰炙。）

春秋、战国到汉初，各地都有酒肆和醬肉店：孔子說："沽酒市脯不食"；"史記"："刺客列傳"："荆軻嗜酒，日与狗屠及高漸离飲于燕市"。"史記"："貨殖列傳"："胃脯，簡微耳，濁氏連騎"。大概一般城市自由民，买几兩酒吃一些醬肚醬肉还是有条件的。

至于城市貧民，就吃不起肉了。顏回本来有"郭外之田五十亩"（約合今十五亩），郭內之田十亩"（約合今三亩）（見"庄子"："讓王篇"）。如按"井田制"的村社农民是一家百亩（約合今三十亩），顏回在当时是一个貧农，他有志于学，要爬到"士"的阶層，跑到城里，变成一个城市貧民，只能住在貧民窟里，用一个竹兜作飯碗，破开一个老葫蘆瓜的壳来盛湯（"論語"："雍也篇"記載顏回"一簞食，一瓢飲，在陋巷"），这样的生活，当然是談不到肉食的。

当时的农民，也是吃不上肉的。"左傳"庄公十年記着："十年春，齐师伐我（魯），公將战，曹劌請見，其乡人曰：肉食者謀之"。可見当时一般只有統治阶級才有条件吃肉。

至于奴隶，則大多連米飯都吃不上，只能"食犬豬之食"。殷墟出土的首級，很多是牙齿上下磨平，像反芻动物的牙齿一样，可以推想，他們是吃谷糠菜根混着泥沙長大的。

㊀ 这段文字譯成白話是：
家里的餐厅舒适堂皇，飯菜多种多样：
大米、小米、二麦、黄梁，随便你选用，
酸、甜、苦、辣，濃香、鮮淡，侬会如意伺奉。
牛腿筋烘着黄油，軟滑又芳香。
吳地厨师的拿手酸辣羹，真叫人口水直流。
紅燒甲魚、掛爐羊羔，臉上清甜的蔗糖。
炸烹天鵝、紅焖野鴨、鉄扒肥雁和大鵝，配着解膩的酸浆。
滷汁油鷄、清燉大龟，你再飽也想多吃几口。
蜜沾米粑、蜜餡的餅，又黏又酥香。
玉色的菓子浆，真够你陶醉。
冰鎮椰米酒，透着澄黄，味醇又清凉。
归来吧！老家不会使你失望。

㊁ 公父文伯邀南宮敬叔飲酒，季魯大夫露賭父为上宾。端上来的甲魚个子很小，賭父很生气，大家开始吃的时候，賭父辞席，怒："等甲魚長大了才吃吧！"說完，轉身就走。

（原載《北京大學學報》1957年第2期）

白費。讀者不能由墨拓的片子，看得明白，從事研究。我們不但是對不起我們的工作，而且對不起我們民族國家，對不起三千年以前的歷史文化，這是我本人常常自己加以警惕的！

偶檢行篋所藏的舊摹寫的甲骨文字，找到了兩片骨版上的摹寫片子，現在叫做「人猿圖」的，不辭煩瑣寫在下面。

「殷虛文字」包括的範圍甚廣，甲骨卜辭占着最大的部分，就卜辭說，可以斷定是史官所寫所刻的。甲骨文斷代方法成立之後，我們可以大略看出每一片甲骨上所作的文字是屬於那一個時期的。這以下的兩塊牛胛骨的骨版，接近骨臼部分。在第三康丁，和四期武乙文武丁的時代。他們三世四王，年數不過三十多年。他們的史官舊人全死了，新史官藝術興趣比較濃厚，大部分的人不願寫字，專好畫圖高興在骨版上亂來一陣。字也不如前代史官的好了，書寫文例也都錯了，大體看，作風儘量擬摹武丁或世但是僅襲皮毛，又不如二、五期之整肅。

看下面兩版的摹寫本甲二三四三（拓本號）

卜辭僅十字，有卜兆，確為卜辭。據寅出卜字，疑是第四期史臣尹（扶）所作。在卜辭之上，史臣扶更作兩個「人猿圖」繪畫：



右圖，人猿為男性，頭腦特大，目圖，耳有孔，口突出。身與脛皆作輪廓形，足如人趾。左手向上右手垂向後。

左圖，人猿似為女性，作側面坐形。頭有眉目，有耳口。身作輪廓，臀部有尾。左手向上，右手作掻癢式。足作仌形，不作人趾。女猿身下有橫列二殘字，作壬子上半之形。

甲 2343
3.2.0136

在四期卜辭中，每有「書畫同源」的作風。加雜圖畫與卜辭之間。我在整理骨版期間，隨時加以注意見於甲編圖版拓本二三。七中有花紋作「萬不斷形」者又一六五版，拓本二四二片，卜辭以外畫有三圖右為大象，腹中有小象，腹下有小鹿。左為一大虎。皆此類「書畫同源」，契刻文字之餘，史官尚有興趣，刻些花紋。

又有甲二三三六（拓本號）

卜辭僅「甲」二字，子殘下半。牛胛骨近臼部分，繪書「人猿圖」在右方如上一版之母猿形。側面坐式，有頭、耳、眉目口，頭以下上身作輪廓形。有尾。臂脛皆作線條，手足皆作仌形。



人猿之外，作四種圖畫，上為一長毛似犬豕之物，下有火。再下為一「白」「虎」字，再下為矢、為鳥。右不識是何動物。

甲 2336
3.2.0125

大有長頸獸目上有花紋，有大耳，大口。下半殘缺。

（原載《中國文字》第二十一册，一九六六年九月）

虞夏商周学校傳說初釋

毛 礼 鋭

我国的学校有将近四千年有文字記載的历史，在世界教育史上占有重要的地位。

据史籍所載，我国的学校从虞舜时代（氏族社会末期）便已經产生了。但虞舜时代还处于原始社会历史阶段，按一般学校發生的規律說，这是不可能的事。从夏代起我国历史才进入奴隶制社会的历史阶段，按理論說，夏代可能产生了学校。孟子明白地把我国的学校从夏代說起，这不是沒有道理的。然而地下發掘的文献，至今还不能証明夏代确实有了学校。我国有可靠的文字記載的历史，目前只能說从商代算起。地下發掘出来的材料証明商周确实有了学校，这已成定論。現在的問題是：我国古笈中关于虞夏商周学校的許多傳說，我們怎样去解釋？

我的态度是：不能全信，也不能全不信。傳說总会有些影子，甚至有一部分是完全符合或部分地符合当时的历史事实的。我們对于那些傳說，不能置之不理，应該逐步加以清理。本刊上期發表了《中国原始社会和奴隶制社会的教育》講义初稿，其中虽然大体上表达了我們对待古笈中有关学校傳說的态度，并且对一些傳說也簡略地作了一些說明，但是还需要进一步地解决这个問題。現在我想作一个初步的尝試，对那些丰富而紛歧的关于学校的傳說加以初步的解釋以便共同討論，逐步达到正确的認識。当然，要完全解决这个問題，除对于古笈文献繼續加以研究以外，更有待于古代文物的繼續發掘与整理。

本刊上期曾發表《中国原始社会和奴隶制社会的教育》一文，有些具体材料，本文沒有再引証，請參考該文。

一、关于“虞庠”問題

虞舜时代还不可能产生学校，这在前面已經說过。学校的产生必須具备一定的条件，这在本刊上期（第73頁）有所論述，不需重复。但是我国古笈中既然存在着关于虞舜时代的学校——“庠”的傳說，同时在夏商周三代的学校傳說中也有“庠”一类，那么就有必要对“虞庠”作些說明，以便討論夏商周的学校制度时更容易了解。

認为虞舜时代就有了“庠”的傳說，有下列几种：

《王制》：“有虞氏养国老于上庠，养庶老于下庠。”

《明堂位》：“米廩，有虞氏之庠也。”

《玉海》卷111，《学校》：“周之小学为有虞氏之庠制”。

《三礼义宗》：“虞氏之学名庠”。

实施孝弟教育的学校，为儒家的教育思想提出历史的根据。孟子說："謹庠序之教，申之以孝悌之义"就是把庠序都看做实施孝弟教育的学校。实际上，虞氏的"庠"只是公家的家畜飼养所，由老人照管，同时也就是养老的地方，不过这些老人具有一定的經驗和知識，所以他們也負有一部分教育任务。可能由于社会發展的需要，这种机关的养老作用和教育作用，愈到后来愈增加，因此便附会成为一种学校。至于說虞时的"庠"还分为"上庠"和"下庠"，后来儒家竟把它們渲染成为大学和小学，那就更为謊誕了。

二、关于夏代学校的傳說

夏代已进到奴隶制社会，从理論上說，有可能产生了学校，但至今尚未發現充足的証据。

关于夏代的学校傳說，有下列几种：

《孟子》："夏曰校"。

《王制》："夏后氏养国老于东序，养庶老于西序"。

郑玄注《仪礼》："夏后氏之学在上庠"。

《明堂位》："序，夏后氏之序也。"

《說文》及《汉書、儒林傳序》："夏曰校"。

以上这些傳說，告訴我們夏代已有校、序、庠三种学校了。儒家解釋"东序"为大学，"西序"为小学；《孟子》上也說"学則三代共之"，似乎夏代又有大学了。这样的理想化，不能不說是出于儒家托古改制的思想。但是关于夏代的学校傳說，也不能因为目前沒有掘出地下的物証，便肯定为完全是无稽之談，其中还是有几分可靠性。例如关于商代的許多傳說，在沒有从地下發掘遺物出来以前，便認为都是傳說，及地下遺物出土，有許多傳統便得到証实，这些傳說便成为眞实的历史。最具体的例子，譬如說关于商代的帝王世系表，早在"卜辭"出土两千年以前便写在中国的历史古笈中，"卜辭"出土以后，經过整理研究，結果是眞相大白，証明古笈中关于商代的世系表大体不錯。从"卜辭"和"金文辭"的考釋中，証明了許多古籍中的历史傳說有的是几乎完全可靠，有的是部分可靠。这样一些宝貴的發現，使我产生一个观念，就是古笈中的学校傳說不能一概以儒家托古改制为借口而一笔抹杀。特别在夏代已进入奴隶制社会的历史阶段以后，关于学校的傳說，尤宜愼重对待。

夏代的学校既有"校"、"序"、"庠"等傳說，因为文献不足征，暫时存疑当然是合理的，既不能完全肯定，也不能完全否定。前面說过，夏代已开始进入奴隶制社会，于理，可能产生了学校。从商代文化的發展程度来看，可以推測夏代已有一定程度的文化。从龙山文化遺物中可以看出夏代的文化水平，农业手工业有一定程度的發达，天文历法知識已相当进步，还發現了十六塊带有鑽痕的卜骨，推想当时可能出現了掌管文化和宗教的專职官吏象"巫"这一类人物。現在虽然还沒有發掘出夏代的文字遺物，但从商代的甲骨文成熟的程度来看，似乎夏代应該有了較原始的文字。这些推測是有一定理由的。孔子說："殷因于夏礼，所損益，可知也；周因于殷礼，所損益，可知也"（《論語、为政》）。經过对出土遺物的研究，証明了"周因于殷礼"的相当眞实性，从而可以說"殷因于夏礼"也是有相当的眞实性的。所以从殷代的文化教育情况来推測夏代的文化教育情况，是有相当理由的。

这些傳說都認为"庠"是产生于虞代的。但《孟子》說："夏曰校，殷曰序，周曰庠"；《說文》与《汉書·儒林傳序》又說："夏曰校，殷曰庠，周曰序"。这两种傳說都認为"庠"是与有虞氏无关的，都承認学校是从夏代才开始的。后一点基本上是符合一般学校产生的規律的，那就是說学校在奴隶制社会的历史阶段才能产生。它們說夏朝已有学校，虽然沒有提出什么証据，但在理論上是可以成立的，这点我們将在下一段再来說明。但它們还沒有解决"庠"究竟产生在哪个朝代的問題。因为它們一則說"殷曰庠"，一則說"周曰庠"，究竟哪一說对呢？

据我看来，"庠"作为一种学校（广义的）是形成于殷代，而周代仍保有这种学校，故"殷曰庠"和"周曰庠"的两說都对。但是这种"庠"的萌芽，是在原始社会的末期——虞舜时代就已經产生了，不过它只是学校的前身，不能称为学校。所以关于有虞氏之"庠"的傳說也不是完全捏造的，只是把它夸張成为学校罢了。

奴隶制社会和原始社会虽然是两个截然不同的历史阶段，但是某些社会現象的形式还是有繼承性的。原始社会虽然还沒有学校，但已經具有某些教育形式，特别在它的末期，教育已經开始具有一定程度的独立性，即教育活动已經开始和生产实踐以及其它社会活动逐漸分离，带有教育作用的机构向着形成学校这个方向演进。只因为在原始社会阶段，产生学校的条件还沒有成熟，所以只能孕育着学校的胚胎，而畢竟不能出現正式的学校。

据苏联历史学家的研究，在全世界广大的地域中，在原始社会时期曾出現过"青年之家"这样的教育机关，青年就在这里面生活，受着成年男子特别是老人的教育，而种"青年之家"便演变为后来奴隶制社会的学校❶。这个材料很可以帮助我們說明"庠"的問題。

我認为"虞庠"就是象"青年之家"一类的非純粹的教育机关，它是学校的胚胎。所以古笈中关于"虞庠"的傳說，也是有点影子的。

要闡明这个論点时，必須先弄清楚什么叫做"庠"，其內容如何？

"庠"的历史渊源是很早的。据《說文》，"庠"是养老的地方。《王制》說："有虞氏养国老于上庠，养庶老于下庠"，这也是把庠当做养老的地方了。据我推測，"庠"最初在原始社会中只是老人看守畜养牛羊的地方，可能由这些老人兼管小孩，带有一些教育作用。从文字結构上說，"广"就是房舍的意思，所以"庠"的原意就是养羊的地方。"卜辭"中有"宰"字，作𠂤，即羊圈。又有羔字，假作庠义。这两个字可能后来演变为"庠"字。这說明"庠"的初义是羊圈，再变为"养"的意义。在原始社会中有敬老的習俗，"庠"到后来便成为养老的机关，但仍然是飼养家畜的地方，由这些老人看守并兼負一部分教育兒童和青年的責任。魯国的"庠"叫做"米廩"，这是經过了很長的發展过程，"庠"由家畜飼养場所变成了粮食倉庫，养老和教育的作用都增加了。孟子說"庠者养也"，这个解釋已經不是"庠"的原始意义了，而是發展到原始社会末期以至奴隶制社会时期"庠"的新含义了。后来儒家解釋說，虞帝上孝，从孝养之心出發，才"即学以歲祭"，这是从儒家以孝弟为本的思想出發，把事实顚倒过来，有意把"庠"看做一种

❶ M·Φ·沙巴耶娃：《論教育的起源与学校的产生問題》，《苏維埃教育学》，1954年1月号，北京师范大学教育系翻譯的参考資料。

原是用木作栏格养禺的地方，后来演变为角斗、校猎、考校和檢校等意义。据《齐書》《崔祖思傳》齐有"武校"的名称。綜而言之，"校"在最初只是用木做栏格作为角斗、比武之地，后变为考校、檢校的場所，最后才演变成为学校。由此可見，夏的"校"还不是一种眞正教学之地。这一点还可以从西周的"校"和春秋时期郑国的"乡校"的性質得到反証。西周邑里中的"校室"，主要作用是教化，而郑国的"乡校"則衆为乡人議論政治得失的公共活动場所。西周和春秋时期的"校"尚且还不是完全教学的处所，則夏代的"校"，就更不可能是眞正的完全教学之地，而只是作为比武、角力、檢校等活动的場所。除了庠、序、校以外，孟子說"学則三代共之"，那就是指大学了。根据常識，奴隶主阶級一开始便知道要培养他們的子弟成为統治者，孟子所說不无理由。但究竟是一种什么"学"，目前还不得而知。古書上說"明堂"自古有之，是否这种"学"就是"明堂"呢？据《周礼、考工記》："夏后世室，殷人重屋，周人明堂，"注："世室，宗庙也。""重屋，王宫正堂。""明堂，明正教之堂。"这种宗庙、重屋、明堂可能就是最早的大学萌芽，而孟子名之曰"学"。

三、关于商代学校的傳說

商代后期已形成一个奴隶制大国，疆域已越長江而南，其东南之敌也在帝乙时平定。盤庚迁殷以后的"卜辭"大量出土，其他文物很多，足証殷时的文化有相当高度的發展。郭沫若先生說："殷代文化为我国文化之渊源"❶，信然！就政治、經济、文化各方面的条件而言，商代已有学校，那是沒有疑問的了。根据"卜辭"，商代确实有了学校（参考本刊上期第73—74頁）；但是古籍中关于商代学校的一切傳說并沒有完全得到出土文物的証实，我們应該运用出土遺物的材料来解釋这些傳說。

关于商代学校的傳說有下列几种：

《孟子》："殷曰序"

《說文》及《汉書儒林傳序》："殷曰庠"。

《王制》："殷人养国老于右学，养庶老于左学。"

《明堂位》："瞽宗，殷学也。"

这样，殷代就有了"序"、"庠"、"学""瞽宗"四种傳說。

关于"序"　殷人多事征伐，殷王又好田猎❷，故亦注重射的訓練。有一片"卜辭"說："令𠂤𠂤三百射"。据考釋，𠂤是族氏，这是說王命姓𠂤的人在庠教三百射。可見殷人是注重射的訓練的。湯以武功得天下，所以注重軍事訓練，不仅重射，还重視"武舞"。《文王世子》說春夏学干戈羽籥，皆于东序，周朝的这种"序"一定是由殷代遞嬗發展起来的。至于"序"是否东西墻，有室还是无室，那是"序"的构造問題。"序"的开始大概只有东西墻，因为習射的地方必須宽敞，不能在一个屋子里进行。这种"序"的形式，后来可能有变化，到西周时也可能有室有堂了，所以有堂东、堂西之說❸。

"序"的作用，由注重習射漸漸發展到注重習礼，甚至習礼成了主要的作用。这从《乡飲酒义》和《乡射义》可以概見。射礼虽未必完全如这两篇所說那样完备严密，但

再从解放后对少数民族的調查材料来看，也可以帮助我們来解釋夏代的文化教育傳說。在解放前，凉山彝族还是一种奴隶制社会，有文字和經典，經典中包括祭祀、占卜、神話、律历、譜牒、倫理、詩文、历史、譯著等等。有一种巫师称做畢摩，他們掌握着文字和經典，主持宗教仪式。畢摩是通过师傅的傳授来培养。至于一般子女的教育任务，主要是由家庭承担，在日常家庭生活中进行，沒有正式的学校❶。如果和凉山彝族在解放前的情况相比，第一，夏朝可能有文字和經典，也可能有掌握文字和經典的"巫"（巫在氏族社会中就已經有了）；第二，夏朝也需要培养知識分子，但不能只靠师傅傳授，因为夏朝是一个奴隶制国家，有了設立学校的需要与可能，不能象解放前的凉山彝族那样只通过师傅的傳授便可以滿足培养知識分子的需要。根据这样的推測，夏朝已产生学校是有相当理由的了。

問題是：夏朝的"庠"、"序"、"校"等傳說究竟何者为是呢？还是三者都同时存在呢？它們的性質又怎样呢？

我傾向于認为这三种机构可能在夏朝都同时存在。古代希腊也是奴隶制社会，它就同时有几种学校，为什么夏朝不能有呢？"庠"是从原始公社末期傳遞下来的养老机关，教育的作用增加了。由于夏朝已經出現阶級，所以这种养老机关可能有所謂国老和庶老的差别。"序"是練習射箭的地方，《孟子》說"序者射也"，这种解釋是正确的。在氏族社会时期便已發明弓矢，夏朝在对外战爭中需要培养具有射箭能力的战士，所以"序"的存在是很可能的。这与古希腊的体操学校相似。《江陵項氏松滋县学記》說："夏后氏以射造士，……而命之曰序"，不无理由。在几种傳說中，比較一致地承認夏朝有"校"这样的学校。吕思勉認为"这是眞正教学之地"❷。《孟子》也說"校者教也"。如果这种解說是正确的話，那么这种"校"便是进行文字和文化知識教育的地方，与古希腊的文法学校相似。但这种可能性很少，理由詳下。

夏朝虽然可能已經存在"庠"、"序"、"校"三种教育場所，但只是学校的初形，不能認为是成熟了的眞正的学校形式。"庠"的性質比較清楚，它的主要作用是养老，教育作用还不大。"序"是習射的地方。据《說文》，"序"只有东西墻，沒有房屋，可見"序"在开始时只是有东西墻的一塊射場，并不是一种正式的学校。"序"的这种性質，到殷代仍未变，在下一节还要談到这一点。至于把"东序"解釋为大学，把"西序"解釋为小学，那就不可靠了。"校"也不能認为是眞正教学的学校。根据《孟子》，夏的"校"，殷的"序"和周的"庠"都是乡学，如果从历史的發展来說，不应該是夏朝已有教学的"校"，而往后的殷朝反而只有習射的"序"，周朝反而只有养老的"庠"，殷周反而都沒有教学的"校"，这似乎很不合历史的發展規律。要按历史發展的順序說，"庠"应該是最早产生的，因为养老的活动在氏族社会就已經有了；其次是"序"，因为培养战士是奴隶主阶級首要的任务；再其次才是"校"（如果把"校"看做眞正教学之地的話）。然而我又为什么說夏朝也可能有"校"呢？这是因为傳說中比較一致地承認夏有"校"，同时我并不把这样刚产生的"校"看做眞正教学之地，而是进行教化之地，类似一种社会教育的机关。据《說文》，"校"的原义为木囚。"校"

❶ 胡庆鈞：《再論凉山彝族的奴隶制社会》、《教学与研究》1957年第1—2期。
❷ 吕思勉：《燕石續札、古学制》，上海人民出版社1958年出版，第97—99頁。

❶ 郭沫若：《殷契粹編》，1937年版，《序》。
❷ 郭沫若：《卜辭通纂》，1933年版，第162頁。
❸ 参考《礼記、乡飲酒义》疏，关于序的有室无室的各說。

国学了。据《王制》，殷人有右学、左学；据《江陵項氏松滋县学記》，商人的“学”即是“瞽宗”。《明堂位》也說“瞽宗”是殷学。《文王世子》說周人学礼乐于“瞽宗”，而“瞽宗”便是殷学。到底殷代的“学”和“瞽宗”是二还是一呢？

据注疏家所說，大抵都認为殷尚右，所以把大学設在右边，即設在西郊。同时他們又認为周初仿照殷制，也是把大学設在西郊即右边。这种認为殷代尚右尚西的意見，从“卜辭”中得到証实。一片“卜辭”云：

“貞，即于又（右）宗，又（有）雨。”

郭沫若考釋說：“古人以西为右，右宗者盖謂宗祭于西方也”❶。这間接地証明了注疏家認为殷人尚右尚西从而把大学設在西郊的見解。

殷人既然尚右尚西，把大学設在西郊，那么殷人的大学就是瞽宗，不会还有什么另外的大学。所以大体可以下結論說，殷人的“右学”和“瞽宗”是一而不是二。周人設四代之学，以“瞽宗”代表殷学，設在西，而称为“西学”，是其明証。《孟子》說：“学則三代共之”，就是說夏商周三代都有大学，都可通称为“学”，但沒有指出三代大学的特殊称謂。《王制》說虞氏的大学名叫“上庠”，夏后氏的大学名叫“东序”，周人的大学名叫“东胶”，惟独称殷人的大学为“右学”。“学”乃各代大学的通称，殷人的大学也必有其特殊称謂，这个特称就是“瞽宗”。

《江陵項氏松滋县学記》謂商人以乐造士，故其学为“瞽宗”，这有些道理。周人在“东序”学舞，在“瞽宗”学礼乐，这說明殷人的“瞽宗”本来就是学習礼乐的地方。按“瞽”乃乐师的官名，“瞽宗”即乐人的宗庙。《文献通考》注云：“瞽宗，乐师矇之所宗也。古者有道德者使教焉，死則以为乐祖，于此祭之”❷。《詩、灵台》：“于論鼓鐘，于乐辟雍；鼉鼓逢逢，矇瞍奏公。”这是說矇瞍的乐官在辟雍主管音乐的工作。这个辟雍設在西郊，所以又名西雍，《詩、振鷺》：“振鷺于飞，于彼西雍”，可証。又据《詩、灵台》注，殷的辟雍与大学为一。可見殷之所謂右学即瞽宗，亦即辟雍，主要是学習礼乐之所。

殷的大学已經有了外国留学生。郭沫若的《殷契粹編》第1162片“卜辭”：“丁酉卜，其乎（呼）吕（以）多方小子小臣其效（教）（求）（戒）。”郭氏考釋云：“多方，多国也。‘吕多方小子小臣其效求’当为一辭。效即教字，見說文。求殆戒之省。据此，可知殷时邻国，多遣子弟游学于殷也”❸。郭氏且据此認为这是中国“留学制之濫觴”，确是的論！以前認为汉代匈奴遣子弟入学为我国留学制度的开始的說法，应予改正。

四、关于西周学校的傳說

西周是我国历史上典型的奴隶制国家，是我国历史上奴隶制社会發展的最高峰。它的一切礼制是繼承了殷代而加以損益的，同时因为出現了周公这样一个杰出的政治家，对于西周文化教育的發展有很大的影响。周公“制礼作乐”之說固不足信，但他的功績

❶ 郭沫若：《殷契粹編考釋》，1933年版，第6頁。
❷ 《文献通考》卷四十，《学校考，太学》。
❸ 郭沫若：《殷契粹編考釋》，1933年版，第149頁。

这种發展趋向，大体是正确的。“序”的作用既逐漸轉向学習礼乐，这就当然逐漸变成了一种学校形式，就可能有室有堂了。所謂“序”有“次序王事”（見《明堂位》注）之意，那是出自儒家的解釋，要把“序”納入儒家的教育体系，企圖在“次序先王之道而学之”（《三礼义宗》）的意义下，假借“序”进行孝弟的教育。《乡飲酒义》說：“乡飲酒之礼，……所以明尊長也，……所以明养老也。民知尊長养老而后乃能入孝弟，民入孝弟，出尊長养老而后成教，成教而后国可安也。君子之所謂孝者，非家至而日見之也，合諸乡射教之乡飲酒之礼，而孝弟之行立矣。孔子曰：吾观于乡，而知王道之易易也。”这說的虽然主要是西周的事情，但殷周的所以重視“序”的作用，这是一个重要的理由。《射义》也說：“故射者进退周旋必中礼，……此可以观德行矣”。“射礼”的意义不外“明君臣之义”和“明長幼之序”。孔子也說过：“君子无所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。”可見孔子也重視射的教育作用。“射”从技术訓練变为“射”的礼乐教育，在殷时已有这种迹象，殷的“序”比夏的“序”在任务和作用上都更發展了。

关于“庠”　“庠”是从虞夏繼承下来的，虽然还是养老机关，但“养老”的教育作用却大为增加。商代已是奴隶制社会的国家，原始公社的养老意义已逐漸失去，养老不是固定的了，而只是一年有几次定期在那里举行养老的典礼，請老人飲酒吃飯，講講話，教育教育后輩，并且向政府提提意見。同时，到了阶級社会，也不是所有的老人都能被养了。据《王制》疏云，人君养老有四种，一是养三老五更；二是子孙为国难而死，王养死者父母；三是养致仕之老；四是引戶校年，养庶人之老。“养老”的教育意义，是統治者借此向人民进行孝悌的教化工作。后来儒家所謂“上老老而民兴孝，上長長而民兴弟”，这种道理，在奴隶制社会已开始被奴隶主阶級認識到，所以很重視“养老”的活动。虞舜时代还是原始社会，“养老”是氏族公社应有的职責，夏代虽然已开始向奴隶制社会过渡，但原始公社制度仍占重要位置，“养老”的阶級性也还不明显，而到了商周时代，“养老”的目的就是为了奴隶主阶級的利益了。在奴隶制社会中的“养老”，出現了等級的差别，因而有所謂“国老”与“庶老”之分，从而“养老”的地方也有所区别。

“庠”“序”經过長期的演变，它們的分工逐漸不明显，“养老”也可以在“序”进行，習射也可以在“庠”进行。“庠”“序”到了后来，逐漸失去了它們的差别性。这种發展过程，到西周便完成了。西周所謂設四代之学，就是把历代發展下来的学校都保存着，但其性質內容都有所变化，“庠”“序”成为各級行政組織的乡学了。这种变化并不是到西周时突然發生的，而是在商代已經开始在逐漸起变化，所以才有前面所举一片“卜辭”在𠂤（庠）教射的例。到了西周，所謂“党有庠，州有序”，其功用沒有什么差别，都是尊賢、养老、習射之地，但是它們所屬的行政組織有了差别。关于西周的学校，后面再詳說，这里先提一下，为了是說明“庠”“序”这类学校在商代已开始發生变化，它們原始的分工逐漸在消息，它們的作用混合和統一起来。有許多矛盾的傳說都由这一点引起，而几千年来沒有注意到这一点，以致傳說紛紜。其实这些不同的傳說除了夾杂說者的一些主观解釋以外，都有其片面的根据。所以无論說“殷曰序”或者說“殷曰庠”，可能都是对的，或者各就其主要者而言，只是不全面罢了。

关于“学”和“瞽宗”　上面所說“庠”“序”之类是屬于乡学，这里要說的是巨大的。

在西周文化的高度發展下，学校教育有了很大的發展。西周的出土金文，記載了比“卜辭”更多的关于学校教育的材料，这是非常可貴的教育史料。同时，古籍中关于西周的学校有更多的傳說，而且爭論更多，殊不一致。这些傳說的丰富，一面足以說明西周学校教育更加發达，学制更加复杂；另一面又說明儒家对于西周的教育費了更多的心血去解釋，以适应儒家的教育思想，并为儒家教育思想寻求历史根据。所幸出土遺物更丰富，在解釋工作中也有了更有利的条件。

在《詩》、《書》、《春秋》、《周礼》特别在《礼記》等書中，关于西周的学校教育情况有許多記載和傳說。《詩》一般認为信史，《書》关于周代的史料也較可信。《春秋》虽不是西周的史書，但其中有些注疏涉及到西周的学校情况，关于春秋时期学校情况的記載虽不多，但也有助于說明西周的学校制度。《周礼》被認为是刘歆的伪作，这有些过分。郭沫若先生說：“《周礼》旧簡确有其物，特經刘歆窜改編配，故成为今本之形制，所言与銘文多不合而亦非全不合。故視《周礼》为周公之書者固幻妄，然如康有为輩視《周礼》为出于刘歆之手者，則又未免視刘歆为超人矣。要之，《周礼》非全无史料价值，唯当經严峻之批判”❶。我完全同意这种看法。这种观点也有助于我們对待一些傳說应抱的态度。《礼記》一般都認为是战国汉初时儒家的作品，但其中也不能說完全不能反映西周学校教育的一些情况。从这部書的許多注疏中，也可以寻出一些西周学校的消息来。我們对这部書的教育史料也是不能忽視的。

西周学校的傳說有下列几种：

《大戴礼記、保傅篇》：“及太子少長知妃色，則入于小学。……古者年八岁而出就外舍，……束髮（成童）而就大学……。”注：“《白虎通》曰‘八岁入小学，十五入太学’是也。此太子之礼。《尚書大傳》曰：‘公卿之太子、大夫元氏嫡子，年十三始入小学，……年二十入大学，……’此王子入学之期也。又曰：‘十五入小学，十八入大学’者，謂諸子姓既成者至十五入小学，其早成者十八入大学。”

《王制》：“司徒論选士之秀者而升之学。”注：“学，大学也”。又記云：“周人养国老于东胶，养庶老于虞庠。虞庠在国之西郊。”又云：“天子命之教然后为学，小学在公宫南之左，大学在郊。天子曰辟雍，諸侯曰泮宫。”

《学記》：“古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。”

《孟子》：“周曰庠”。

《文献通考，学校考》：“盖周之学，成均居其中，其左东序，其右瞽宗，此太学也。虞庠在国之西郊，小学也。”

《江陵項氏松滋县学記》：“周人……并建四学，虞庠在其北，夏序在其东，商校在西，当代之学居中南面，而三学环之，命之曰胶，又曰辟雍。……凡侯国皆立当代之学，而損其制，曰泮宫。凡乡皆立虞庠，凡州皆立夏序，凡党皆立商校，于是四代之学达于天下。”

《周礼、春官宗伯》：“大司乐掌成均之法，以治建国之学政，而合之子弟焉。凡有道有德者使教焉，死則以为乐祖，祭于瞽宗。”

《文王世子》：“凡学，世子及学士必时。春夏学干戈，秋冬学羽籥，皆于东序。小乐正学干，大胥贊之；籥师学戈，籥师丞贊之。春誦夏弦，大师詔之。瞽宗秋学礼，执礼者詔之。冬讀書，典書者詔之。礼在瞽宗，書在上庠。凡祭与养老乞言、合語之礼，小乐正詔之于东序。大乐正教舞干戚、語說、命乞言，皆大乐正授数。大司成論說在东序。”

《說文》及《汉書儒林傳序》：“周曰序”

《明堂位》：“頖宫，周学也。”

《詩、思齐》：“雍雍在宫，肅肅在庙。”注：“宫，辟雍宫也。”

《詩、灵台》：“于論鼓鐘，于乐辟雍。

《詩、振鷺》：“振鷺于飞，于彼西雍。

《詩、泮水》：“思乐泮水，薄采其芹。……既作泮宫，淮夷攸服。……在泮献囚。……在泮献功。”

《公羊》宣公十有五年注：“在田曰庐，在邑曰里，一里八十戶，八家共一巷，中里为校室。选其耆老有高德者名曰父老，其有辯护伉健者为里正。……吏民春夏出田，秋冬入保城郭。田作之时，春父老及里正，旦开門坐塾上。……十月事訖，父老教于校室。八岁者学小学，十五者学大学。其有秀者移于乡学，……移于庠，……移于国学，……”

根据上述各种材料，西周的学校似乎已經有了一个比較清楚的体系，大体說来，可分为国学和乡学，而国学又分为小学和大学；乡学又分为“庠”、“序”、“校”、“塾”等。兹分别試釋于后。

关于小学　在上述几种傳說中，比較多的材料說明西周已有小学和大学的两級，并且是由小学升入大学的。这种傳說大体可以肯定，只是在某些細节問題上，如入学年齡等問題，各說不一致。关于小学的存在，金文的材料已得到証实，无庸怀疑。

康王时的“大盂鼎”有銘文云：

“隹九月，王才（在）宗周，命盂。王若曰：‘盂，……女（汝）妹（昧）辰又大服（服）。余（余）隹即朕小学……’。”

“昧辰”是童蒙知識未开的时候，盂的父亲早已去世，他在幼年便繼承了显要的职位，康王命令他入貴胄小学，有所深造❶。

宣王时的“师𡭴毁”有銘文云：

“师龢父段（殷），𡭴叔市（素韍）巩（悉）告于王。隹十又一季九月初吉丁亥，王才（在）周，各（格）于大室，即立（位），宰琱生內（入）右师𡭴。王乎（呼）尹氏册命师𡭴。王若曰：‘师𡭴才（在）昔先王小学，女（汝）敏可叟（使），既令女（汝）𠂤乃且（祖）考嗣小輔。今今……命女（汝）嗣乃祖旧官小輔及鼓鐘，……’”❷

这篇銘文在教育史料上有重要价值，不但証明了王家設有貴胄小学，并且証明了經籍中关于少傅和乐官的記录的眞实性。据吴大澂云：“小輔当讀为少傅，”鼓鐘，郭沫若認

❶ 同前頁注〇，第6卷，第34頁。
❷ 同前頁注❶，第7卷，第149頁。

❶ 郭沫若：《两周金文辭大系圖录考釋》，科学出版社1958年出版，第7卷，第118頁。

学有“东胶”（或“东序”）、“辟雍”（諸侯曰“泮宮”）、“成均”、“瞽宗”、“上庠”和“太学”等名。我們根据金文的可靠資料，証明有辟雍、学宮、大池，射庐；《詩經》的材料証明有辟雍和泮宮。《詩經》的材料在前面已列出，不贅；現在把金文的材料抄在下面：

康王时的“麥尊”銘文說：

“王令（命）辟（君）井侯出社侯于井……迨（会）王客莽京（丰京）酓（配）祀，𠂤（于）若翌日，才（在）豐豐（辟雍）……❶”。

这說明周人是有辟雍的。在“卜辭”中已有辟和雍二字，但沒有發現二字連在一起的，而其写法則与金文同。从写法上看，雍字作𡍮，因古辟雍有环流，故从水；中有环土，故从口；又有圓圍，故从隹。我在前面講殷人的学校时，曾說殷时可能已有与大学合在一起的辟雍。周的辟雍可能是从殷人繼承下来的，因为它也設在西郊（見《詩經》的《振鷺》），与殷人正同。周人又称豐雍为“大池”，也有称为“澤宮”的，这种“大池”或“澤宮”設在城郊是較为合适的。《王制》所說“大学在郊，天子曰辟雍，諸侯曰澤宮”，由此得以証实。

穆王时的“靜𣪘”銘文云：

“隹六月初吉，王才（在）莽京。丁卯，王令（命）靜嗣（司）射学宮。小子眾（及）𠬜（服）眾小臣眾尸僕学旅（射）。𠂤（于）八月初吉庚寅，王𠂤（与）吳𠂤（亲）、呂剛（犅）……射于大池。靜学（敎）无畀（斁）……”❷

郭氏釋：“无斁犹无厭也”。依楊树达，解为“学宮小子众服、众小臣、众尸仆学射”（《积微居金文說》）。依此，則“学宮小子等”即学宮的学生，即《周礼》所謂国子与貴游子弟。这个銘文明白地告訴我們，周王在“学宮”亦即“大池”命靜（宣王的名字）教辟臣習射，也就是証明周人有專門習射的大学。这种習射的学宮又称为“射庐”，恭王时的“师遽父鼎”銘文說：

“隹十又二月初吉丙午，王才（在）周新宮，才（在）射庐……”❸

在習射的学宮内，不只是習射，还要奏乐起舞，这和經典上的傳說是相符的。由下面的銘文和考釋足以証明。懿王时的“匡卣”銘文說：

“隹三月初吉甲午，𢦏王才（在）射盧（庐），乍（作）象舞。匡甫（撫）象鑰二。王曰休……”

郭氏考釋說：𢦏王即恭王之子懿王。象舞即《礼記、內則》所說“成童舞象学射御”。鑰即乐，周公曾作“三象乐”原有三章，这里只撫二章。郭氏說：“在射庐作‘象舞’与《內則》言相应，而作‘象舞’須撫‘象乐’，則为古礼所闕佚者矣”❹。这些材料也說明了《礼記》的部分材料还是可靠的。

由以上所說，足証西周确有辟雍这种学宮，主要作用是習射，在習射时配以乐舞，庄子所說“文王有辟雍之乐”大概不差。据古笈記載，辟雍和澤宮也是天子和諸侯“射

❶ 郭沫若《两周金文辭大系圖录考釋》科学出版社1958年版，第6卷，第40頁。
❷ 同前頁注❷，第56頁。
❸ 同前頁注❷，第70頁。
❹ 同前頁注❷，第7卷，第82—83頁。

为“即《周礼》春官之乐师成大小胥。”

这两篇金文不仅証明西周确有小学，并且証明这种小学是宮廷的貴胄学校。据上述《大戴礼記、保傅篇》的注所說，这种貴胄小学的学生，主要是王太子、公卿的太子、大夫元氏的嫡子。上两篇金文所載，两个进入这种貴胄小学的盂和菱都是周朝廷的公卿子弟。《王制》說：“小学設在公宮南之左”，这样把小学設在王宮的附近，当然是为了貴胄子弟上学的便利。并且从这些傳說看来，天子的貴胄小学只有一个，只有設在王宮以南的左边的那一个。

据《周礼》，周人的宮廷又有所謂“虎門学”或“門闈学”者，有的說这就是“八岁而出就外舍”的外舍，也即是小学。但这个小学是否即是設在公宮南之左的那个小学呢，还是另外一个呢？两种說法都有过。我認为“虎門学”或“門闈学”是师氏保氏的住所，并非一个小学。师氏保氏跟随王子出入前后教导，沒有設立一所小学。师氏居虎門之左，使其屬守中門之外，保氏使其屬守王闈（宮中之巷門），以便管教王子。称为“虎門学”或“門闈学”都不恰当。

各諸侯似乎有自己的貴胄小学。《公羊》宣公十五年注云：“諸侯岁貢小学之秀者于天子，学于大学。”

西周的国学中，除設在公宮南之左的那所貴胄小学而外，似乎还有一所小学，設在西郊。据《王制》，周人設有“虞庠”，在国之西郊。《文献通考、学校考》注云：“周立小学于西郊”。这說明西郊的“虞庠”即是小学。毛奇龄不贊成这种意見，認为“虞庠”是大学，这才符合《王制》所說的“大学在郊”❶。但他这种論断又不合《王制》“养庶老于虞庠”之义，因为养庶老是不会在大学里的，在小学养庶老是較符合古代政教的观点的。况且《王制》所說的“大学在郊”的大学，指的是以辟雍或泮宮为中心的整个大学体，包括虞夏商周或东南西北四学，并非專指虞庠。而且这个大学体中的庠称为“上庠”，是讀書的地方，不是养老的地方。养国老是在这个大学体中的“东胶”。故我以为設在西郊的“虞庠”是小学，这样較为合适。并且各种傳說，还沒有限于一种小学的材料。这种小学可能不是貴胄的，而是中小奴隶主阶級子弟进的小学。《公羊》宣公十五年的注解說：“父老教于校室，八岁者学小学，十五者学大学。其有秀者移于乡学，乡学之秀者移于庠，庠之秀者移于国学，学于小学。”从全文的語气看来，在里中的“校室”学習优秀的可由“乡学”升到“庠”，再升到国学，而这个国学不是宮廷的貴胄小学，而是設在西郊的“虞庠”。这样經过几次挑选才升到国学的小学中去的学生，当然年岁就不小了，所以有的傳說謂十五岁才入小学。”《大戴礼記、保傅篇》的注解說：“又曰十五年入小学，十八入大学者，謂諸子姓既成者，至十五入小学，其早成者十八入大学。”这种解釋頗为合理。古来的小学生并不严格限于兒童，入学年龄从八岁到十五岁都可以。或說，这与貴族的等級有关，高級貴族子弟入学較早，中低級貴族入学較迟，所以才产生关于入学年龄的各种不同的傳說。

我認为上面对于西周小学的解釋，比較能够解决各种傳說的矛盾，并且比較接近当时的实际情况。

关于大学　关于西周的大学，傳說更为紛紜。根据上述材料，我們發現西周的大

❶ 毛奇龄：《学校問》，商务印書館业書集成本，第3—5頁。

以擇士”的地方。但有人怀疑过，如东萊呂氏認为这种辟雍只是人君与群臣和士大夫游宴同乐的台池苑囿，不能視为学校。这种見解也有一定的理由。严格地說，辟雍似乎还不够称为眞正教学的大学，因为它不教授文字知識；但把大学的概念放寬一些，習射、習乐、習舞怎么能否認它的教育意义呢？况且銘文上已明白称为“学宮”哩。古者政教不分，殷周时代的学校还是政教兼施。学校从产生到成熟，有一个發展过程，从严格的意义說，中国的眞正教学的太学是到汉武帝时才建立起来的。

除辟雍以外，西周还有其他的大学。《王制》所說“大学在郊，天子曰辟雍，諸侯曰泮宮”，并不排斥其他大学存在的可能性。《王制》所說养国老的“东胶”，《文王世子》所說学干戈羽籥的“东序”，学礼的“瞽宗”和讀書的“上庠”，都是大学。按“东胶”即“东序”，异名而同事。《大戴礼紀、保傅篇》說：“帝入东学，上亲而貴仁……；帝入南学，上齒而貴信……；帝入西学，上賢而貴德……；帝入北学；上貴而尊爵……；帝入太学，承师問道”。这里所說的东、南、西、北学，似乎給我們繪出了西周的大学組成圖案。东学便是东序，为習舞、养老、乞言、論政之地；西学即瞽宗，为学習礼乐、祭祀先聖先賢之地；北学即上庠，即讀書之地。至于南学，有的說是成均。太学有的說是中央之学，可能就是辟雍或明堂。这样把中央与周圍四学合在一起，实际已有五学了。有的傳說認为这些学校都“并建于一邱之上”〔参考《文献通考、学校考》〕。按《明堂位》，魯国亦得立四代之学，即虞氏的庠、夏后氏的序、殷的瞽宗与当代的周学——頖宮。从行文上看来，这里所說也是把四代之学建立在一起的，并且把这些学校放在“明堂位”来講，这又把四学与明堂結合在一起了。明堂的問題是自古以来爭論不休的問題，我認为四学与明堂合建一处的論断似更合理。东西南北学以明堂为中心合在一起，成为一个大学，并不是有好几个独立的大学。

古笈傳說中还有“成均”的名称。董仲舒說：“成均，五帝之学。”《周礼、春官宗伯》說：“大司乐掌成均之法”。注云：“但五帝名成均，当代則各有别称。”予意，这种叫各代的大学为“成均”的說法，一定出自后来儒家的解釋，辟雍或泮宮的构造形式，周圍的环水有使观众都能平均观看的意思。又成均归大司乐所管轄，有乐师“調音成事”之意，与瞽宗也有密切关系。故“成均”可能从辟雍的形式和瞽宗的教育意义而得名，从而成为大学的通称，决非一个独立的大学的特殊称謂。

西周的大学在郊或在国中，是有爭論的。蔡邕、盧植、穎子容、惠栋、刘师培等人都主張“明堂为大敎之宮”，以为明堂、辟雍、太庙、太学，灵台都在一起，以明堂統古代的大学。王国維亦傾向此說。《大戴記、明堂》亦云：“明堂者古有之也。……外水曰辟雍。……其宮方三百步，在近郊。”这又說明明堂即是辟雍。这种以明堂、辟雍、大学（包括东序、瞽宗、上庠等）合在一处之說，贊成的人較多，理由也較为充足。要是这一說对的話，那么这个以辟雍或明堂为中心的大学，无疑是在西郊了。因为辟雍是不会設在城內的。这也就符合《王制》“大学在郊”的傳說。《王制》說了“大学在郊”之后，直接就說出辟雍来，沒有提及别的大学，这可能是就大学的主体而言，因辟雍是构成这个大学体的中心。这种論断，較能解决各說的矛盾，各种不同的傳說比較能够統一起来了。我比較傾向这一說。

但是另外一种是郑康成的說法，認为大学在国中，也有理由。假如明堂是天子朝見諸侯和实施一切政教的地方，那么設在郊外是很不便利的。如照此說，則以明堂为中心

的大学也有可能設在城內（郑氏謂太庙、明堂异处），而辟雍則仍在西郊。至于袁准所謂明堂、宗庙、大学“各有所为”的說法，認为“合以为一体”之說是不合人情的，是“人鬼慢黷，死生交錯，囚俘截耳，疮痍流血，以干鬼神，非其理也。”这在理想上是有理由的，但他忽略了古代政教不分，以及宮室的建筑还不能發达到这样的地步。

关于乡学　据《学記》，西周的乡学是：“家有塾、党有庠、术（遂）有序”。《周礼》又說“乡有庠，州有序，党有校，閭有塾。”《孟子》止說一个“周曰庠”，可能是就其主要者而言的了。

西周时的塾，不能認为是学校。可参看本刊上期第75頁，其理由这里恕不贅及。这里只补充一点材料，据《尔雅、釋宮》說：“宮中之門謂之閨，……門側之堂謂之塾”，注云：塾“夾門堂也。”可見“塾”只不过是“門側之堂”，其作用是臣朝君时在此先群熟所应对之事。后来大戶人家的房子也有門堂，可能是备来訪者等候主人的地方或用作傳达室。如果說“塾”是一种学校，那么宮中的“塾”也是学校了，这是說不通的，可見此說之誤甚为明显。“塾”的初义只是門側之堂，后来有錢的人家便利用它来作私塾，所以这种私塾又有称为門館的。这种家塾可能始于战国或汉时，周时不可能有那样普遍的乡学。

按《周礼、大司徒》：

“五家为比，五比为閭，四閭为族，五族为党，五党为州，五州为乡。”

又按《周礼、遂人》：

“五家为邻，五邻为里，四里为酇，五酇为鄙，五鄙为县，五县为遂。”

前者是指国的近郊而言，后者是指乡以外的远郊而言。乡的学校主要是“庠”，遂的学校主要是“序”。《学記》所說的“党有庠”，“周礼”所說的“乡有庠”，皆就近郊的乡組織而言，乡和党的学校都称做庠。所以《王制》說，乡里面如果有不帅教者就要报告司徒，然后在乡庠習礼来感化他們。《乡飲酒义》也說“主人迎宾于庠門之外”。屢教不悛的人，經过几次教育还不改变者才“移之遂”，才到遂学（序）中再去感化。如果还不变，最后才“屏之远方，終身不齒。”这里說明乡以庠为主，遂以序为主。

但是，实际言之，庠序也沒有本質的差别，只是地位上略有差别，其所以有庠有序者，主要用意在于表示周代兼采虞夏商三代之学而已。因此，除庠序以外，又有所謂“党有校”或“中里为校室”之說。这样就包括了虞庠、夏校和商序了。据《乡飲酒义》疏云：“有室謂之庠，无室謂之序”，这似乎只在有室无室之别了。但前面已說过，庠序的差别逐漸消息，有些注疏認为“序”后来也有室了。至如《孟子》所說“庠者养也，校者教也，序者射也”，看来这种說法到了西周也并不尽然。《王制》明白地說：“耆老皆朝于庠，元日習射上功，習乡上齒”。这明明是說，在乡庠中也可以習射了。《乡飲酒义》疏又說春秋在序举行射礼时，也“屬民飲酒于序”，这又說明乡飲酒之礼也不限行之于庠了。

留下一个問題，“校”是否眞正教学之地？因为《孟子》一書說过“校者教也”。我認为这个“教”也只是“教化”之“教”，而非“教学”之“教”。这种里中的“校”并非眞正教学之地，但比“塾”更富有教育作用。“塾”只是在田作之时，由父老里正旦夕坐在“塾”（門側之堂）里，民众出入时受到一些檢查和教誡；而里中的“校”則类似冬学，只在农閑时举办。不过它的教育內容还是教化，并不是教学。否則为什么优

了。

有"序"在奴隶制社会开始时便已产生。夏朝的"序"只是習射的地方，到了殷代兼習"武舞"，到了西周便与"庠"同为乡学的一种，"庠""序"失去了严格的分工，大学中的"东序"成了專門学習干戈羽籥的处所。

和"序"有連帶关系的是"校"。奴隶主阶級除了習射以外，还要練習角力、比武，要有檢閱的場所，这就产生了"校"。这种"校"也可能是从夏朝产生的。

"学"或"校"的名称常互为应用，如乡学又可称为乡校。在乡学系統中有所謂"校"，不占显著地位，一般是以"庠序"为代表。"学"有时用为一般大学的通称，如孟子說的"学則三代共之"；有时更用为代表一切学校的通称，如大学、小学或国学、乡学。

在大学系統中，应从殷的"瞽宗"开始，也即所謂"右学"，或"西学"，其地在西郊，与辟雍在一起。大学和辟雍結而为一，至西周仍旧，但更扩大，成为較整齐的一个四合体，以辟雍或明堂为中心，四周有四学，各有專业。辟雍、射宫、学宫（事同而名异）等已在金文得到証实，則其它傳說当非全屬子虛。

从学校的起源說，一由于原始氏族社会敬老养老的傳統習俗，这便是"庠"（养老）的起源；二由于战爭的需要，这便是"序""校"和"射宫"（習射比武）的起源；三由于祭祀的需要，这便是"瞽宗"（習礼乐）的起源；四由于政治的需要，这便是明堂、辟雍或射宫（明政教）的起源；五由于文化知識的需要，这便是"小学"（学書計）和"上庠"（書在上庠）的起源。这說明在学校的發生与發展过程中，脑力劳动和体力劳动逐漸分离，教育和生产脫离，敬老、軍事、宗教、政治、文化知識皆服从奴隶主阶級的需要。学校的产生和阶級的出現有着明显的关系。只有在奴隶主阶級用强力强制奴隶生产的条件下，奴隶主阶級才有可能脫离体力劳动而專門从事教育和学習活动。

以上乃就其大者言之，似乎已有一个合理的綫索可寻，其它有关的問題，还有待于繼續研究。

我这些初步的解釋，只是一种尝試，可能有不少是錯誤的，希望同志們指正。

（原載《北京師範大學學報》1961年第4期）

秀的学生經过几次升迁，到了国学还是"学于小学"呢？如果乡学中有小学一类的眞正教学的学校，那么升到国学时照理便应当进大学，而不应当进小学了。况且那时也不可能有那么多退休的大夫来担任这种教师哩。还有一層，那时还是"学在官府"，学术都垄断在官府，乡村得不到教学設备，不可能在乡村进行普遍的教学。这种理由是很浅显易明的。这种乡学的作用，不管它們的名义有什么不同，总不外孟子說的"謹庠序之教，申之以孝悌之义"。"庠序"实际上已成为一个整个的概念了。《左傳》襄公三十一年所記鄭子产不毀乡校的故事，給我們一点新的啓發。鄭国的乡学称为"乡校"，疏云："校为学的别名"，可見"校"仍与其它乡"学"沒有什么特殊差别，也还沒有成为眞正教学之地。但有一点值得我們注意，即"鄭人游于乡校，以論执政。"这里表明乡校有一种"議政"的作用，子产不毀乡校的目的也是为了保存这一点好的傳統。孔子称子产为仁，恐怕也在这一点。我推想这可能是从原始公社时期留傳下来的一点民主風習，在西周的乡校中也还起着一些民主作用，即所謂养老乞言、語說之类。这一点为民主的儒家所坚持，視为一种学校的理想，并为之力求实現。黃梨洲氏在他著名的《明夷待訪录》中，就表明了这种思想。他要求"公其非是于学校"，就是要把学校变为議政的地方。

这些乡学都是奴隶主阶級教养子弟的处所，但对人民也实施教化。按《周礼、地官司徒》注："庶民无射礼，……当射之时，民必观焉。"当举行乡飲酒或乡射的礼节时，人民都来观看，他們也从而受到教化了。

結束語

总括以上所說，可以得出这样几点結論：第一，我国在原始公社末期已产生学校的萌芽，即所謂"虞庠"。这种"庠"是一种老人照管家畜的地方，带有一些教育的作用。这是后来"养老"的由来。第二，夏朝开始过渡到奴隶制社会，除繼承养老的"虞庠"以外，又可能添加了"序"和"校"，但这个"序"只是限于習射，这个"校"是奴隶主阶級进行比武、檢校和教化而非眞正教学之地。此外，夏朝如果有孟子所謂的"学"，即可能是"古已有之"的明堂（在夏朝称为世室）。这些都是有一些理由的推測，沒有地下遺物的确实証据。第三、商代学校的存在，得到"卜辭"的証明，已无問題。綜合各种傳說，除繼承前代的"庠"、"序"加以發展以外，添加了瞽宗（右学），也或許已有辟雍的胚胎。至于甲骨文字的習刻，可能是采取师徒傳授的办法。由"卜辭"証明殷代已开留学制度的濫觴，加以"卜辭"的丰富，都足以証明殷代学校教育已相当發达，使上述的解釋得到有力的支持。第四，西周的金文关于小学和学宫的可靠資料更多，然古笈关于西周学校的傳說也更繁杂，予以綜合統一殊非易事。初步認为国学中有宫廷的貴胄小学和西郊的小学（此說还須进一步研究），还有在西郊与辟雍結合在一起的东胶（东序）、瞽宗（西序）、上庠，可能还有成均（成均的論据較弱）。乡学則有庠、序、校，皆为奴隶主阶級受教养并对人民进行教化之处，并非眞正教学之地。

按学校种类的發生發展来說："庠"是最早的，因为它最初只是老人照管牲畜的地方，后来逐漸变为养老和教育的机关。因为它产生于虞舜时代（代表氏族公社的末期），故"虞庠"成为一种特殊称謂。到西周，"庠"在乡学中还有养老的意义，但国学中的"上庠"則成为讀書的地方了。"养老"的習俗被保留下来，但不限在"庠"里面进行

飾，文句粗劣[1]。

2. 它已具有素朴的詩歌形式[2]，有相当的写作技术，有韵脚、有节奏，是劳动音律的和諧[3]。

3. 它不是文学作品；因为它不是以形象反映生活，不是对生活感受的描写，不是为了表現人的生活感情。它是語言的簡化，不是語言的潤色和加工[4]。

这些看法，有其正确可取的部分，有一些則是值得商榷的，而个别的論点則显然是錯誤的。

（二）甲骨刻辭中文学与非文学部分的区分

我国古代早期的各种文字記載（包括典籍和銘刻），大多是"包罗万象"，很难把它們严格地說成是哪一类性質的作品。就先秦諸子的各項主要著作来看，既是有关哲学、邏輯学、教育学的著作，也是有关历史的記載，同时也是优美的文学作品，甚至有的还包括有自然科学的內容。当然，也有一些文字記載是可以严格將它归类的。例如：《詛楚文》、《石鼓文》、《詩經》、《楚辭》等，尽管历史学家把它們作为史料来加以对待，但它們本身只能是属于文学作品的范疇。又如：《春秋》、《竹書紀年》等，只能是历史著作，而《尔雅》則只能是辭典性質的書籍。这一些都不能把它們归于任何其它的类别。

至于有一部分典籍，象《史記》，本是一部历史著作；象《水經注》，本是一部有关地理的著作，但是由于它們的作者在文字的表达上經过了精心的加工，从而使其中的一些部分达到了艺术品的程度，成为具有高度文学价值的作品。还有一些典籍，例如《春秋左氏傳》，則有的部分純粹是历史事件的如实記載；有的部分純粹是对《春秋經》的注释；而更多的篇幅則是充滿了作者的想象和虛構，有着鮮明的形象性和高度的艺术性，是不折不扣的文学作品。

甲骨刻辭也存在着相类似的情况。就我們現在所討論的問題来說，它可以分为文学与非文学两大部分。我們不能籠統地断言甲骨刻辭是文学作品或不是文学作品。不明确这一点，則有关这一問題的討論，將糾纏不清。无法得到彻底的解决。

这里首先就不可避免地牽涉到"正名"的問題。

有关"甲骨刻辭"的名称，眞可以說是形形色色，难以备述。大体上可以分为以下这几类：

① 刘大杰：《中国文学发展史》
② 文学研究所：《中国文学史》
③ 譚丕模：《中国文学史綱》
④ 楊公驥：《中国文学》

論甲骨刻辭文学

姚孝遂

（一）概　　說

自十九世紀末叶甲骨刻辭出土于河南安阳的殷虛以来，最初如孙詒讓、罗振玉諸氏，只是把它当作古文奇字看待，从文字学的角度，与两周銘刻和秦汉篆文等加以比較，进行研究，作一些文字的考釋工作。自王国維以后，始根据这些資料以探討商代的社会历史，甲骨刻辭于是便进一步成为考征商史的重要史料。接着，由于考古学家和古文字学家的共同努力，甲骨刻辭得以大量出土，材料不断地得到丰富，文字逐漸能够辨認，語句得以通讀，人們对甲骨刻辭也就有了进一步的認識。郑振鐸、唐蘭、刘大杰諸先生复將甲骨刻辭列入文学的范疇加以研究，至此，甲骨刻辭就同时成为文字学家、历史学家和文学史家們的研究对象。

然而使人感到遺憾的是：自从1931年郑振鐸先生在其《中国文学史》中开始把甲骨刻辭列入文学的范疇加以論述，三十余年来，并沒有引起人們足够的重視。虽然在此以后所出版的各种文学史著作中，也有不少的曾經提到了甲骨刻辭，但仅仅只是"聊备一格"，而未能眞正触及到甲骨刻辭的具体內容。即令有的时候引証几条刻辭，也只是間接地加以引述。何况这些間接的引述，絕大部分还是根据較为早期的說解，諸如文字的考釋、語句的通讀，其中有很多是錯誤的。同时，大部分的甲骨刻辭資料，目前还沒有經过系統的考釋，如果不懂得甲骨文字，則根本无法加以利用。因此，甲骨刻辭虽然早就已經列入了文学的范疇，可是長时期以来，并沒有能够系統地、全面地、从文学的角度認眞地加以探討。从而，一些有关的見解和結論，未免是"隔靴搔痒"，至于揣测臆断之談，那也是势所难免的了。

就現有的已經出版的有关文学史的著作来看，各家对甲骨刻辭之所以属于文学的范疇，在認識上存在着很大的分歧。甚至还有的根本否認它之属于文学的范疇。大体上有如下这几种看法：

1. 認为它是最朴素的散文形式，略具文学的雛形[1]。記載簡略，談不上辭藻的修

① 容庚、瞿安泰：《中国文学史》

下雨，明天刮不刮风；或卜問今天祭祀哪一些先公先王，明天又祭祀哪一些先祖先妣；或卜問祭祀的时候是杀牛羊呢？还是杀人？是砍头呢？还是破腹开膛？所有这一些，如何能够把它勉强地說成是文学作品呢？

在“記事刻辭”中，有一些只是簡略地記載着獵获了多少只鹿，多少只狐狸；某人送来了多少龟甲；某地送来了多少牛馬；某次抓到了多少俘虜。象类似这样的記載，也很难把它說成就是文学作品。

可是，在許多文学史的著作中，正是引証这些实际上并非文学作品的甲骨刻辭来論述商代文学的。我們不禁怀疑：这是否意味着凡是远古的文字記載，都可以被看作是“文学的萌芽”或“文学的雛形”？那么，文学記載与文学作品豈不是混淆莫分？

但是，在另一方面，我們也不能仅仅根据甲骨刻辭中的非文学部分就否定了它的另一部分，也就是它的文学部分。这正如同不能仅仅只見到《左傳》中“卫献公入于夷仪”（襄公二十五年），“夏四月，單武公、刘桓公敗尹氏于穷谷”（定公七年）等單純历史事件的記載，就否定了《左傳》中其它的、大量的文学作品的存在；不能仅仅只見到《史記》中的《三代世表》、《历書》、《天官書》等，就否定了有一部分《世家》、《列傳》甚至于《本紀》之可以被看作是文学作品，其道理是完全一样的。

我們認为，在甲骨刻辭中，不仅存在着丰富的、与文学有关的資料，同时也存在着具有一定艺术形式的文学作品，只是未曾被大家所覚察而已。

下面我們不妨举一些具体的例子来加以說明。

（三）甲骨刻辭文学作品举例

前文已經談到，在甲骨刻辭中，既有与文学有关的資料，也有其本身就可以被看作是文学作品的。現在就讓我們先来举几个文学作品的例子：

（1）甲申（卜，殼貞：妇）好冥，妨？王固曰：“其惟丁冥，妨，其惟庚弘吉。”三旬又一日，甲寅，冥，允不妨——惟女！

这是“武丁”时期的刻辭，見于《小屯乙編》第7731片。括弧中的缺文是根据同片“对貞”的辭句补上的。

“妇好”是商代一名能征慣战的女將，經常率領师旅出征。有人說她是商王“武丁”的妃子；有人說她是“武丁”的儿媳妇；也有人說她是与商同姓（子姓）的氏族首領。至于她究竟与商王是一种什么关系，目前尚难以断定。但她是当时一个很重要的人物，与“武丁”的关系非常密切，則是可以肯定的①。

（1）卜辭　貞卜文字

（2）龟甲兽骨文字　甲骨文　甲文

（3）契文

（4）殷虛文字　殷虛書契　殷契

所有这些名称，都有其一定的片面性和局限性，沒有概括其所包含的全部內容。

第(1)类，就其“成辭”来說，謂之“卜辭”；就其“單字”来說，謂之“貞卜文字”。主要还是根据其作用乃是进行占卜而言。但是，“卜辭”或“貞卜文字”这类名称，只能包含甲骨刻辭中“卜事刻辭”这一个部分。而此外尚有“記事刻辭”、“表譜刻辭”等，严格地說起来，均不应属于“卜辭”的范圍。

第(2)类，这是根据其用以記載文字的材料来命名的。虽然絕大多数都是龟甲牛骨，但也有少数的人头骨和鹿骨，以及玉、石、陶等。

第(3)类，是指記載文字的方法而言。但除了契刻以外，也有个别的是用笔書写的。

第(4)类，主要是就其出土之地点而言。但除了河南安阳之“殷虛”而外，其它地方也間有出土的。

現在大家多应用“卜辭文学”这一名称，这是不够恰当的。虽然在习慣上，凡泛称“卜辭”，除了包括“卜事刻辭”这一內容之外，也包括“記事刻辭”和“表譜刻辭”，但是，由于有关文学的部分，大多数是存在于“記事刻辭”之中，只有少数是在“卜事刻辭”里面，至于“表譜刻辭”，則与文学絲毫无关。广义的“卜辭”，是在其出土初期，人們对它缺乏全面的、深入的認識，沒有进行科学的、系統的分析，錯誤地認为它們都是“卜事刻辭”，因而才以“卜辭”这一名称概括其全部內容。到了現在，我們就不应該再沿用这一籠統的名称了。

我們主張用“甲骨刻辭文学”这一名称。其理由是：它既包括了“卜事刻辭”，也包括了“記事刻辭”。至于人头骨刻辭以及玉、石、陶等文字記載，因其不具有文学的內容（用笔書写的部分也是如此），可以置之不論。

我們必須清楚地認識到，在甲骨刻辭中，既有不同的形式，也有不同的內容；有一些属于文学的范疇，有一些則不属于文学的范疇；有一些可以看作是文学作品，有一些則仅仅是与文学有关的資料。我們必須对具体的問題作具体的分析，不能一概而論。

在甲骨刻辭中，有“干支表”，是“甲子”、“乙丑”、“丙寅”、“丁卯”……这六十个干支按順序的排列。有的完整，有的不完整，是“卜人”进行占卜时的一种“參考資料”。其中有一少部分則干脆是初学契刻的人練习契刻之作，通常称之为“习契”。此外还有“祀譜”或“家譜”，記載着历代祖先的名字。这一些我們統称之为“表譜刻辭”，它和“文学”风馬牛不相及，不是我們所要研究討論的对象。

在“卜事刻辭”中，如“旬亡尤”、“往来亡灾”等例行的占卜；或卜問今天下不

① 关于“妇好”与“武丁”的关系，过去的种种說法都不可靠，在这里不便詳加討論。

乙”和“祖辛”，这种称呼先祖的方法在甲骨刻辭中是极为罕見的。經过了这一番語言文字上加工的結果，其語气就显得分外亲切，充分地流露了情急悬求的心理狀态，所謂情急則呼父母，痛急則呼天。这和《詩經·云汉》的“旱既太甚，則不可沮……父母先祖，胡宁忍予”，在思想感情上，在选詞造句上都极相类似。只是在內容上一个是指水灾，一个是指旱灾；而在形式上則一个是散文，一个是韵文而已。

（4）癸巳卜，殼貞，旬无囚？王固曰，乃兹亦有希，若偁。甲午，王往逐兕，小臣甾車，馬硪，馭王車，子央亦墜。（見《菁一》）

这段刻辭的“記事刻辭”部分，乃是叙述商王武丁在甲午那天出去獵逐犀牛，由“小臣”替他駕車（“甾”通“載”，乃“服事”的意思，卜辭中“甾王事”习見。过去均誤以“甾”为人名），在途中由于“馬失前蹄”（“硪”通“俄”，《說文》訓为“行頃”），王車翻毀（“馭”乃“压”之借字，意为“毀坏”，見《說文》），“子央”也从車上掉下来了。

田獵就当时統治阶級来說，本来是为了寻欢作乐，不料变出非常，乘兴而来，敗兴而返，其懊丧失意之情，跃然于字里行間。在这种情况之下，只好拿占卜之灵驗，天命使然，来聊以解嘲了。

（5）辛未卜，爭貞，妇好其从沚𢦚伐巴方，王自东𠂤𢦏，阱，子妇好立。

这段刻辭見于《小屯乙編》第2948片，乃是对于某次战役的具体策划和布置。甲骨刻辭屢見征伐“巴方”之举，“沚𢦚”乃商王武丁的同盟者。在这次战役中，武丁派其大將“妇好”与其亲密的同盟者“沚𢦚”組成“联軍”，向“巴方”发动正面的攻击，而武丁自己則率領精兵自东路迂回，并在要道設下埋伏，然后再与“妇好”会师。辭句虽然簡短，却將整个的战略意图和战术部署概述无遺。我們必須承認卜人“爭”在运用語言文字上的簡洁、精練以及其高度的概括能力。

（6）其曰𠂤人冃；其曰毋𡆥冃；戊雧……執冃。

这段刻辭見于《殷契粹編》第1160片。在甲骨刻辭中，我們所經常見到的是它的簡洁、精練、明快的风格。然而有的时候，我們間或也可以看到委婉、舒暢的句例，如此片就是很好的例証。这正如郭沫若先生所說的：“三冃字均著于辭末，当是虛詞，即典籍中所常見之已若矣。字虽未尽識，而語氣有风致。”我們知道，感歎詞的使用，只能是为了抒发作者的思想感情，仅凭这一点就足以証明甲骨刻辭不全部是單純事件的簡略記載了。

甲骨刻辭中还有一片著名的“小臣艅刻辭”，《甲骨續存》卷下第915片有其摹本，《殷虛卜辭綜述》图版拾陆有其原片的照象，惜其文句已經殘缺。其內容乃是記叙“小臣艅”在某次战役中随从商王（帝乙或帝辛）出征，結果征服了許多敌方，俘获了大批俘虜，繳获了大量的战利品，生擒了敌方的君長。凱旋之后，献庙告捷，將敌方的君長

这一段刻辭是說：在甲申那天，由卜人殼貞問“妇好”的分娩是否吉利。商王（武丁）根据“坼兆”判断：属“丁”的日子分娩就好，如果在属“庚”的日子分娩則更是大吉大利了。过了三十一天之后，妇好是在“甲寅”那一天分娩的，确实不好，因为生下来的是一个女孩子。

卜人“殼”在这里只寥寥几句，就深刻地对“武丁”的心理活动作了一番生动的描繪。“妇好”怀孕，产期將临，不管是以丈夫的身分想生儿子也好；或是以公公的身分想抱孙子也好；或是以兄長的身分想添外甥也好，在当时的社会里，总是怀着殷切的希望——生一个男孩子。可是事与愿違，迟不生，早不生，錯过了“丁”和“庚”的黃道吉日。結果弄璋不成，翻成弄瓦，把商王重男輕女、大失所望的神情描繪无遺。尤其是最后的“惟女”两字，确有“画龙点睛”之妙。

（2）（癸卯卜，殼貞，旬无囚？）王固曰：“有𡆥！”八日庚戌，有各云自东𠂤母，昃亦有出虹自北飲于河。

这一段刻辭見于《殷虛書契菁华》第四頁，是刻在一块大牛胛骨上面的。括弧內的字句原片省略掉了，現根据相同的辭例补上，并依据字体确定了貞人的名字。

这段刻辭的大意是：当癸卯的日子，卜人殼貞問旬日之內有无灾禍。商王武丁根据卜兆判断將有灾禍发生。果然在第八天头上，天空出現了云彩，中午以后，北方又有虹出来到河里去飲水。

自古以来，人們关于虹曾經有过不少美丽的神話。說它的样子象龙，但有两个头，雄的叫做“虹”，雌的叫做“霓”。由于它的色彩艳丽，人們于是以之作为爱情的象征。善良的穷苦老百姓甚至把它看成是自己的化身，以寄托对于幸福生活的强烈向往①。但是，过去的統治阶級却討厌它、憎惡它，認为它是不祥之兆，把一些天灾人禍归咎于它的出現，这段刻辭所記述的，正好反映了商代統治阶层的这种看法。我們認为卜人“殼”在选詞造句方面是經过了精心加工的。他把虹的出現描写成“有出虹自北飲于河”，这决不是單純的叙述，而是形象的描繪，并且还有着美妙的神話傳說作为背景。这段刻辭用了“出虹”两字，就賦予了虹以生命，而不是簡單地把它当成一种自然現象来看待；表明了这是傳說中的“出来了的虹”，而不是“蟄伏着的虹”。“自北飲于河”这寥寥几个字，就把虹忽显現，横貫中天，好似長龙就飲河水的情景栩栩如生地勾画出来了。

（3）戊午卜，爭，水其馭𢦏邑？其为我家祖辛佐王！其（为我）家祖乙佐王！

这是“武丁”时期的刻辭，是卜人“爭”所占卜的，見于《小屯乙編》第3162片。当时眼看河水上漲，有淹毀商邑的危險，然而又无法防御。于是忧虑、恐惧，在絕望之中发出了哀号，禱求祖先的保祐。在这里，卜人“爭”用了“我家”两字来称呼“祖

① 《太平御覽》：“古者有夫妻荒年菜食而死，俱化成青虹。”見中华書局版第73頁。

鄉琛酌河	《鉄》	127·2
其燎于河，沈鄉	《后上》	23·4
乎妇奏于河宅	《乙》	5520
……河女一人	《河》	607
酌河卅牛，氏我女	《乙》	3094
使人于河	《粹》	36

甲骨刻辭中的“沈”字作㳄、㳄等形，罗振玉謂“象沈牛于水中，殆卽禮沈之沈字。此为本字，周礼作沈乃借字也”①。按《周礼·大宗伯》：“以禋沈祭山林川泽”，郑注：“川泽曰沈”。《礼·大傳》郑注：“祭水曰沈”。“沈”祭在商代是非常普遍的，实际上就是一种用牲方法。“沈”字的形体乃是象投牛入水之形。引申之，凡一切投入水中的用牲方法都叫作“沈”，并不一定限于牛，何况甲骨刻辭中就有从“羊”作㳄的“沈”字②。以上所引甲骨刻辭中的“沈鄉”应相当于《史記·滑稽列傳》中所說的把民家女子“共粉飾之如嫁女，床席，令女居其上，浮之河中”。所不同的只是“鄉”乃是一种女性的俘虜（或以为是女奴，不确），在“浮之河中”的时候，不一定象后世有那么多的繁文縟节罢了。至于其同属“为河伯娶妇”則是一致的。其中只有“使人于河”这一段刻辭，不是“为河伯娶妇”，而是类似乎《史記》的“入报河伯”（“乎妇奏于河宅”也可能是如此），可見西門豹用的是“以其人之道，还治其人之身”的办法，使得那些巫祝、豪長們推却不得。

除此而外，秦国也有“为河伯娶妇”的习俗。据《史記·六国表》，秦灵公八年“城堑河濱，初以君主妻河”。《索隐》：“取他女为君主，君主犹公主也。妻河，謂嫁之河伯。”关于河神的傳說，在江汉流域，則成为“江神”。据《风俗通》：“江水有神，岁取童女二人为妇。”同时我們也可以看出，这一有关的傳說，是由初期的迷惘信念、盲目崇拜，逐漸朝着健康的道路发展。它由初期的对自然力的畏惧、屈服和信仰，逐漸发展为否定、反抗、力图加以征服。这表現为既有西門豹的“不怕鬼”于前，更有李冰的化为蒼牛，勇于刺杀了为患人民的江神于后③。

有关上古洪水的傳說，在世界各民族中普遍地流行着，于甲骨刻辭中也有所反映。甲骨刻辭的“昔”字作㬎、㬎等形，其上所从的“≈”、“≈”卽表示洪水。在当时的人們中間，一定广泛地流傳着古代“洪水滔滔”的故事，因而在造作文字的时候，也就以从“≈”从“日”的会意字来表达“往昔”的概念。

在甲骨刻辭中最多的还要算是有关神話人物的資料。比如《山海經·大荒东經》說

① 《增訂殷虚書契考釋》卷中第16頁。
② 《甲骨續存》卷下第283片及《殷契佚存》第521片。
③ 見《風俗通》

杀了来祭享历代先王的在天之灵。其內容与《逸周書·世俘解》和周初金文“小盂鼎”的記載极相类似。流露出胜利者的喜悅、驕傲、趾高气揚和躊躇滿志。无非是为了銘功頌德，傳之久远，实开后世金石彝器銘刻文学之先河。

通过上述的例証，我們应該肯定，有許多甲骨刻辭，在語言的运用方面是經过了一定的潤色和加工的。与其說它是簡朴，不如說它是精練；甚至有一些刻辭乃是对生活感受的描写，有着深厚的生活感情，在表达上还具有一定的形象性。我們沒有理由不把它当作文艺作品来看待。有人認为甲骨刻辭“只有叙述，沒有形象”，“談不上辭藻的修飾”，甚至說它是“文句粗劣”，这显然是不符合于事实的。

当然，甲骨刻辭所具有的文艺形式，还只能是处于初期的、“略具雛形”的狀态，如果过高地加以估計，以之与后代較为成熟的文艺作品等量齐观，那也是錯誤的。

（四）甲骨刻辭中的神話傳說資料

上面所列举的几段刻辭，其本身就可以被看作是文学作品。此外还有一部分刻辭，它的本身虽然我們还很难說它就是文学作品，但是其中却孕含着許多早期的神話傳說，对于从事文学史的研究者来說，是一些非常宝貴的資料。象上面所举的、有关“虹”的描写就是一个很好的例子。“虹”而能“飲于河”，这和《汉書燕王旦傳》所說的“虹下属宮中，飲井，井水竭”的傳說是一致的。民間傳說中的“虹”不仅能飲水，而且还会飲酒，有人曾經“輦酒灌之，随投便竭”①。这些傳說当然是經过長时期的、不断加以丰富、加以充实的結果，而現在我們竟可以在商代的甲骨刻辭中見到有关的文字記載，可見其源远流長，其来有自了。

褚少孙所补的《史記·滑稽列傳》，曾記有西門豹治鄴的一段故事，文笔生动活潑，情节宛轉曲折。对于西門豹在不动声色之中，为人民群众去惡习、除暴政，惩治了那些作惡多端的巫嫗、豪長，描繪得可以說是有声有色，淋漓尽致，是一篇千古傳誦的不朽作品。其中叙及当时的民間傳說：“卽不为河伯娶妇，水来漂沒，溺其人民云。”而当时的巫嫗、廷掾、豪長等正是利用了这一点，狼狽为奸、聚歛錢財、苦扰百姓的。战国时候的鄴地就是殷的故墟，而“为河伯娶妇”这一暴政和惡习，在甲骨刻辭中就已經有了明确的記載。至于有关河神的傳說，在甲骨刻辭中則有着更为广泛的反映。

甲骨刻辭中的“河”，是神和祖的統一体，有着极高的权威。它执掌着下雨的职权；它支配着年岁的丰歉；在它一怒之下，可以使河水泛濫成灾。商王經常向它祈禱，祭典极为隆重；而在这些隆重的祭典之中，有一項就是为“河”娶妇：

① 《太平御覽》中华書局版第73頁。

（五）余　　論

有許多同志認为甲骨刻辭中已經有了詩歌的形式，甚至夸大为“有韵脚、有节奏，是劳动节奏的配合，是劳动音律的和諧”①。其所能举出的唯一例証是“其自西来雨；其自东来雨；其自北来雨；其自南来雨”②。如果这也可以算作是詩歌的話，那末我們还可以补充更多的、与此相类似的刻辭。例如：

（1）己巳，王卜，貞（今）岁商受（年）？
　　王固曰吉！
　　东土受年；
　　南土受年，吉；
　　西土受年，吉；
　　北土受年，吉。　　《粹》　907
（2）𠂤一牛用？
　　𠂤二牛用？
　　𠂤三牛用？
　　（𠂤）一牢用？　　《粹》　596
（3）貞小宰？
　　貞宰？
　　貞二宰？
　　貞三宰？
　　貞五宰？　　《合》　40
（4）沈五牛？
　　燎三牛？
　　卯三牛？　　《合》　161
（5）又𢦏？
　　三𢦏？
　　五𢦏？　　《佚》　162

类似这样的辭例多极了，不胜枚举。把类似的刻辭說成是詩歌的形式那是有問題的。我們只要看看下面的例子就可以明白。

① 譚丕模：《中国文学史綱》
② 《卜辭通纂》第375片

“有人曰王亥，两手操鳥，方食其头”。而在甲骨刻辭中“王亥”正是商王祭祀的对象，并且称之为“高祖”。“王亥”的“亥”字有时作“𧰼”，其本身就具有鳥形，①可見《大荒东經》的有关傳說是不为无因的。

又如商人的“先公”有一个名“夔”的，或以为卽“帝嚳”，或以为卽“帝舜”，甲骨刻辭称之为“高祖”，其字形人立而似猴。他在諸“先公”的次序中，排在最前列，乃是商人的始祖，沒有比他更早的了。

此外，甲骨刻辭中尚有人身虎首的“𠂤”；人身牛头的“𢀛”，这两者乃方国名。“𠂤”字或誤釋为“虎”，实际上与“虎”字有着严格的区别，虽与小篆的“虎”字相类似，但《說文》的解釋是錯誤的，不足为据。《山海經·大荒北經》說：“有神……虎首人身”，可以与甲骨刻辭的“𠂤”字相印証。在《山海經》中，經常把一些边远地区的少数民族称之为神。这是由于交通不便，很少交往，加之以生活习俗和服装衣飾的差異，道路傳聞的結果，就只好“神乎其神”了。这和后世把海外某些民族有时形容成鬼怪是同样的道理。

在甲骨刻辭中，所有的“神”，都是人格化了的。既有至尊无上的“帝”或“上帝”，它支配着天上人間的一切；也有风、云、雷、雨、山川、四土、四方之神，各有專責。这些“把自然力加以形象化”②，奉以牛羊牺牲，享以人間烟火，加以膜拜，对之祈禱，不能不有着它的神話背景。其中最著名而且經常为大家所引用的四方四风之神，与《山海經》的記載几乎完全一致。在甲骨刻辭中，不仅有“神”，而且也有“鬼”，同时还有妖異之夢，而神話的动物如“龙”、“凤”、“灵龟”等，更是不乏記載。

我国古代的神話和民間傳說是丰富多采的，并且有着悠久的历史。大家都知道，神話故事和民間傳說，早在文字出現以前就已經产生了。世界各少数民族，有的直至現在尚沒有文字，然而都有着他們丰富的、优美的神話故事和民間傳說。商代距离我們的时代已相当辽远了，虽然当时已經有了較为完备的文字，但是由于受到甲骨刻辭的形式、內容等种种限制，不可能將当时的神話故事和民間傳說全都如实地用文字記載下来。尽管如此，我們在甲骨刻辭的字里行間，仍然可以找出一些迹象和綫索以窺見其大概。如果我們进一步將这些迹象和綫索与有关的文献記載合而观之，則能够得到更为明确、更为深刻的印象。有的同志認为：“我国的神話，大都出于战国”，这是不确实的。

人們习称希腊神話是希腊文学的宝庫，我們不妨也套用这句話来說，甲骨刻辭是我国神話和傳說的宝庫。其原因就在于，我国古代大多数的神話和傳說，都可以在甲骨刻辭中找到它們的淵源，这是值得我們充分地加以重視和深入地加以探索的。

① 說見于省吾先生《殷契駢枝四編》
② 馬克思：《政治經济学批判导論》

甲子卜，王从东戈乎侯㠯？
乙丑卜，王从南戈乎侯㠯？
丙寅卜，王从西戈乎侯㠯？
丁卯卜，王从北戈乎侯㠯？
《甲》　622

所有这一些都属于“卜事刻辞”，它們虽然契刻在同一甲骨片上，但都是自成段落，是在不同的时間、从不同的角度去卜問同一件事情。不能把它作为一个完整的“篇章”来加以看待，更不能被認为是“有韵脚”，至于說成是什么“劳动音律的和諧”，則迹近牵强附会了。迄至目前为止，我們在甲骨刻辞中只見到有散文的形式。虽然在商代应該有了詩歌形式的出現，但决不能因此就說在甲骨刻辞中已經具有了詩歌的形式。

有的同志还認为，甲骨刻辞“不是較完整的記載生活事件”①，不仅否認它是文学，甚至还不承認它是“史書”。这种論斷是錯誤的。我們只要看一看前文曾經提到过的“小臣艅刻辞”，就足以明白事实的眞象。此外，象商代晚期的征伐“人方”之役，从“帝辛”十年（或以为是“帝乙”时期）九月甲午師出发开始，直至第二年的五月，甲骨刻辞詳細地記載了其往返的路程，这些都是由很多片的甲骨連續加以記載的，和后世的簡册、卷帙完全一样，其中甚至还記有生擒“人方”的酋長，在归途中加以处置的情形。还有征伐“盂方”之役，从得到情报，“盂方”糾集徒众，大举进犯的記叙开始，接着談到商王会合他的同盟者（“多旬与多伯”）出发迎击敌人，終于战胜了敌人，俘获并处决了“盂方”的酋長名“炎”的。在归途中举行了隆重的祭祀，向祖先告捷，甚至还記載了在归途中畋獵获得白色犀牛的情形。这一些难道能够把它說成不是“較完整的記載生活事件”嗎？《春秋》一書，誰也不能否認它是“史書”，試將以上所列举的甲骨刻辞与《春秋》比較一下，其記載史实究竟誰較完整呢？

我們自然也应該注意到，由于甲骨片都不可能太大，契刻起来也比較困难，因此大多数的甲骨刻辞其文句都非常簡短，除了晚期的征伐“人方”和“盂方”之役是用很多片甲骨記叙同一事件的前后过程而外，其它还很少有类似的情况。但这并不妨碍它以其精練的語言来記叙“生活事件”，甚至也不妨碍其表达丰富的思想感情。相反地，語言运用的艺术和才华，岂不正是在这种情况下得到充分的表現和发揮么？而我国历代的文学作品，在語言的运用方面突出地保持着簡洁、精練的风格，也不能說不淵源于此。

还有值得提出的是，甲骨刻辞中不仅有文学作品，而且甲骨刻辞的字体，或雄偉壯闊；或遒勁渾厚；或俊秀窈窕，是非常佳妙的篆刻艺术。有的刻辞还涂有朱墨，虽在地下埋藏了数千年之久，但現在看起来，仍然是色彩鮮艳。除此而外，还有一些骨雕，图案富丽多采，精致絕倫。其艺术形式是多方面的，岂止文学作品而已！

① 楊公驥《中国文学》

（原載《吉林大學社會科學學報》1963 年第 2 期）

說磬

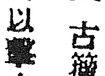
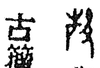
曾永義

一、釋字

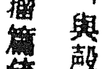
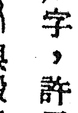
說文云：磬，樂石也。从石殸，象縣虡之形，殳擊之也。

古者毋句氏作磬。𣪊籀文省，殸古文从巠。

甲骨文作 餘十二·一  前二·四三·五  前二·四三·七 諸形。金文則不見載。諸家之考釋爲：

王國維：案殷虛卜辭磬作  ，與籀文略同。  即說文尸字，許云：「尸，岸上見尸 象縣磬，與豈同意，  與殸與鼓同意。

（古籀篇疏證二十七葉下）

羅振玉：卜辭諸字，从  象虡飾，  象磬，  持 所以擊之，形意已具。其从石者，乃後人所加，重複甚矣。

（增訂殷虛文字考釋中四十葉上）

王　襄：古磬字省石，象擊磬之形。

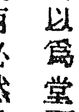
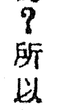
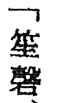
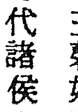
（簠考天象十三葉下）

又有作 八·八六 者，胡厚宣隸定作殸，釋爲磬。（商史論叢四集一册四十七葉下）

李孝定先生於甲骨文字集釋評之云：

1.石：尚書堯典及皐陶謨篇均云：「夔曰：『於！予擊石拊石，百獸率舞。』」鄭注云：「石，磬也。」把磬簡稱作石，可能是因爲磬屬於八音中石樂器的緣故。朱載堉律呂精義云：「鄉飲，鄉射皆有磬，而不言玉磬，蓋大夫士之磬唯石磬矣！」朱氏又以左傳「晉師從齊師入自丘輿，擊馬陘，齊侯使賓媚人賂以紀甗玉磬。」及國語「魯飢，臧文仲以玉磬如齊以糴。」而認爲諸侯使用玉磬。這種以磬之質料好壞來推測春秋戰國時代諸侯大夫士用磬的差別，似乎很近情理。但是大射儀爲諸侯之禮，其中雖說到「笙磬、頌磬」，但也沒言及玉磬。若此據朱氏的推斷，諸侯豈不也是用石磬嗎？所以他這樣武斷是根本站不住脚的。又商頌那：「既和且平，依我磬聲。」朱註云：「磬，玉磬也。」大全孔氏曰：「磬非樂之主，而云依我磬聲，是此異於常磬，非石磬也。」張子曰：「玉磬，聲之取和平者，可以養心，其聲一定，始終如一，無隆殺也。」臨川王氏曰：「依我磬聲，言堂上之樂諧也。」是朱子又以爲堂下之樂爲石磬，堂上之樂爲玉磬。按齊所以賂晉，魯所以告糴，所獻的東西必然是貴重的，玉磬能夠派上用途，也必然是不易得的。如果諸侯都用玉磬，何貴乎一磬，而在不得已的時候，居然能以之爲賄賂之物

羅王之說是也，王襄氏謂省石，失之。卜辭言「田磬」、「在磬京」，地名。元嘉八六云：「勿往逐𧰼  ，其弗禽？」𧰼亦地名，胡氏釋磬當是，但省縣虡之糸耳。

從卜辭諸形看來，其象持椎擊石製之樂器甚明，  爲縣磬之糸，  爲磬石的本體。  或省略筆劃，或者當時已有此種形狀的磬也說不定。（後上七、十有  字，李孝定先生釋聲，  即磬，亦作  。）至於  是否亦爲磬字是可疑的，殳與磬在卜辭雖同用爲地名，磬均云田或在，而只此一省體的殳，詞例與之不同。尤其是磬這種樂器，不縣掛就不能作樂，那能省此最重要之縣糸呢？何況卜辭从  的尚有很多，難道也都能把它當爲磬石嗎？唐蘭古樂器小記云：「說文又以硜爲磬之古文，从石巠聲。硜硜磬之聲。樂記：『石聲磬』。史記樂書作『石聲硜』，王肅注謂『硜，聲果勁』是也。然則聲象其器，殸象其事，而殸字之所從得聲，則象擊石之聲，其後又孳乳爲形聲字之硜，更孳乳爲聲字以專聲音之訓矣！」其說是也。

二、磬屬

磬因爲它的質料，大小和用途的差異而各有專名，茲就見於典籍者引說如下：

。晉、齊君也願花那麼大代價去接受，可見玉磬是被當作寶物，細心珍藏也是意料中事，當然不會輕易展露，那會以之用於日常的作樂呢？周禮春官小胥篇，言諸侯大夫士樂制的等級乃在於軒縣、判縣、特縣的分別，恐怕和磬的質料是否爲玉，沒有絕然的關係。當然堂上及諸侯之樂未必無用玉磬者，只是不一定要用而已。至於博古圖所謂：「隋唐間，凡設於天地之神則用石，其在宗廟朝廷則用玉。」則是後來的事了。

2. 球：尚書皐陶謨云：「戛擊鳴球。」鄭注：「鳴球卽玉磬也。」說文亦云：「球，玉磬也。」可見球亦是玉磬的一種，所以名爲球，大概是形狀像球，或像球的一部份吧。殷虛古器物圖錄所著錄之殷玉磬與中央研究院所藏之殷玉磬都作鬲形，唐蘭古樂器小記謂其本形當如半圓形，或是。

3. 瑮：禹貢所云梁州貢「瑮鐵銀鏤砮磬」。蔡傳云：「瑮，玉磬也。磬，石磬也。」爾正釋器云：「瑮、琳，玉也。」釋文云：「瑮，本或作球。」是瑮與球同爲玉磬。

4. 磬：爾正云：「大磬謂之磬。」注云：「形似黎館，以玉爲之。」郭璞云：「磬音

聲，以玉飾之。」孫炎云：「磬，喬也。謂其聲高也。」李巡云：「大聲，聲清燥也。」唐蘭古樂器小記謂：「磬字說文所無，球磬一聲之轉，殆卽球也。」爾正以大磬名磬，可能是後起的名詞。孫炎謂聲高，是望文生義，昧於音律。因爲就音律言，磬是越小聲越高的。

5. 鼗：爾正釋樂：「徒鼓磬謂之鼗。」徒鼓就是單獨演奏不合樂的意思。

6. 離磬：明堂位云：「叔之離磬。」注云：「離蓋謂離羣特縣而不編也。」是離磬卽是特磬，爲不編縣而獨縣於簴簴的大磬。但若從山東沂南縣北塞村所發掘的石墓看來，其壁刻的樂舞場面中有一簴縣二大鐘，一簴縣四磬者，鐘體同大小由一人以縣梁之鐘錘撞奏。磬體亦同大小，由一樂工坐於右側敲擊，它們究竟是否編鐘或編磬，或是僅是音律不同的特磬，特鐘共縣一簴而已。則不可得而知。不過應當是特磬特鐘的可能性較大，因爲敲擊編鐘是不必用那麼大的鐘錘的。而編磬在當時也應當有大小的分別。若此起碼在沂南石墓的時代裏（約當漢末至魏晉間），特鐘、特磬不必定要獨縣一簴了。

7. 編磬：編磬是和特磬對稱的，也就是依音律的次第編縣於同一簴簴的衆磬。關於它的數目和縣掛情形，與編鐘一樣，向來是考古學上懸而未決的問題。歷來的學者，爲了强求周禮小胥鄭注：「鐘磬者，編縣之二八十六枚而在一簴，謂之堵。鐘一堵、磬一堵謂之肆」的說法。乃各以臆測，疏解紛紜；或更有別出己意以爲說者。諸如：「節八音而行八風爲數，樂縣之法，取數於此，又倍之以爲十六。」（賈公彥疏）「十二鐘縣於辰位。」（北齊）「鐘磬七正七倍而縣十四。」（後周）「濁倍三七而縣二十一。」（梁武帝）「鐘磬叁縣之，正聲十二，倍聲二十四者。」（魏公孫崇）隋牛弘等更引樂緯所謂「宮爲君，商爲臣」之說，皆爲置一副而縣十六，然縣八而用七與縣七並無差異。到了北宋，乃以爲所以縣十六枚是因爲十二辰之外，再加四清聲的緣故，此說一直延到清朝，殆無人置疑。四清聲爲北宋後起附會之說，我們不能說自古已如此。漢書云：「成帝時，於犍爲水濱得石磬十六。」會不會是鄭玄據此附會，而云編鐘磬爲十六枚呢？至若陳暘樂書則直謂後人僞造，不知是否。左傳襄公十一年：「鄭人賂晉侯……歌鐘二肆。」注云：「肆，列也。縣鐘十六枚爲一肆，二肆三十二枚。」以十六枚縣一列，似是創見，唯亦以爲編鐘一組爲十六枚，還是承襲鄭玄之說。唐蘭古樂器小記則據尸編鐘銘文與尸鎛銘文兩相比較而推測云：「此一組編鐘當有兩簴，簴各二列，列各八鐘，正與十六枚爲一堵之說合。」又據邵黛鐘「大鐘八肆，……」「肆者列也，二列爲一堵，四堵卽八肆。……頗疑小胥爲誤倒，其本文當爲『全爲堵，半爲肆』。鄭注作注時經本已誤，故鄭以鐘磬各一堵爲一肆附會之。」案唐氏論「全爲堵半爲肆」，就其所根據的材料看來，應當是可靠的。但是他以銘文的分劃與湊合來證明編磬、編鐘一組合乎十六枚之說，就未免有商榷的餘地了。我們且先從過去及近時出土的編鐘、編磬來看看：（案：編鐘、編磬爲肆爲堵之制，據經文與注疏是一樣的，因此我們把磬、鐘一併討論。）兮仲鐘七枚，者減鐘十一枚，新鄭出土的一組爲九枚，一組爲十一枚，一枚，屬氏編鐘爲十四枚。輝縣琉璃閣第二次發掘出土的六十號墓有編鐘一組四枚，一組八枚，一組編磬一組十三枚。七五號墓也有編鐘一組四枚，一組八枚，一組九枚，及編磬一組十枚。汲縣出土的編鐘十四枚。近來匪區發掘出來的，壽縣蔡侯墓有三組，編鎛八枚，甬鐘十二枚，紐鐘九枚。長治十四號墓出土的爲八枚。澧河東岸普渡村發現的一組三枚。（從其同時出土之銅盉銘文看來，爲穆王時之製品，可能是目

前所知年代最早的一套編鐘。）從這許多材料看來，最多的一組爲十四枚，而沒有一組是滿十六枚的。容庚商周彝器通考也根據尸編鐘的銘文來推測其中一組一共有十六枚，但是這種方法很不可靠。因爲就出土的材料看來，並不是每一個鐘上銘文的字數都一樣的，就壽縣蔡侯墓出上的鐘，有些是鑲剡全文的，有的只是錄後半部，有的甚至只刻鐘名或不著記號。因此我們知道，銘文長的話，雖分鑄在幾個鐘上，並不一定個個都同樣多字，若簡短的話，僅銘於較大的鐘就可以了。所以文獻上所說的十六枚爲一組，可能只是個標準數目，而拿它當圭臬的可很少。當然，出土的編鐘編磬可能在堕到墓裡去之前已殘缺，或是出土後散佚，因此我們很難從這些材料理出一個結論來。但是一九五七年三月至五月匯僞田野考古工作人員，於河南省信陽長台關發掘了一座戰國楚墓，其中出了一套極其完整的編鐘十三枚，它的數目恰好和同時出土的竹簡所記述的「首鐘十有三」相脗合，可見這組編鐘至少在它埋葬以後是不會短少過的。這些鐘體幾乎是完好如初，所以它的尺寸大小和經過科學方法所測定出來的音階，應當是很近於鑄成時的情況的。從它的尺寸和音階，有一點是很可注意的，第一鐘到十一鐘的高度差，約略爲一厘米，其頻率之差亦爲一百，而第十二與十三鐘相差却二厘米，頻率也是相差二百，因此有人懷疑在此套編鐘埋下墳墓以前就已少了一個鐘，這套鐘最初可能是十四個的。這種推斷是非常合乎情理的。此套編鐘只有第一枚有「佳型簉屈桀晉人救戎於楚竟」共十二字的銘文，因此這套編鐘裡不會有比它更大的編鐘了。再從最小的一枚看，與傳世及各地出土的編鐘比較，也可能不會有更小的了。所以這套極其完整的編鐘最多不過十四枚是可信的，究竟也不滿十六之數。因此我們以爲就樂理來說，編鐘編磬的數目應該是可多可少的。就像鋼琴風琴的鍵子、笙管、瑟弦一樣，多一二個音階和少一二個並沒有多大關係，只是所能奏出的樂曲音階有繁簡的不同罷了。而且理論標準和實際也不盡相合，如瑟按照七音十二律相配合可以演奏八十四個調，而實際所能操的還不到一半呢！此外，還有一個可注意的問題，那就是鐘磬在簨簴上懸掛的方法，依舊說都是上下二列各八枚，依律掛在一個簴上。但長台關出土的十三個編鐘和附帶的半個木架，經過精密測定以後，發現這十三個編鐘是依照大小次第並排縣於此木架上的，而不是分縣於上下兩列。依此縣法，樂工坐在其間以奏樂，也是可以左右自如的。那麼唐蘭以肆爲列，列各八枚，二列十六枚共一簴爲堵的說法，便有斟酌的餘地了。如我們把唐蘭的說法，改爲每一組編鐘、編磬縣於一簴以爲一列，亦卽所謂肆，二組編鐘、編磬各縣於一簴爲二列是爲堵，不知是否較能說明出土的編鐘編磬的現象。不過若從大射儀樂縣的佈置看來，每一面似乎不必用到編鐘、編磬各二肆，而只各一肆就夠了。依此，「堵」恐怕按照鄭注「鐘一肆磬一肆爲堵」較合理了。（余近撰「樂縣考」一文，其中肆堵之說，與此稍有差入，唯不及更正。）

&笙磬與頌磬：大射儀云：「樂正宿縣於阼階東，笙磬西面。」注云：「笙猶生也。東爲陽中，萬物以生，春秋傳曰：『太簇所以金奏，贊陽出滯，姑洗所以修絜百物，考神納賓。』是以東方鐘磬謂之笙，皆編而縣之。」大射儀又云：「西階之西，頌磬東面。」注云：「言成功曰頌，西爲陰中，萬物之所成。春秋傳曰：『夷則所以詠歌九則，平民無貳，無射所以宣布哲人之令德，示民軌義。』是以西方鐘磬謂之頌。」陳暘樂書曰：「蓋應笙之磬謂之笙磬，應歌之磬謂之頌磬。」又云：「編磬在西，而以頌磬名之，特磬在東而以笙磬名之。周官『眡瞭掌凡樂事，播鼗、頌磬、笙磬，掌太師之縣』。則頌磬、編磬也。笙磬、特磬也。」朱載堉律呂精義云：「笙磬……與笙管協，詩曰：『笙磬同音。』又云：『磬筦將將。』此之謂也。頌磬……與歌頌協，詩云：『既和且平，依我磬聲。』此之謂也。」從這種說法看來，朱氏之說較爲恰當。鄭注以五行解釋蓋大而浮泛。陳暘既知笙磬所以應笙，不知因何又據周官含糊之語妄斷爲特磬。笙爲多管編置於匏上之樂器，磬欲與之和協，也必要是依律編縣的衆磬才能照應得來。何況大射用樂乃是諸侯的軒縣，雖然爲了避射位而省去北面之縣，聊以一建鼓備形制，但是東西二縣當是完整的，其形制也應當是彼此照應相同的。那會說西縣之樂爲編鐘編磬，而東縣之樂爲特磬特鐘呢？若東縣已有特縣之鐘，又將何以處其南特縣的鎛呢？所以陳氏之說比較有問題。其實笙磬、頌磬應當只是因它所協和的對象不同，而附上資以分別的專名而已。

三、磬制

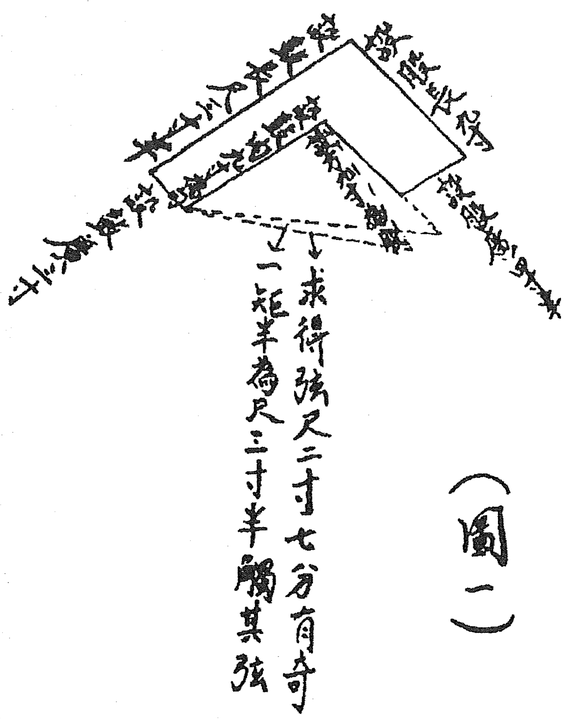
陳暘樂書云：「史傳論造磬者多矣！或謂黃帝使伶倫爲之，或謂堯使毋句爲之，或謂叔爲之。」這雖然都是傳說之辭，但以卜辭有磬，殷墟出土者亦有殷磬一點看來，磬必是很古老的樂器，其形制製作應是因時代而有差異，可惜關於傳說中伶倫等所製作的

磬，都已不可考其形制。見於文獻上的記載，最早提到磬的形制的是周禮考工記，考工記的時代最早當不會早於春秋，最晚也不會晚於秦漢之際，因此它所說的磬制應當可以說是這時期磬的標準型式。

「磬氏爲磬，倨句一矩有半。其博爲一，股爲二，鼓爲三，參分其股博，去一以爲鼓博。參分其鼓博，以其一爲之厚。」注云：「必先度一矩爲句，一矩爲股而求其弦，既而以一矩有半觸其弦，則磬之倨句也。磬之制有大小，此假矩以定倨句，非用其度耳。鄭司農云：『股，磬之上大者；鼓，其下小者所當擊者也。』玄謂股外面，鼓內面也。假令磬股廣四寸半者，股長九寸也；鼓廣三寸，長尺三寸半，厚一寸。」

從經文看，磬氏所作的磬，其股博、股長、鼓長、鼓博、厚度都有一定的長度比例，鄭玄所舉例的尺寸也是很正確的，而歷來所以聚訟莫解者，乃在「倨句一矩有半」這句話，這段話是說明磬折，對於磬制是很重要的。經文本來言簡意賅，並不難求解，鄭氏揣摩而失其義，又語焉不詳，以致歷來學者據其注以求磬制，便花樣百出，莫衷一是了。鄭氏的最大錯誤便是把「一矩有半」當作直線的長短比例，而要以之求出磬折倨句的角度來，因此附會設句股各爲一矩，以此作直角而求其弦，又說以「一矩有半」觸其弦，也沒有說以何處爲支點以觸之。所以戴東原考工記圖把弦求出後，却不知求出的弦有什麼用處，不得以乃以其句之二端爲支點，以一矩有半及一矩爲長度而交於一點，所得的角卽爲倨句磬折。再由鼓上邊做一平行磬折之股而成想像的磬制圖，如（圖一）所示。

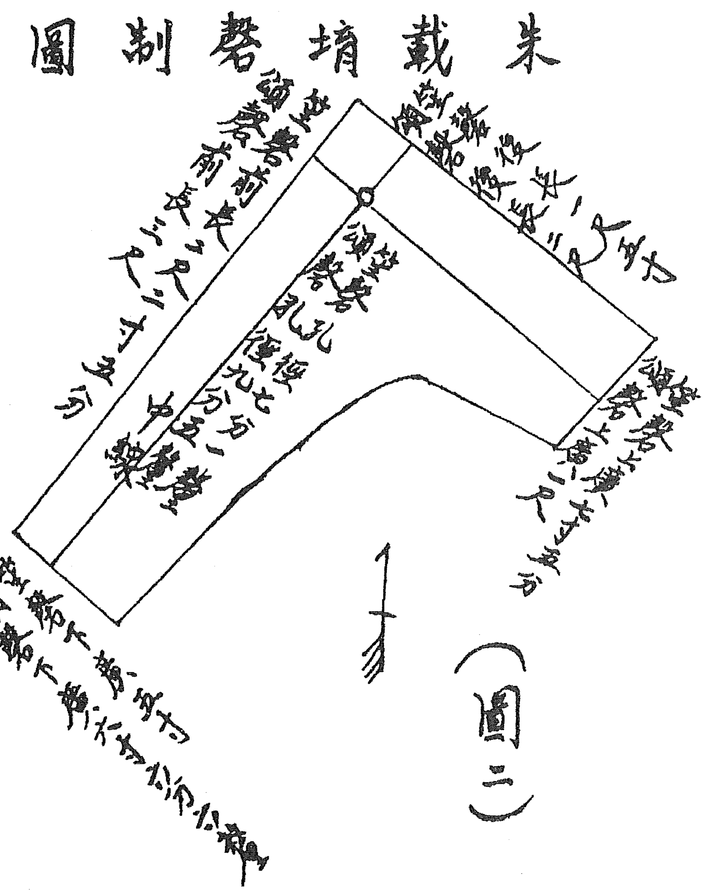
戴東原磬制圖



（圖一）

朱載堉律呂精義則直捨鄭氏一矩有半之說，妄以倨句爲直角，參以經文長短厚薄之比例而爲笙磬、頌磬之制圖（圖二）。「笙磬」「頌磬」蓋因所協和之笙、歌的不同而別爲之名，並不是磬體本身的制度有什麼差異，所以朱氏之圖說還不免臆測。

朱載堉磬制圖



（圖二）

唐蘭古樂器小記云：

一矩有半謂股爲二，而鼓爲三，設股爲一矩，則鼓爲一矩有半。唐氏以爲股、鼓之長度比例恰好爲1比1.5，因此便以一矩有半」爲長度的比例。其實他這句話等於白說，因爲經文底下接着就說股與鼓的長度比爲二比三，已經是夠清楚了，那會在短短的一句話裡面，用不同的方式重複說明股鼓的長度比例呢！以筆者看來，若以「一矩有半」爲長度之比例以求鄭氏注說之磬制，那麼李尙的圖說可謂是得鄭注之義了（附圖三）。他求出的磬折的角度是一百零六度五十

李尙之鄭氏求磬倨句圖

（圖三）

二分二十八秒，關於這個角度的正確性，我們且留待下面討論。一直到了程瑤田的考工創物小記，方才否定鄭注的說法，別爲新解，而考工記「倨句一矩有半」的眞義也從此得明。其「磬氏爲磬圖說」云：

「磬折倨句雖鄭注言之，戴東原補注又詳言之，然余竊以爲未得其實也。倨句之法，見於考工記者凡六事：冶氏二曰倨句外博，曰倨句中矩。鞮人一曰倨句磬折。車人一亦曰倨句一矩有半，卽所謂磬折也。匠人一曰凡行奠水磬折所以參伍。欲爲淵，則句於矩。夫中矩者，折之正方者也。句於矩者，折之倨於方者也。外博者，折之倨於方者也。句於矩，其句不得過矩之半，倨於矩而外博也，其博於外者，亦不得倨於矩之半也。倨句一矩有半者，合六事相較爲，而求其度，則磬之倨句爲矩又益之以半矩矣。」

又其「磬折說」云：

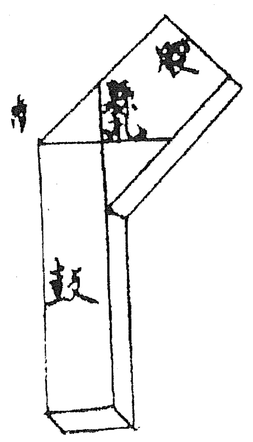
「磬折之義不明於天下也久矣！磬折之不明，由倨句之義之不明也。欲明倨句先辨矩字。矩有直者，有曲者。倨句之云：『折其直矩而爲屈矩』，故直矩無角。（按：卽百八十度成直線）周髀所謂矩出於九九八十一，今衣工所用之布帛尺是其遺製也。折之爲曲矩，則一縱一橫而爲正方之角（案：卽九十度成直角），周髀所謂折矩以爲句……今木工、石工所用曲尺是其遺製也。故凡正方之形謂之一矩。」

他這種求解「倨句一矩有半」的方法可以說是證據十足，很合乎科學的，也就是把「一矩有半」當作角度來看，而不是當作長度比例的。那麼「一矩有半」就是百三十五度，也就是倨句磬折的正確角度了。（考工記「車人之事，半矩謂之宣。一宣有半謂之欘，一欘有半謂之柯，一柯有半謂之磬折。」若此則磬折之度爲百五十一點八七五度。程君「通藝錄」與「戈體倨句外博義述」，並謂「一柯有半」之「柯」當爲「矩」字之譌，蓋轉寫記文者，乃順上文讀之，故訛矩爲柯。是也，其理由容下再述。）據此，程君以爲「磬氏爲磬章句圖說」云：（括號中爲程君增字解經之語。）

「（磬折之發斂也）倨句，（然正方折之）一矩，有（外博其折而斜出其）半（矩，以爲股，截其股之長，半之爲）其博，（命之）爲一（以爲出度之本，環而斂之）股爲二，（折之），鼓爲三，（乃）參分其（爲一之）股博去一以爲鼓博，（又）參分其鼓博，以其一爲（磬體）之厚。」

他這章句圖說雖沒有把股上、下角與鼓上、下角的角度和鼓下邊、股下邊究竟成何角度抑或竟成微曲之弧形說明清楚（其實考工記本身就根本沒提到這些問題），但就他畫出來的磬制圖（如圖四）看來，其股上、下角，鼓上、下角顯然都成直角，而股下邊與鼓下邊，亦顯然與股上邊、鼓上邊平行，故其所成之角亦爲百三十五度。關於這些經文沒有明言，只憑臆測的可靠性，我們也留待底下來討論。那麼我們若考程君求倨句磬折以定磬制的方法是：先作一直角，再由其一邊擴張出半個直角來，合計百三十五度。而以此擴張開來之邊鼓爲磬之股，又以此股爲假設之比例單位二，再以此求出其他的長度比例來。這個方法可以說是很合理，只是「倨句一矩有半」本來是很容易解釋的，而程氏

程瑤田磬制圖



（圖四）

加了那麼多字上去，不免使人有增字解經之感而稍嫌煩瑣。至於他所說「倨句」的意義卽「凡角」之稱，未免尙有斟酌的餘地。其「磬折說」云：

由一矩之折而漸申之，出乎一矩之外曰倨，其倨之角悉數之，不能終其物也。由一矩之折而復屈之，入乎一矩之內名之曰句。其句之角亦悉數之，不能終其物也。今以其可倨可句也，於是合倨句二字以名之，凡見無定形之角則呼之倨句，此考工記呼凡角爲倨句之所昉也。

按凡修曰倨，斂曰句。倨於矩卽大於矩，句於矩卽小於矩，倨句多少卽爲角度多少，爲角之代稱。程氏這裏只是說對了一半。據上文所引的「磬氏爲磬圖說」與這裏所謂的「凡見無定形之角則呼之倨句」一語看來，他的所謂「倨句」是不包括「宣」「矩」等特別角，因此「倨句」，不只是僅代表四十五度至百三十五度之間的角，或是不包括特別角的凡角之稱，而是可以當作任何角度的代名詞的。

程氏既定出了磬折的角度，求其磬制後，又擬於磬體所縣的孔。其「磬氏爲磬圖說

」云：

> 孔之鑿麗於股，然雖麗於股而猶不令當鼓之上，亦不令當鼓之旁，恐其病於聲也。乃於鼓上與股相際處爲橫線，鼓旁與股相際處爲縱綫，縱橫兩線交午錯出於股作十字，乃於十字交午處，當鼓上之旁，鼓旁之上而爲之孔。孔倚於兩綫錯出之間而不傷綫，此磬縣所以設於股而又非大遠於鼓也。大遠於鼓，則必長厥股而後縣之，方能令鼓直，夫股專用之以設縣者也，而奚取於過長哉！縣孔不大遠於鼓，則三分鼓長以其二爲股之長足矣！瑤田既考定所縣之孔，乃縣之以眡其鼓而直中繩焉。

關於磬孔的位置，考工記並無明文，程氏自經典中找出八證以爲磬折直縣說，以指斥當時縣磬如覆矩，如匐匍之非，因此而尋求其縣孔的地方以及磬鼓直縣的用意。但是他所舉的證據並不堅强，且不免穿鑿附會。只是向來並沒有關於設孔正確位置的記載，因此就無法定其是非了。所以我們現在來考證磬氏爲磬的體制，便不能不以地下的出土材料來求證經文了。

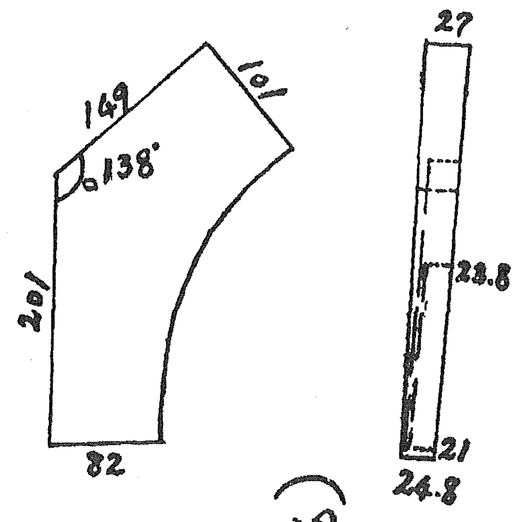
以上所介紹的諸家說法，都因爲經文簡要，鄭注疏誤，而當時又沒有地下出土的材料，所以各自臆測爲說。因此我們若要求考工記磬氏爲磬的制度，除了程瑤田外，其他的實在可以不必去考慮了。但是他們的錯誤說法對當代的磬制到底是頗有影響的，因此我們不厭其煩的略說如上。底下且就目前已經出土的一些古磬來和經文，以及諸家臆說相印證，看看其間的差異究竟如何。

出土的殷磬，其形狀都作扇形狀之曲弧，或作∩之狀，與甲骨文的作𠂤𠂤是很相近的，卜辭因鍥刻在龜甲獸骨之上，不易爲曲綫，所以作三角形，由此可知自造字到殷朝這段期間都是使用圓磬爲多的。甲骨文於磬字又有作厂的，和發掘的戰國磬制一樣，由此也可知曲角磬可能自殷或更前即有的，只是尚未發現而已。輝縣琉璃閣第二次發掘六十號與七十五號墓所出土的兩套編磬（見圖五）（前爲十三枚，後爲十枚。）經斷定爲戰國時代之物，頗合考工記的時代，因此我們拿來和經文以及諸說比較是很合理的，茲歸納得其結論如下：

1.股博、股長、鼓長之比例：兩套編磬都有同一趨勢，也就是前面幾個較大的磬，其比例還大致合乎一比二比三的比例。但若磬體越小，則其比值越接近，最後幾乎成爲一比一點三比一點八的比例。鼓博與股博之比也不合乎二與三，其比值還是越小越接近，甚至兩個是相等的。

2.倨句一矩有半：李尚求出的是百零六度多，程瑤田的是百三十五度，出土的磬大致在百三十五度至百五十度之間，而以百四十度左右的居大多數，因此程氏最先以爲倨句的角度只限於四十五度到百三十五度是錯的，由此我們也可證明倨句只是任何角的代稱而已。又因爲在此兩套二十三枚磬中，其比較近於一矩有半的有二十枚，接近於車人所謂的「磬折爲一柯有半」百五十度的才三枚，因此筆者以爲程氏所論「一矩有半」之誤，是頗合事實的。

輝縣琉璃閣第二次發掘六十號墓出土編磬之第十一枚形狀圖



（圖五）

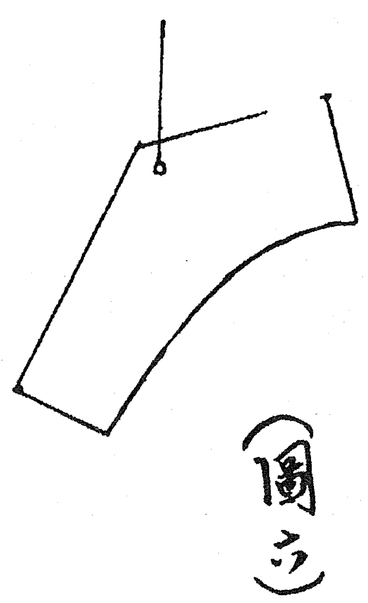
3.股上、下角與鼓上、下角：考工記對此等角並無明文記載，所以製磬制圖者都以直角爲之。今出土磬的股上角大致爲八十五度上下，至大爲九十五度，至小爲八十度。股下角則爲九十五度至百十度之間。鼓上角亦多爲八十五度上下，唯大至九十八度，小至七十四度。鼓下角爲九十五度至百十七度之間。可見出土磬上面的角度較小，下面的角度較大，磬體鼓博與股博兩邊都是傾斜的。

4.依考工記磬體之厚是鼓博的三分之一，而其厚度是整個磬體均勻的。今出土磬有所謂「脊厚」、「下厚」，脊厚即股上邊、鼓上邊之厚，下厚即下股、下鼓或曲弧處之厚，可見磬體的厚度是由脊高而漸低成斜劈狀的。其兩者的厚度比最大的爲二，最小的爲一比一點二，通常都是在一比一點五左右。至於脊厚與鼓博之比，絕大多數是接近三分之一的，所以就磬氏爲磬與出土磬相比，這一點算是最相合的了。

5.依程氏之圖說磬制，鼓下邊、股下邊因各與鼓上邊、股上邊平行，故亦交成百三十五

度的角。出土磬則無所謂鼓一邊與股下邊，而成一微曲的弧，此與朱載堉圖所顯似，但不像它的弧度那麼大。據筆者測定，其弧度的圓心角大約是與倨句磬折成平角的。6出土磬設孔均在倨句磬折下約一點五到三厘米處，筆者嘗試穿繩縣之（如圖六），則並不像程氏所謂的磬鼓直縣，而是磬股微俯，磬鼓微昂。唐蘭古樂器小記謂：「磬體之縣股微昂而鼓則下。」他可能是從傳世匋甫縣磬立說的，因此雖正好與鄙說相反，但其實是一樣的。所以程氏雖有磬鼓直縣八證，究竟是與事實有出入的，但若從當日的磬體匋甫縣縣看來，他也算眼高一等了。山東沂南縣北塞村所發掘的石室墓，其墓壁上的石刻畫像中樂舞場面，樂工所操的磬，其股與地略成平行，鼓則略成三十度之角，已漸近於匋甫之形，可見自東漢末以來已漸成現在的形狀了。

第十一枚磬縣掛圖



（圖六）

從上面六點比較所得看來，考工記的經文太簡賅了，以至我們很難據以求得一個合乎標準的磬制。經文究竟只是理想中標準的制度，製磬的人只要不差得太遠，有點出入是無甚關係的。何況磬本是一種樂器，它是以音律爲準，只要有妨音律，是不妨在磬體上有所調節的，因此經文說：「已上則摩其旁，已下則摩其端。」就是說明爲顧及音律磬體上是可以稍爲減損的。所以我們若要求一個完全合乎於考工記的制度的磬，實在不是件容易的事。

四、餘言

上面說過，前人既未見過地下出土的磬，考工記又言之不詳，學者又妄以己意臆說所以歷代所造出來的形制便各有不同了。宋明道製新樂特磬十二，元祐初范鎮又上樂議製作編磬，雖說是依考工記制作，但其實只是長短適其比例而已。對於倨句磬折的觀念還是襲襲的，即使現在國樂社所用的磬，其名稱體制亦訛誤得可笑。國樂圖式特磬條云：

> 較長之一邊名爲倨，長約六十五公分，較短的一邊名爲句，長約五十公分，厚五公分。短邊之下部名爲鼓，爲敲擊之處。

像這樣混亂的名稱，若衡之考工記是不免貽笑大方的。雖然，儘管它們的形制不同，但它們究竟是審音、合律而製造出來的樂器，是可以用來演奏的，那麼我們也無庸疵議其細枝末節了。見於經典的磬不外石、玉兩種，發掘出土的也只這兩種，但是博古圖却著錄有所謂周雷磬圖、周琥磬圖與周蟠雷磬圖，謂「非玉非石，乃鑄金而爲之，或成象如獸之形，或壓體蒼蟠雷之紋，及觀其勢，則無倨句磬氏之法。」作者王黼等對它是否即磬已表示懷疑，唐蘭古樂器小記則直以爲是另一種名叫做「殸」的樂器，還大概是不錯的。至於現在國樂器中的磬有以金屬製造的，若此，擊之必鏗然，恐怕要與所謂「屬角立辨獨立於八音之中」的石音相違背了。

附記：本文爲筆者接受東亞學術基金會獎助研究「儀禮樂器考」初稿的一部份，多承孔達生師的指導，及與同學許君進雄討論，特此致謝。

（原載《中國文字》第十八册，一九六五年十二月）

殷虛「骨簡」及其有關問題

劉　淵　臨

目　錄

一、資料介紹
二、同類資料
三、8684卜骨的鋸製痕跡
四、另一片骨簡
五、「成妾卜辭」與「卜王」
六、字形之演變
七、「序數」與「卜數」
八、結論

一、資料介紹

本文所介紹的這片字骨，我叫它「骨簡」，這是指它的形狀而言，所以我加上「」號。

中央研究院歷史語言研究所，在殷虛發掘十五次，共得甲骨文二四九一八片，（見董彥堂先生「甲骨學六十年」）。當我整理第三次字骨時，發現了一塊長方形的，方方整整的字骨，雖然右下角微有殘缺，但是我們仍然一眼就可以看出它的全形，因此這一點點的殘缺，似乎無損於它外形的完整（圖一）。在這兩萬多片的甲骨中，這是唯一的，較爲完整的一片骨簡。它的出土登記號是3.2.0820，它的拓本已刊於「中國考古報告集之二、小屯、第二本、殷虛文字甲編」貳貳陸頁2870號。釋文如下：

2870骨上下端及右邊，皆鋸截齊整。貳。

(1)　戊辰卜，王。在四月。一

(2)　戊辰卜，王。二

二片左右及下邊都是剪裁得很齊整的邊。此書是甲骨文拓片最早的一部，卽已有此現象，不過因爲所收資料，大部分都是殘碎的小塊的甲骨，所以剪裁的情形並不多。又如「殷虛書契前編」卷一、十二頁第七片龜甲拓片，左右及上邊剪去。四十三頁第四片，四十四頁第一片剪得方方整整。卷三、四頁第二、三片剪成長條如漢簡形，此二片大約是骨版，卷七、十七頁第三片，此片四邊都剪得很整齊，十八頁第二片，此片上下及右邊剪得很整齊，十九頁第四片大約是骨版，左右及下邊剪去，四十四頁，是一大骨版，將左右及上下邊剪去，上左角殘缺。卷八，六頁第三片，剪成橫條形，方方整整。此書剪裁的拓片，比比皆是，幾乎全部都經過剪裁。所以2870號骨簡是不會引起人注意的，何況它的右下角，還些微有一點殘缺，只看拓本，更不會引起人的注意。雖然在釋文中，屈翼鵬先生已注意到了，並把它的形狀的特徵，已簡略的說明了，但是，恐怕看的人仍然沒有注意到。因此我覺得這塊實物的資料，應當特別加以介紹的。



圖　三

這塊骨簡的骨料是牛胛骨，長十三・三公分。左邊有四個卜兆，每一卜兆的上左邊有一序數，其次序一二三四是由下而上，卜兆未經刻劃，兆紋很細，在拓片上是看不出來的，照片上還可以看出來，見圖一，下邊的兩個卜兆，卽一二卜兆的橫紋，微向下彎，上邊的兩個卜兆，卽三四兩兆紋，已破碎，由破裂的痕跡看，橫紋是向上彎的。它的反面靠右邊有四個距離相等的棗核形凹穴，棗核形凹穴之旁沒有指甲形凹穴，（「棗核形凹穴」與「指甲形凹穴」此兩名詞見張秉權先生的「殷虛卜龜之卜兆及其有關問題」中央研究院院刊第一輯）燒灼的焦痕是在棗核形凹穴的左邊緣上部（圖三）這塊骨簡的三邊是有鋸製的痕跡，卽上下及右邊是經人工鋸製而成，左邊是天然的未經人工鋸製的邊，它是一塊左邊的牛胛骨，它在左胛骨中的位置如（圖四）所示。圖四所採用的標本是「殷虛文字乙編」壹壹伍壹頁8684號的反面，長四十三・二公分，寬二一。二公分，本來此塊字骨是右邊的牛胛骨，而骨簡是左邊的牛胛骨，靠左邊鋸下的，由圖四所示，可略知其大小位置的比例而已。又因其靠左邊鋸下，所以左面是靠邊緣部分較厚，右面靠牛胛骨的中部較薄，厚薄相差極大，如圖四所示上下及右邊的斷面拓影。

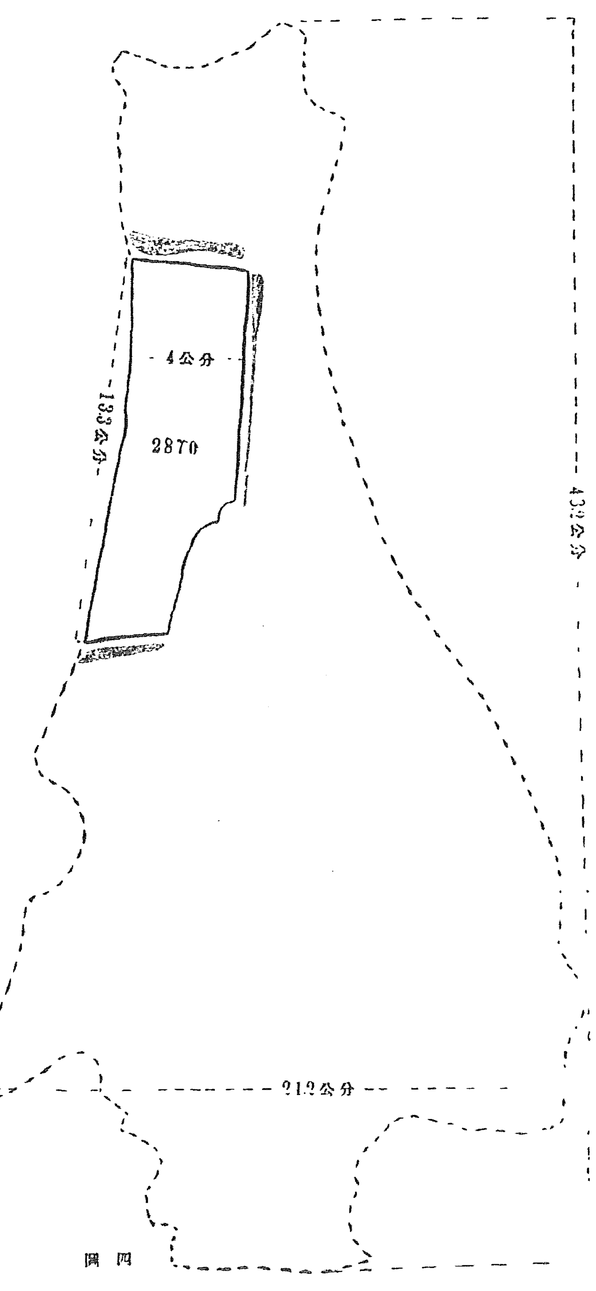


圖　四

這塊骨簡是經特製而後占卜的，絕不是占卜以後再鋸下的。因爲我們從正面看，有四個卜兆，卜兆的序數一二三四由下而上，而卜辭本身成一套完整的卜辭，第一辭最完整，二、三、四，三辭，省略辭相同。從背面看（圖五），上下兩邊的邊寬度相等，四個棗核形凹穴的中間，間隔的距離相等，而沒有上下的邊那麼寬，故可證明其爲製作好以後，再卜用的。正面打磨非常光滑，背面則較爲粗糙，刀痕錯痕累累。

二、同類資料

與此相似，經過鋸製的字骨，如骨簡形者還有一塊，但是它沒有2870那樣完整，左邊與下邊已經鋸截齊整，右邊是天然的邊，上邊殘缺，載「殷虛文字甲編」壹肆壹版，拓本號2247 原登記號 3.2.0009，此塊卜骨僅上端殘缺，不知其長度，從左右及下端看，極似一條長方形條狀骨簡，這是一片右邊的牛胛骨靠左邊鋸下來的（圖六），釋文如下：

(1) 己未卜，王。在正月。

(2) 己未卜，王。

(3) □□卜，王。

三、8684卜骨的鋸製痕跡

當我繪製圖四時，又發現了一塊卜骨的鋸製的特殊痕跡。那就是「殷虛文字乙編」中8684的實物標本，它的左邊已鋸下約一寸見方的一個缺口，這鋸下的一小塊是在卜用以後鋸去的，我們從反面的情形可以得到證明。反面的圓形凹穴，都是經過燒灼的，而鋸去的小方塊左下角正好在凹穴之上，故將已燒灼過的凹穴鋸去了約四分之一

(3) 戊辰卜，王。三

(4) 戊辰卜，王。四

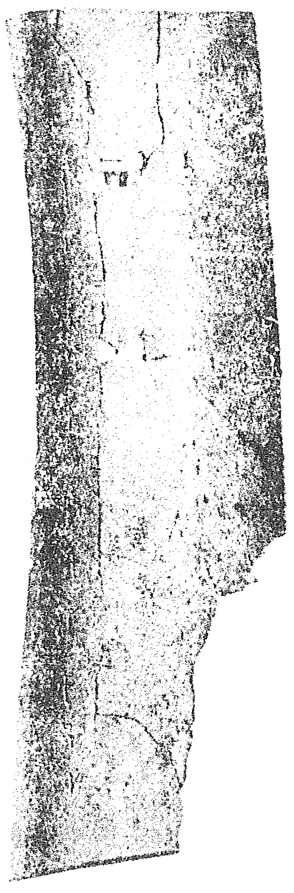


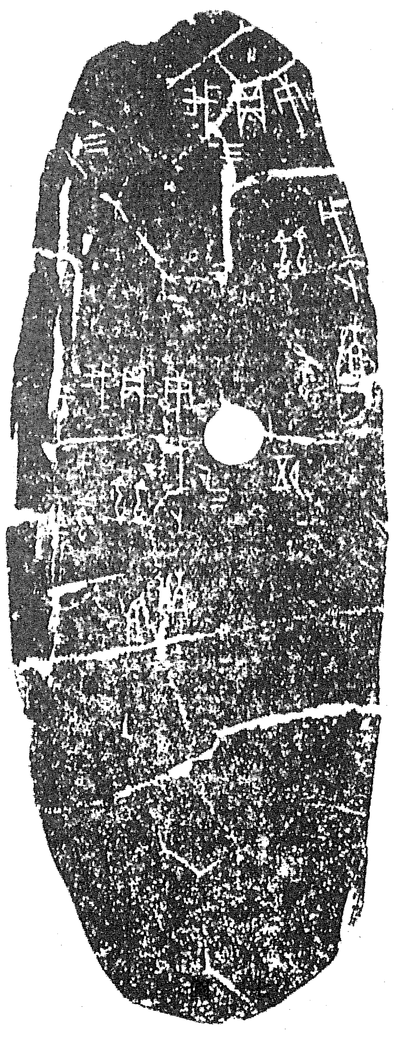
圖　一



圖　二

上面釋文的原來款式可見拓本（圖二）。因爲它是長方形條狀，當我第一眼看見它，不禁就連想到古代的竹簡與木簡。古代的簡，如漢簡等都是長方條狀。這是先看見了這塊甲骨的實物，才引起了我的注意，才使我連想到古簡，後來我又翻閱甲編的印刷本，似乎不容易使人想到它是簡的形狀，因爲有一些甲骨文拓片的書籍中，常把拓本上沒有字的部分剪去，剪成方方整整的形狀。例如「鐵雲藏龜」一卷十三頁，第

。承張秉權先生面示，這些長椿圓形的背甲，都是先經鋸製而成以後再行占卜的，可爲2870骨簡的旁證（圖七）。



四、另一片骨簡

除了史語所的兩片骨簡外，在胡厚宣的「戰後平津新獲甲骨集」第二册，「雙劍誃所藏甲骨文字」中二三頁，二一二號，他在釋文中說，此爲牛胛骨作成之長方條形骨版，寬約五公分，長約二十公分。(圖八)此片條狀骨版，在嚴一萍先生等編的「中國歷史參考圖譜」（民國四十二年初版）中，就乾脆叫它骨簡。除了胡厚宣與嚴一萍先生的摹本外，在陳夢家的「卜辭綜述」圖版十六刊有照片與拓本，根據此照片和拓本及陳的描述，此片字骨是牛肋骨，而不是如胡厚宣所說爲牛胛骨所作成。因兩邊是天然的邊，下邊或許經鋸截齊整，可是它上端是殘缺的，殘缺的部分有多長，亦不知道，雖然胡厚宣根據文字有所推測，但推測終歸屬於推測，不像2870這樣完整，給我們的印象是非常深刻的，才是眞正經人工鋸製而成的骨簡。圖八之骨簡又見於「中華藝術史綱」第一册，乙圖版壹壹、A、骨簡正反面。



圖　八

五、「成套卜辭」與「卜王」

與2870骨簡相類之卜辭，如「殷虛文字甲編」中的：

2244：壬寅卜，王。在三月

2245：(1)乙丑卜，王。

(2)乙丑卜，王。

(3)□□卜，王。

(4)□□卜，王。

2246：(1)乙亥卜，王。

(2)乙亥卜，王。

(3)乙亥卜，王。

(4)乙亥卜，王。

(5)乙亥卜，王。

(6)乙亥卜，王。

(7)乙亥卜，王。

(8)乙亥卜，王。

上舉數片卜骨都有鋸製痕跡，2244，2245殘缺甚多，僅見下端有鋸痕。2246則是一塊頗大的牛胛骨，骨臼尙在，左邊是天然的邊，保存情形很好，右邊在骨臼下約二寸許之處，有鋸製的痕跡約二寸許，可惜下面大部分都已殘破不能窺其全豹。2247前已詳述，所保存部分如骨簡，此種情形，屈翼鵬先生亦注意到他說：

凡所謂「卜王」之骨版，下端往往鋸截齊整，未詳何意。

同時屈先生又在2242中說：

(1)壬寅卜，王。

壬，王貞之省文也。其下多不記所貞之事；此例在二期卜辭中最習見，說見104片，下同。

(2)壬□□，王。

此片卜骨殘破只剩一小塊不滿一方寸。故未見其有無鋸製痕跡。按104：

癸巳卜，王。

「□□卜，王」之例，第二期卜辭中習見；而舊說頗多附會。按：此當是時王親貞之辭，而下文不具書所卜之事者也。卜辭中常見王貞之辭，如本編3013片（與3019合）辭云：巳丑卜，王貞：隹方其受㞢又？此王親貞之例。而此類卜辭有省貞字者如本編3045辭云：「辛酉卜，王，兄于匕己，迺取且丁？」」又云：「辛酉卜，王：勿于匕己？」本編，3121片（與3128合）辭云：「甲辰卜，王：自今至己酉雨？允雨」又云：「甲辰卜，王：翌丁未雨？允雨」又云：「甲辰卜，王：翌丁未雨？皆其例也。蓋，祖庚，祖甲之時，王喜親卜；而所卜之事則不悉刻諸龜骨，故時有「卜王」之辭耳。（按殷代貞卜人物通考〔六五頁〕已有類似之說謹附注於此）

屈先生上舉數例均爲龜甲刻辭。關於「卜王」之骨版，見於「殷虛文字甲編者：2242、2244、2245、2246、2247、2257、2264、2386、2435＋2857見「殷虛文字甲編考釋」

按成套卜辭中，當有一條卜辭是全文，此一條全文之卜辭，即是成套卜辭中之第一條卜辭。其他條卜辭即根據第一條卜辭逐次省減。而2870等所見全套卜辭，亦未詳其意，因爲其第一條卜辭亦未記述所占卜之事，也許此即是「時王親貞而下文不具書所卜之事者也。」按此爲屈翼鵬先生語，而2870等當是此種卜辭的典型例子。又屈先生所論之「『卜王』，爲時王親貞而下文不具書所卜之事」，其辭式當如2870等所示，然其所舉之例，又都已說明了所卜之事，似不符所謂「王喜親卜而所卜之事則不悉刻諸龜骨，故有『卜王』之辭耳。」後來筆者以此問題請教屈先生，承面告：「下文不具書所卜之事，乃是根據上文已具書所卜之事而來。」若此，則2870之卜辭當不是同類之辭。

2870之辭式，粗看似與「殷代貞卜人物通考」所論「卜王」之說相合，但細細比較，則又出入甚大，或因所收資料，並非全是成套之卜辭。

六、字形之演變

2870骨簡之卜辭，最完整的一條是：

戊辰卜，王。在四月一

首先談「王」字，根據董彥堂先生的研究，王字在第一期武丁時作「𠂇」；第二期祖甲時作「𠂇」；第五期帝乙時作「王」（見董作賓「甲骨文斷代研究例」三二頁）。然「殷代貞卜人物通考」則不以爲然，在該書六〇頁：

論卜王、卜王一類之辭，契文常見。有但記「某日卜王」四字，或謂只見于祖甲時，因其辭中王字，多作𠂇，故倡祖甲改制說。謂祖甲即位第一件事，即將武丁以來王字之𠂇形，改寫爲𠂇，上增一橫畫；因之凡言卜王者概目爲祖甲時之卜辭。然以淺漏所知，實有不少例外。如：

癸巳卜𠂇。（遺珠二六六）

癸未卜𠂇。癸未卜𠂇。（簠室典禮二）

丙寅卜𠂇……（屯甲三六三四骨）

右辭「王」字上均無一橫畫，是不得云凡言「卜王」者，祇見于祖甲時也。又其所列於祖甲廩辛時之貞人，若何、若兄、若出其卜辭見「王」字亦間作𠂇者，姑

圖版貳陸、壹零伍）、2440、2444、2477、2532、2663、2672、2688、2848、2856、2857、2861、2864、2870、2900、3351、3688等、除本文引用數片外，其餘未一一例舉。按「殷代貞卜人物通考」卷二、六〇頁：

論卜王、卜王一類之辭，契文常見。有但記「某日卜王」四字。余謂「卜王」乃「卜王貞」之省略；卜辭有言「卜王貞」者；或言「卜王曰」者、或言「王曰貞」或言「王卜貞」「王卜曰」或言「貞王曰」或言「貞卜王」上舉各例與貞卜人物辭式皆同，蓋王自行貞卜也。亦有蒙上下文而省者如：

戊子卜，𠂇在自喜卜。戊子卜，𠂇。戊子卜，𠂇。（京津三六四〇，又三六四一例同）

按此即蒙上文省去「在某地卜」數語

甲寅卜，𠂇。甲寅卜，𠂇。乙卯卜，𠂇。乙卯卜，𠂇曰貞：羽丙辰其步自敀。乙卯卜，𠂇曰貞：于丁已步。（京津三四八三）

按「乙卯卜，𠂇。」即蒙下文省去「曰貞」以下諸字。

有逕省「貞」者，故知「卜王」即「卜王貞」「卜王曰」之省語，猶「卜㱿貞」「卜㞢貞」之省作「卜㱿」「卜㞢」但記王自貞而已；此種辭式，不必限于某一王也。至于叠記「某日卜某」之辭式，其他卜人若㠯。（佚存一四二）何（屯甲 二六九四、二八一三）彭（屯甲二六九〇）兄（遺珠一三三二）均習見之，與「某日卜王」例同，祇是語法簡略耳。（參上卜某例及書卜辭例）舊解卜王爲卜嗣王，乃語以某日卜王之辭式爲貞問王室之事，又誤「卜」下之「王」字爲受詞，正坐不能將卜辭通體比勘之過；今參以貞卜人物記名辭式則其義自明，無庸深求，反失之於千里也。

本文所介紹之2870骨簡及2247、2244、2245、2246等均爲成套卜辭。根據張秉權先生的研究：「成套卜辭是由甲骨上的那些在同一天內占卜同一事件而連續契刻在若干卜兆之旁的若干條辭義相同序數相連的正問或反問卜辭組合而成的」。（見「論成套卜辭、慶祝董作賓先生六十五歲論文集」上册）依張先生的成套卜辭分類標準，在他的甲骨分類中，共四類：「㈠一套卜辭在同一版」，2870等屬此類。如以卜辭分類，當屬於第㈠類的第(1)種即省文而同版者。

即是此事卜了幾次，每一龜版之卜兆均刻同一數字，這數字只是某一件事的第幾次占卜，同版的卜兆則無先後之別。同版之中不止一兆，所有卜兆均爲相同的數字。例如「小屯、殷虛文字丙編」中的成套卜辭，圖版壹壹，壹叁、壹伍、壹柒、壹玖等五龜即爲一套卜辭，每版中的所有卜兆，均爲相同的數字，但灼兆時，絕不是所有卜兆都是同時燒灼，必有先後，但此先後之次序則不計，因其同爲某事之第幾次占卜，所以每版上所有之卜兆，均爲相同之數字。這數字當然是卜數，而非序數。因此可以這樣說，卜兆上的數字，除了序數以外，否則就是卜數。故卜辭中有元卜、一卜、二卜、三卜、四卜、五卜、六卜、等語。例如：

元卜：庚申卜，旅貞：亩元卜，用。在二月（續編一、三九、九）〔圖九：1〕

一卜：……卜，習雨龜，一卜，五……（粹編一五五〇）〔圖九：2〕

二卜：……貞：二卜……（王）固曰：角……（京津一五九六）

……卜王……茲二卜……乎勿……（屯甲一六八）〔圖九：3〕

按：「屯甲」168 在「殷虛文字甲編考釋」中已與 1.0.0363 合，即圖版零零壹，亦即本圖拓本。

三卜：乙卯卜，㞢貞：三卜。王往𠂤于隕京，若。六月。（平津元嘉一三三，鄴初三三、十一，續存上七四四重）

戊寅卜，貞：三卜。用血三羊，曹伐廿，㠯卅，牢卅，艮二朋于妣庚。三。（前編八、十二、六）

二月，貞卜：子亡若。二月卜，又若。三月卜，又若。三卜，亡若。（粹編一二五五）

癸酉，㱿貞：旬三卜，亡𠂤）屯甲五四四）〔圖一〇：1〕

甲辰卜，狄貞：王其田，亩羽日乙，亡𡆥。甲辰卜，狄貞：亩羽日戊，亡𡆥。甲辰卜，狄貞：亩壬，亡𡆥。甲辰卜，狄貞：𠂤从，三卜。叙𢦏（𢦏福也。）甲辰卜，貞：王其田隰盘。（侯家莊甲三）

……卜……三卜〔王〕固曰……幸。上吉（續存下八三一）

……貞：三卜。（京津一五九七）

四卜：丁已卜，𠂤貞：四卜。弗其隻𠂤方。壬申方。己卯卜𠂤勿……（日本奈良

學數例以概之：

何卜　𠂤（京津三八五六）

兄卜　𠂤（續三、二七、二）

出卜　𠂤（京津三四八一，又簠雜六一即續一、四四、五）

則祖甲時辭「王」亦不盡作𠂇之形也。

屯乙所載巨牛胛骨上記某日卜王之辭若八六八三、八六八四、九〇七一、九〇八〇諸版王字並作𠂇。又同書九〇八四、九四八五、九〇八六叠記卜王，王字變形作𠂇、上皆無橫筆。原刻俱在，可覆按也。

考「某日卜王」語，亦作「某日王卜」。

己未王卜。（簠雜四五）

丙寅𠂇卜。（劍橋大學藏骨，即金章二）

辛亥𠂇卜。辛亥𠂇卜（屯乙三三八見于殘甲左右對言）

戊戌𠂇卜　戊戌𠂇卜（金章二七）

從右四辭觀之「王」字作「𠂇」間亦作「𠂇」與「王」實三形兼用。

按屈翼鵬先生云：王字之分期，當以董說爲是，饒之例證多有問題，因所收資料多爲其門人代爲抄錄，核對原書，甚多錯誤。

次談「戊辰」二字。根據董彥堂先生的「干支演化表」（「甲骨文斷代研究例」九七頁）「戊」字屬于第一期武丁時字，亦象四期文丁時字，但絕不是二、三、五期之字形。「辰」字屬第一期。

再談「月」字，根據董先生的研究。「由武丁至文丁爲前期，以𠙵爲月，以𠙵爲夕」（見前書一〇三頁）據此，2870骨簡上之「𠙵」當是武丁至文丁時期之字。

七、「序數」與「卜數」

序數是占卜先後的次序。張秉權先生認爲：「序數是一種甲骨上的數目字，即一、二、三、四、五、六、七、八、九、十等數字，在甲骨上，它們是用來標記卜兆的占卜次序的」。（見：「卜龜腹甲的序數、慶祝胡適先生六十五歲論文集」）

卜數是一件事占卜次數的多寡，比方在成套卜辭中，數龜同卜一事，用了幾龜，

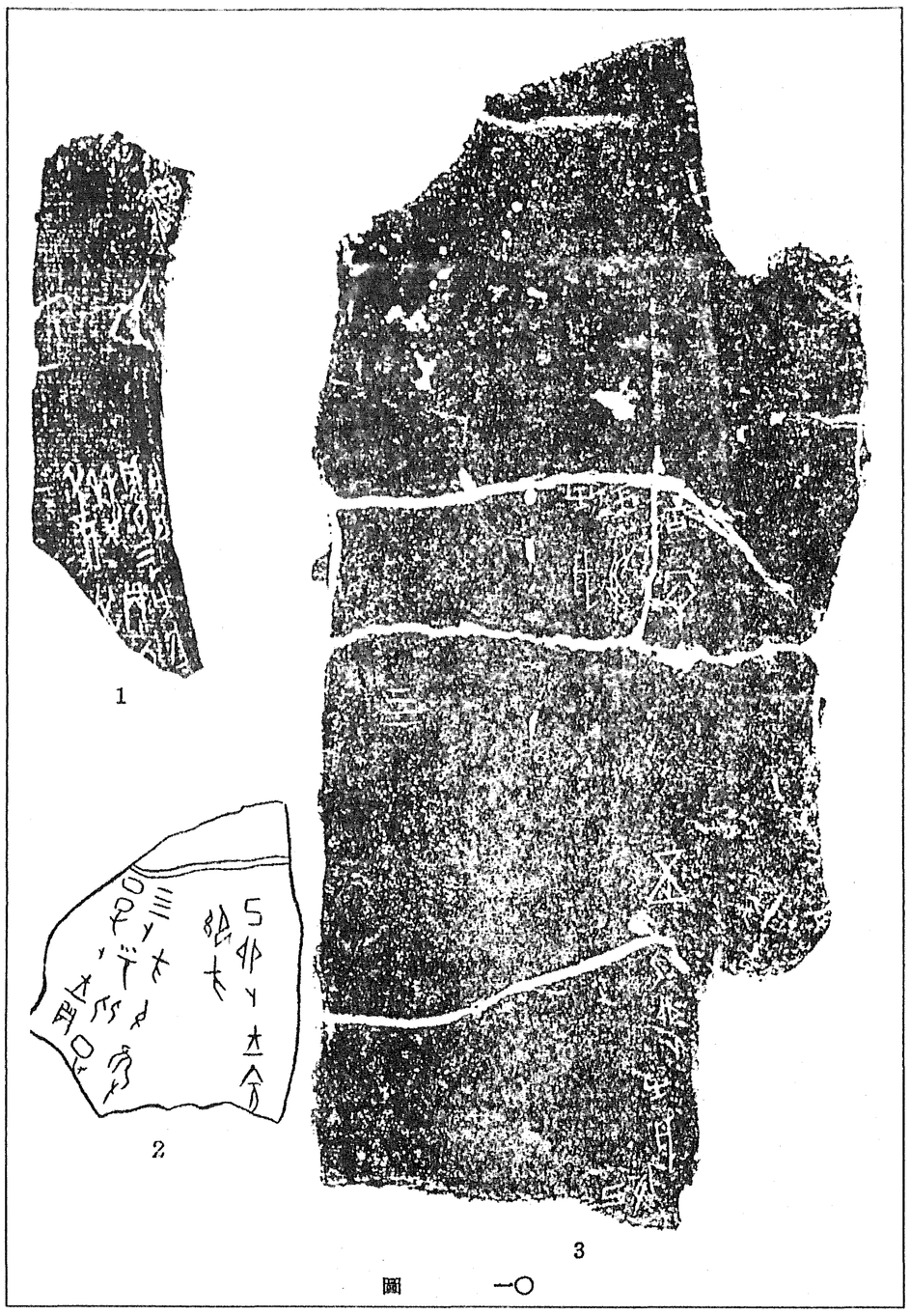


圖 一〇

天理參館藏片，據京都大學貝塚茂樹氏拓本。

丁己卜，太貞：四卜。乎从𠂤方。允隻。己卯卜，太令邘方。（中研院，史語所藏。外編三〇，南北師一、六十重）〔一〇：2〕

非鳴。其用四卜。己亥卜，非鳴，……吉用（粹編一二五六，〔京津四五八七重〕十殷一二五、五（續六、二〇、八重一綴合編一〇二）〔圖一一：1〕

五卜：𠂤（屯乙四八五七）〔圖一〇：3〕

玆月五卜（按此條爲筆者所收，此片字骨或爲李棪齋先生藏，或爲香港大學藏，筆者手拓。〔圖一一：2〕

六卜：戊子卜用六卜。（屯乙五三九九）〔圖一二〕

上舉諸例可參閱饒宗頤的「殷代貞卜人物通考」上，六五頁「卜字釋義」。按饒書所舉諸例，如爲本所所藏甲骨，則檢出實物，手拓墨本，其餘則檢對原書，寫成摹本，共得九條，製成圖九、一〇、一一、一二以供參考。

八、結　　論

本文之主要目的，在介紹2870骨簡實物之特殊情形，此種資料或將有助于甲骨學者其他的有關研究。行文所及，牽涉到一些相關的問題，因而得到如下兩點結論：

1. 2870、2247等骨簡的製作，及其卜辭之款式與2244、2245、2246……等卜辭之款式，當是祖庚，祖甲等王親貞的一種特殊風格。

2. 甲骨中在卜兆上的數字，如非序數，當是卜數。

民國五十六年五月五日於南港舊莊

本文承李濟之先生，張秉權先生，高曉梅先生，屈翼鵬先生賜閱一過，有所教正，謹誌謝忱。

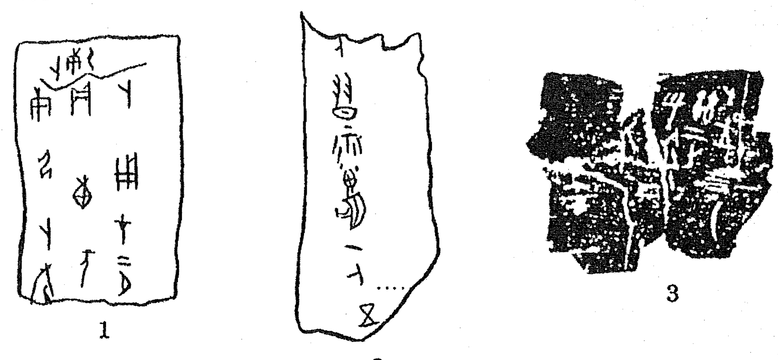


圖 九

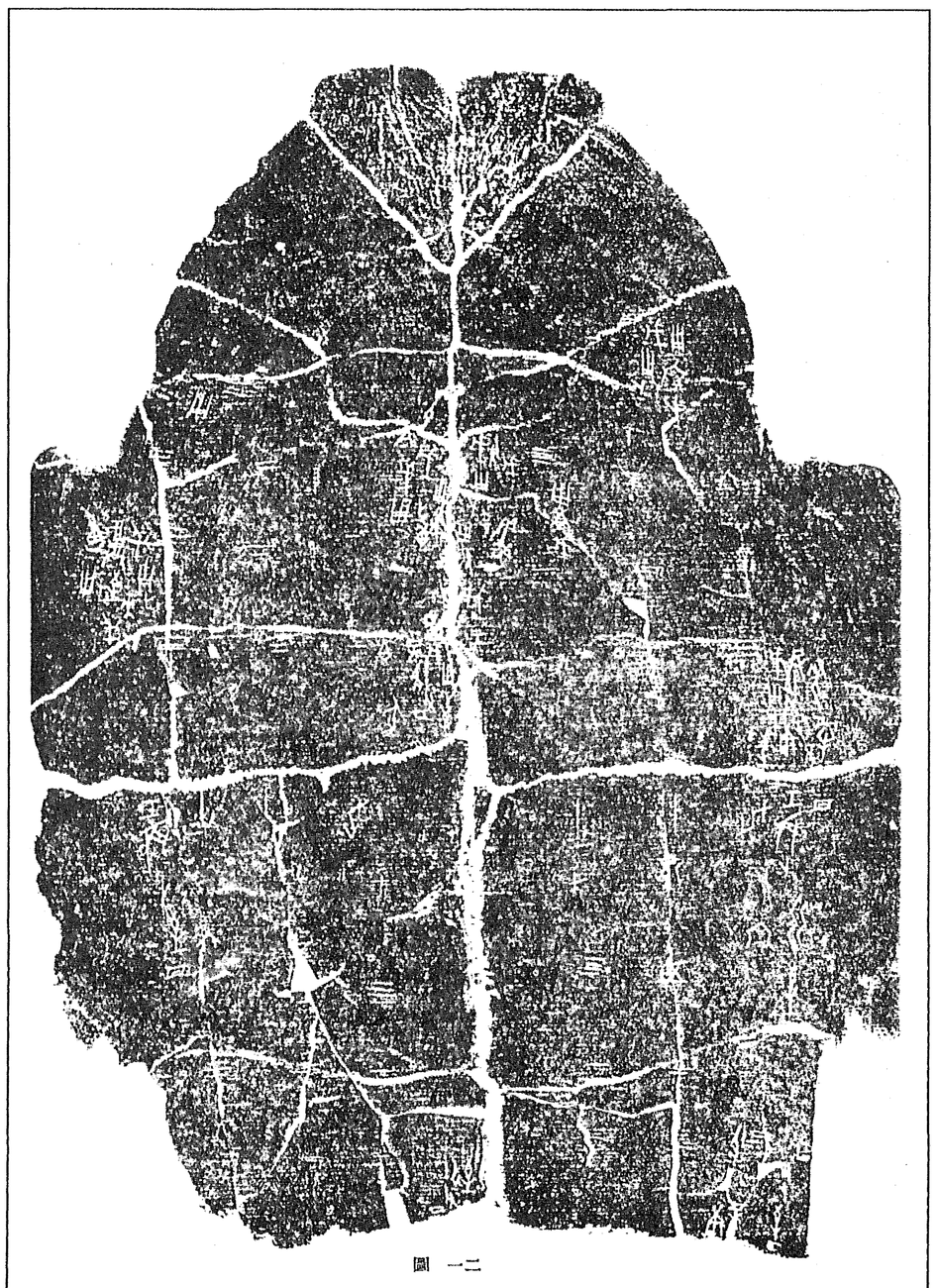


圖 一二

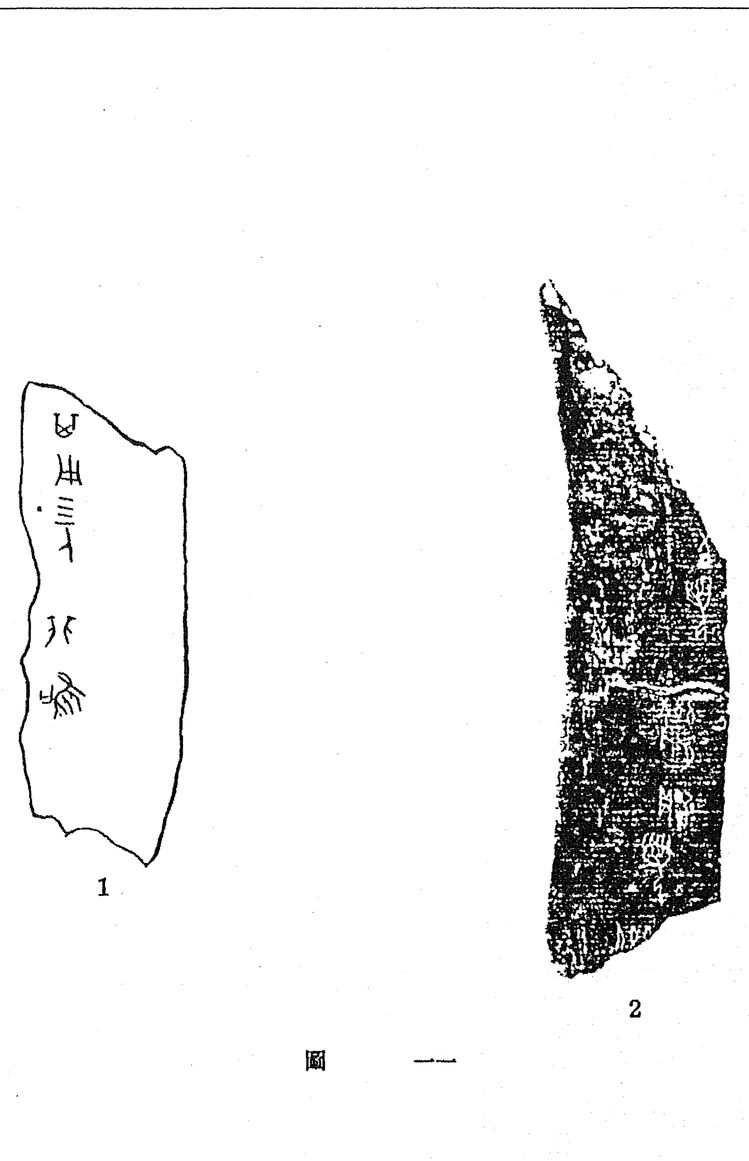


圖 一一

參考書目

1. 董作賓：甲骨學六十年
2. 董作賓：殷虛文字甲編
3. 劉　鶚：鐵雲藏龜
4. 羅振玉：殷虛書契前編
5. 張秉權：殷虛卜龜之卜兆及其有關問題、中央研究院院刊第一輯
6. 董作賓：殷虛文字乙編
7. 胡厚宣：戰後平津新獲甲骨集
8. 嚴一萍等：中國歷史參考圖譜
9. 陳夢家：卜辭綜述
10. 饒宗頤：殷代貞卜人物通考
11. 張秉權：論成套卜辭、慶祝董作賓先生六十五歲論文集、上册
12. 董作賓：甲骨文斷代研究例
13. 羅振玉：殷虛書契續編
14. 郭沫若：殷契粹編
15. 董作賓：殷虛文字外編
16. 張秉權：卜龜腹甲的序數、慶祝胡適先生六十五歲論文集
17. 屈萬里：殷虛文字甲編考釋

（原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 39 本上册，1969 年）

說商簡

田倩君

這隻塵封既久的鋼版紙箱，其中存放的是我從前跟先師董彥堂先生學古文字學時抄錄的筆記和一些零散講義；不過大部份還是後來在研究室奉寫的一些我所喜愛而買不到的古文字字書，有的竪本是下來，大部頭的即摘章摘篇，然後粘貼成葉，裝訂成册。因爲有原書參考，這些材料沒用過，所以好多年不會打開這箱子，前天颱風雨急驟，窗櫺飄進雨水，潮濕了箱蓋，今天天氣晴朗，秋陽分外燦爛，我把這些潮濕的本子拿到陽光裏曝曬，一本一本翻閱着，心中湧起無限喜悅，感覺這些才是我自己的財產呢！翻到箱子底，發現一本河南地志，只有數十葉，都零散了，其中夾着一葉風黃的摹寫紙，如同三十二開本一般大，上面寫着好像一片甲骨卜辭，其四邊記載關於此版文字出土時間與鑑別其眞僞的字跡，是董師的手筆，粘貼在原圖版上，圖版即是這書的插圖之一，其右上角有「商簡」二字，大小形狀見圖。

簡，策，方之類的名稱，在古書裏隨處可以讀到，所謂簡，是以竹，或木製成的，在紙張未發明之先用來書寫文字的工具，這工具以竹片居多，所以其文字多从竹的偏旁，例如簡、策、符、籍、籤、笘、笏等等。說文云：「簡，牒也。从竹間聲。」又云：「柬，古簡字，是古本有重文柬字也。」段註：「簡，牒也，片部曰牒札也，木部曰札，牒也。簡竹爲之，牘木爲之，牒札其通語也。」禮記聘禮云：「百名以上書於策。」註：「策，簡也。」春秋經傳集解序云：「大事書之於策，小事書之於簡牘而已。」有謂簡僅容一行字，牘爲木版，版廣於簡，可以並容數行字，但簡也有容兩行字的。晉書束晳傳曰：「有人於嵩高下得竹簡一枚，上兩行科斗書。」日本一九六三年出版的木簡殘紙集中的簡版，由一行字至十餘行字者不等，惟寫成書者却甚恭整，狹長木條，一行秀麗而勻稱的字體，每一套，則用繩子上下束兩道，此簡得自伊犂。

禮記中庸云：「文武之政，布在方策。」這「方策」是名詞，即是指木質簡策，也就是說國家大計，載諸典籍，若專指方而言，是謂「方木簡」，（此等簡面面都可以寫字）。書札之類的簡版是用以代表帖，後世不用竹簡木版了，人們還是喜歡這古老名稱，稱書信叫作「簡牘。」

我國歷代各地出土的簡甚多，例如晉武帝太康二年出土於汲縣魏襄王墓中的竹書，爲「竹簡，青絲綸」（見穆天子傳序）。這是魏國編年史，簡雖不見，竹書記年一書今通行着。至於齊時發現於湖北襄陽的竹簡，宋時發現於陝西等地的木簡，其數量甚少，都是斷簡殘編了。英人斯坦因氏於長城遺址所獲漢簡，王觀堂先生爲之寫流沙墜簡一書，但其簡數僅千餘版而已，唯有民國十九年西北科學考察團在居延所得漢簡（爲木簡）在萬數以上；這是從漢武帝至光武帝，百餘年間河西四郡（黃河以西的四個地方，即今之綏遠、陝西、寧夏、和甘肅等省）的遺物，這是西漢至東漢的一部份史料，經勞貞一先生著考釋十餘萬言。寫到這裏，適逢國立故宮博物院展出唐宋玉册（見民國六十年十月廿日與廿一日中央日報），據說此册是在民國十七年出土於山東省泰山縣嵩里山。經專家鑑定確爲唐玄宗與宋眞宗封禪泰山時的玉册，按簡上契刻的詞語如：「敢昭告于皇地祇」：：「率循地義」：：「賴坤元降靈」：：兩册大義相似，則斷定其爲禪地祇之玉册，史記封禪書云：「古者封泰山禪梁父者，七十有二代。」「所謂封泰山」者，即是於泰山之上築壇以祭天，報天之德，「禪梁父」是於梁父地方除地壇以祭地，報地之功。「禪地祇」即是祭地神，古時帝王德盛則封禪，多是封泰山，但是不僅封泰岱一山而已。說文段注云：「泰當作大，封大山也」，如秦始皇封泰山，封嶧山，封琅琊碣石等等。

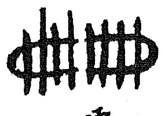
唐玄宗玉册，爲不透明白玉雕製，共有十五簡，爲長方形之六面體，上下有孔連貫以銀線，每册上刻有隸書一行共九字，末端有唐玄宗以楷書署名「隆基」兩字，宋眞宗玉册共十六簡，玉質純白透明，用金線連貫之。每簡刻有楷書一行，共十六字，字上塗有金泥，其詳細情形中央日報已有說明，此處不予贅述。（此玉册爲馬鴻逵夫人所獻）

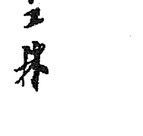
筆者對於此玉册極感興趣！尤其宋册，和本文所述的老子母碑云「玉簡金字，編以

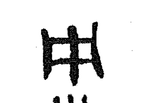
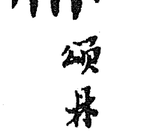
白銀」完全相同。此說出自瀕鄉記，瀕鄉記一書，成於何時？待攷。

簡版，是寫了字的竹木條，一條上有二十餘字至四十餘字者，若是一本書，寫在這些簡版上散放着會錯亂秩序的，須用繩索貫穿起來，即成爲策了，從古文　字很清楚的看出中間的繩束。簡，策、牘等字，均不見於古文字，殷周古文字中只有册字，其不同形體的册字很多，甲骨文編與金文編中各有數十種，所謂不同形體，也只是其直畫的多少或參差高低罷了，試各舉數字爲例：

周金文：

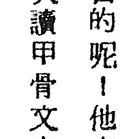






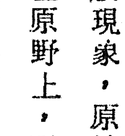

而喜易，讀易韋編三絕，」（這是皮編）。太平御覽六〇六引劉向別錄：「孫子書，以殺青簡，編以縹絲綸。」（此是絲編）。御覽六〇六云引瀕鄉記：「老子母碑曰，老子把持仙錄，玉簡金字編以白銀。」（此是金屬編）。居延漢簡是以麻繩兩道編之，如竹簾狀，可以舒卷。但本文所說的「商簡」只有一版，當然無須繩束了，至於「商簡」其本身質料爲何物，在當時也沒弄清楚，據河南地志古物章載：「商簡」（骨董賈人名之曰龜版，羅叔蘊先生著殷虛書契攷釋，定爲獸骨，今化驗之，確係竹簡，與礦質化合，故光瑩如骨，羅以爲骨質，誤矣，用正今名）。

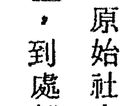
董師的行年紀略中記載：「中華民國七年戊午（西元一九一八年）二十四歲春，母命外出游學，乃赴開封，考入河南育才館肄業從時經訓先生受『商簡』』得知甲骨文。」

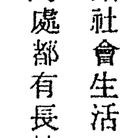
甲骨學六十年第五葉亦有一段記載，也抄錄在這裡：「作者從時先生讀河南地理，曾把甲骨文字拿來講授，但彼不能通釋，後乃知彼所收藏者皆是僞刻：：實受估人之欺，作者知道甲骨文字自此始。」董師於河南地志眉批中說：「時先生於文字學未精，故不能辨眞僞耳。此乃僞品且爲下乘技藝。」

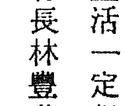
按殷虛出土文字，除甲骨文、金文外，且有玉器，角器，陶器等文字，却不曾見有竹木簡編。但根據甲骨文字中的  字樣以及尚書中所謂「殷先人有册有典，殷革夏命」。說文册下云：「册，符命也，諸侯受命於王者也。象其札一長一短，中有兩編之形」，說文謂册僅是受命於王，其意義範圍太狹。根據多士謂殷代的册是著錄國家大事的簡」雖然是贋品劣技，但是我甚重視它，找重視其所影響的事故，其內在價值，說到這裡我回憶起十多年前董師的一段談話，他指着一堆書籍說道：「戰後平津新獲甲骨集。戰後寧滬新獲甲骨集。戰後南北所見甲骨錄。這三種是摹本，看起來很清楚，甲骨續存是拓本，都可以讀讀。這都是胡厚宣編的，他從前跟我幫忙研究，就是做你現在這個職務，他很努力，還未離開我這裡，就有幾間大學請他去教書，做系主任，那是在四川，他一直很得意。」我一面聽着，却在想，我願意學古文字，並沒有想到將來結果如何，我有好古癖，但希望從古文字的構造中去探討遠古的事物，如社會的原始情形，先民營社會生活的一般現象，原始社會生活一定很有趣，人民居住在洞穴裡，蹲踞在山崖水畔，人與獸競逐在原野上，到處都有長林豐草，人們和猴子都是朋友。古文字是一面折射鏡，它可以把初創文字時的社會景象反射出來，從這些小鏡子中透視遠古文化，才是我願意學古文字的目的呢！他老人家從袖裏拿出一本極陳舊的薄本書說道：「當我在育才館肄業時，初次讀甲骨文字，就是這本河南地志中插圖『商簡』。那時我一無所知，請教時先生，他也說不清楚，但是這『商簡』却給我極大的啓示，從此我注意到這門學問

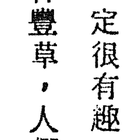
殷甲骨文：

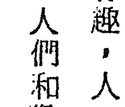

乙 3624

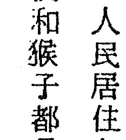

續存 683

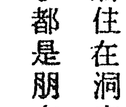

乙 6404


佚 537


續 3.55.


佚 872


徵 8.33


徵 2.54

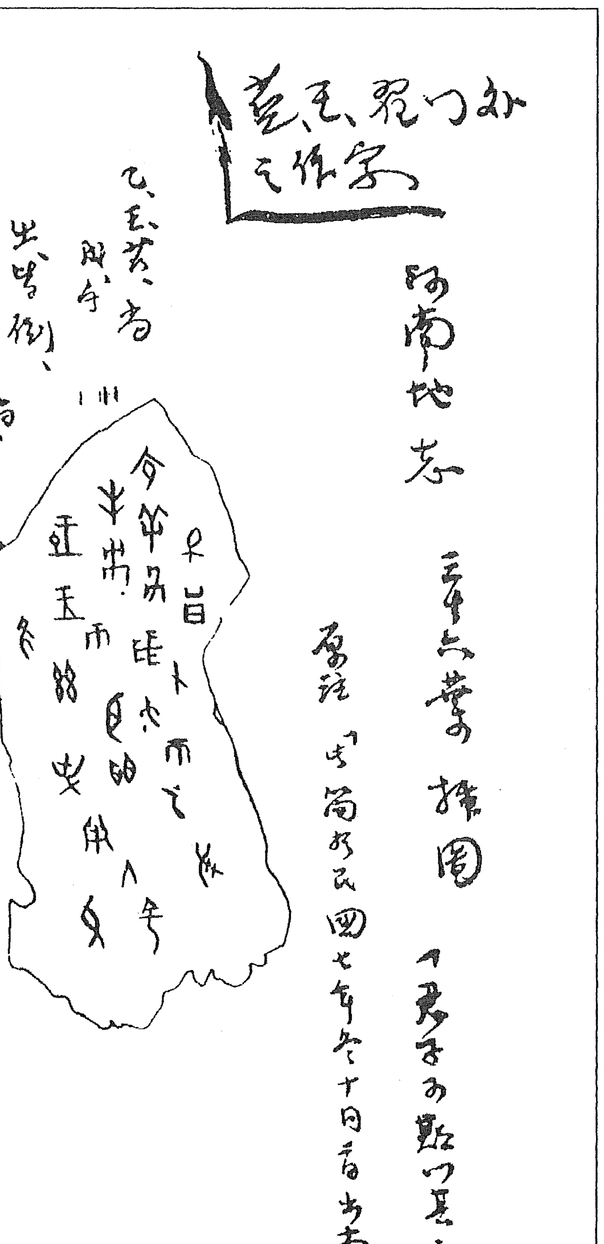
。初識甲骨是在民國七年，到了十七年，中央研究院委託我去河南省安陽縣小屯村殷虛發掘甲骨文始，迄今垂三十年，甲骨未嘗一日去找手。」

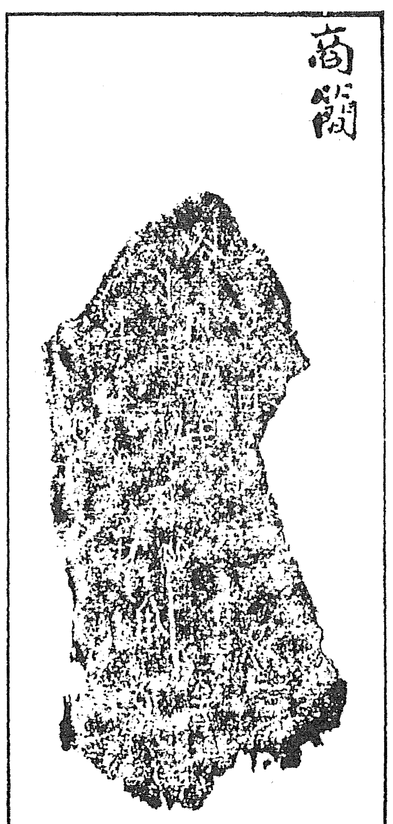
我接過河南地志，讀其中的「商簡」，細細端詳，既不成句又不成行，共有二十五個字，僅有兩三個字略具形狀，輾轉不得其解，於是放置一旁，不知如何被壓在這箱子底上，事隔十多年了，今天重逢，它却變成一付可親可敬的形貌，它引我回憶起十年前董師叙述學習「商簡」的經過。我想象他老人家在初學甲骨文時那等不知不識的情形。誰能料得？二十年後竟成爲震驚世界的甲骨學專家，這能說不是「商簡」的啓發?!

看來任何一種學問或事業的成功都不是偶然的，其間必定有因有果，由因至果是有一段漫長而崎嶇的艱苦歷程，其初創時是艱難的，所謂「蓽路襤褸」，開山者是值得敬重的，比如甲骨文字，經王正儒與劉鐵雲二位初次發現，都感覺訝異，如王氏那樣一位金石學家，當時也僅認識幾個字，但是在甲骨學的歷史上誰也不能否認他是第一位發現甲骨文的人。讀河南地志，其文筆高古，可見纂者時經訓先生是位飽學之士，但是對於甲骨文字尚不能辨其眞僞，說到孫詒讓先生，凡讀書人沒有不知道他是清末的一位鴻儒，但他所考釋的「殷契擧例」其中錯誤甚多，但是後人無不敬重他對於甲骨學的一大貢獻，因爲「殷契擧例」是第一部考釋甲骨文字的書。

甲骨文研究起來是如此困難，可以想見那些開山的老前輩，發掘的艱苦，研究的困難，羅雪堂先生功勞很大，他大量印書流傳，局門研究，那等艱苦精神，令人敬嘆。王觀堂先生從甲骨文中找到信史，補正了史記，殷本紀的謬誤，使甲骨文和紙上史料聯繫在一起，讓甲骨文在歷史上奠定了基礎，也可以說甲骨文奠定了歷史的基礎。尤其是董師他老人家曾親身下地發掘，在荒涼而僻遠的豫北，經過多少風霜勞苦，老人說：「挖掘出來的甲骨片和泥土凝結在一起，須用水泡開，拿針剔去泥土，然後再摹寫辨識，若不是董師下如此苦心，認識了「貞人」，創建了五期斷代，分別出新舊兩派的禮制，恐怕甲骨文至今仍然是一堆斷爛朝報，如今對於董師讚成者也好，反對者也好，總之誰也沒有跑出他老人家這座建築物的長廊，這就是我對於「商簡」重視的最大原因，因爲它的功勞極大，由於它的啓發，使先師彥堂先生對於人類社會完成了一大事功。

我將民國七年董師初讀的一葉「商簡」和民國十七年他摹寫的一葉風黃摹片附在本文最後，適逢老人逝世八週年忌辰，用他老人家發蒙的「商簡」來紀念，若九原有知當會喜悅的。





此簡於民國七年冬十月二日出土時老倉珍藏

（原載《中國文字》第四十册，一九七一年六月）

帚好の疾病に關する一ト辭の試釋

高嶋謙一

『丙編』三三四には、(一)から(七)までに次のような刻辭がある。

(一) 貞虫疾孕(身?)隹虫告
(二) 庚戌ト亘貞王其疾
(三) 庚戌ト亘貞王弗疾 王固曰勿疾
(四) 貞帚好弗其 虫疾
(五) 貞帚好 虫疾
(六) 貞帚龍
(七) 不其龍

以下、(八)から(九)まで續くが、本論には、直接關係がないので、考察の對象外とする。本稿で、特に問題にしたいのは、(四)の「帚好弗其 虫疾」を如何に解釋するかという點にある。

(四)の中で、一つの研究對象として、まず、動詞に用いられていると思われる「 」字が考えられる。これについては、過去、白川靜氏が、郭沫若氏等の説を批評しつつ、「 」を「凡」、更に「盤」に繹し、「盤祭」の義に解した(1)。この「盤祭」とは、「果を盤上に盛って供する祭儀を意味する文字と解せられる」とある。これを以って、例えば、「子妥 」(乙六二七三)は、「子妥の に 」と訓み、「 」を一種の儀禮的行爲を表わす動詞と考えた譯である。しかし、この解釋は、「子妥 」の否定形と豫想される「子妥弗其 」に卽して考えると、直ちに不自然さが感じられる。否定詞の「弗」は、次に來る語氣を表わす副助詞の「其」字の有無に拘らず、更に次に續く動詞、又は副詞と直接構成關係(immediate constituent relationship)にあるのが恒例であるからである。してみると、「子妥弗其 」は、『丙編』三三四、(四)と「虫疾」を除いて、同じ構文になる繹である。(四)は、(五)と對貞關係にあり、それも解釋の際、念頭におかねばならぬことである。(四)は、「帚好の に 虫せざるに疾ありか」とは、構文上、到底訓み得ないと思われるし、(五)は、「帚好の に 虫疾ありか」などと訓むと、一體、何の爲に貞問しているかわからなくなる。「盤祭」をしようがしまいが、帚好の疾病が引き續くか、といった内容の貞トをしたとするのでは、不自然であると言わざるを得ない。

副助詞「其」字に關しては、P・L・M・セロイス氏が、既に、「其」の意義的機能を次のように説明している。「其字の使用は、肯定・否定文の區別に拘らず、その文が、貞人側からみて、不利な、望ましくない、貞ト内容を表わし、該貞トの結果の狀態が、現實に恐れられている事實を示す(2)」と。この説は、若干の修正を必要とするが(3)、大體において、認められる。今、この説明をもって、例えば、前記(二)の内容を考えてみると、王が (骨)を疾むということは、貞人側(王を含める)より見て、確かに、ありがたくなく、望ましくない、現實に恐れられている、こととなる。又、(三)は(二)の對貞關係にあり、否定詞「弗」を伴い、王が骨を疾ま弗ることは、望ましい狀態を表わすことになり、セロイス氏の説は、妥當である。このことはまた「其」が用いられていないことからしても納得が行く。これよりして、(四)では「其」が用いられているので、内容はやはり何かしら貞人側にとって望ましくないことだと云えるし、(五)は、「其」が用いられていない爲、その逆であるとの推測が成り立つ。(六)と(七)の對貞も、右のような分析を可能ならしめる根據がある。「帚」は勿論「帚好」であろうし、「龍」は「寵」と解せられる。(六)の意味は、能動態で構文を捉えれば、「帚好は寵せんか」、卽ち「帚好は疾病が向上せんか」の如くに解釋できる。受動態で(六)の構文を捉えれば、「帚好は寵せられんか」、卽ち「帚好の疾病は祖神の佑により向上せられんか」の意にとられる。但し、この際問題になるのは、(二)と(三)の關係上、王にも疾病があり(あるいは、かかるおそれがあり)、帚好が王のために何かしら儀禮的祭祀を行ない、その祭祀行爲を祖神が享受しうるか、否か、を貞トしたのだという解釋が成立するかもしれないという可能性もつけ加えておきたい。もし、この解釋が他に傍證を得られるならば、(六)の意は、「帚好が祭祀行爲(例えば、「亞」、丙一八二參照)をするに、寵せられんか(加祐せられんか)」のような意味であったとも考え得る。可能性として、一應、ここに指摘しておくが、事實そうであったかは、判斷に苦しむ。この點は、問題が餘りにも多岐にわたるので、後考に俟ちたい。(七)の「其」の使用は、前者何れの解釋でも説明できる。「龍」が「不」で否定されているが、「帚好の疾病が向上せざらんか」と解しても、いずれにせよ、望ましくない狀態であることには變わりがない。以上のように考えてくると、「 」は、(四)と(五)では、何か善義的な意味に用いられていることになり、「虫疾」は、一つのユニットとして當然ながら、その逆の非善義的な意味に用いられていることになる。このことは、丙三三五、(九)王固曰吉 虫疾」に續いて用いられていて、「吉」が「 」を善義的表現に理解し、「虫疾」が目的語として略されているという解釋を採ることにより成立する。「 虫疾」が善義的な意味であるということは、私とは別の觀點からではあるが、注(13)に掲げたニビソン氏の Early China 所收の論文(九頁)にも言及されている。そのまま措書に直せば、「凡」になり、それは又、郭沫若氏も擧げる如く(4)、殷庚の合文「 」(前一・一六・二、前一・一六・四)にも使われている。「凡」の上古音は、李方桂氏(5)の再構音 となる。しかし、殷庚の「殷」は *bjam ではなくして、*ban であり、韻尾が「m」と「n」で、上古音の基本的音韻枠 phono-logical rhyming classification である「談部」と「元部」の二つに分かれる。私は、甲骨文では、一記號が數個の音符として使われており、その意義的機能は、文脈なり、成語なりの關係から判斷し得る場合が少からずあるという古代文字についての一般的見解(6)が、この際、妥當であると考え、更に次のような文字においても「 」が聲符の機能を果していると思う。

(a) これは凡であり、帆 *bjam の初文。甲骨文字において「偏旁冠脚」がつけ加えられていない文字は、原始的であり、造字時に遡る形を殘影した記號であるということは、想像出來る。であるから「凡」は「帆」の初文だなどと言う。 ‖凡という記號が文字に使われ、それにいろいろな附加成分、卽ち偏旁冠脚がついて歷史的發展をなし、さまざまな漢字が成立していったと考えられる。その際、基盤になった記號「凡」は、文字として使われた以上、本來コトバを表わす音聲を備えもっていたと見ざるを得ない。「凡」は、後世「凡字系統字」とも言える汎・帆・軓・芃・風などの文字の聲符的基盤(phonetic base)として用いられ、かかる文字が成立していなかった時代には、「凡」が一字にてその代用をなしていたと言えよう。あるいは、代用ではなくして、未だ文字で表わされるべきコトバが發展していなかったとも考えられる。前者の場合、「凡」は多音記號(polyphonic sign)として作用し、後者の場合は、「凡」が多音記號として作用するべき性質を備えもっていた筈である。それ故に、「シ」・「巾」・「車」・「艸」・「虫」などの附加成分がつけ加えられ、これらが、「凡字系統」の相互辨別の機能を果すようになった譯である。このように考えてくると、「凡字系統字」のうちで、原文であったと見做される「凡」字が、「帆」のみの意で用いられるようになったのは、歷史的に一番後に進化したと言えるであろう。このことは、少々逆説的であるが、念頭におかねばならないことである。

(b) 𣎵森・ 𣎵? これは、葉玉森、唐蘭、容庚

諸氏が、風と釋した如く(7)、異論がないようである。上古音は、*pjəm か、あるいはその揩聲系統字に「嵐」もあるところから、*pljəm とも再構できそうである。但し、風では、前記(四)の意は通じない。

(c) 𠂤 これは、白川氏も「𠂤」に關係ありと氣づかれた如く(8)、𠂤が聲符に用いられ、四つの「𠂤」（手）は、下から支え、上から興こす意の意符。後世の「興」にあたるのは周知のこと。上古音は *pjang であり、「喜」*hjəg や「起」*khjəgx（「x」は上聲を表わす記號）と對轉關係にあり、祖神などを何かしらポジティブな意味で興らせるの意(9)。但し、白川氏の如く、凡と同系同義語と見るのは、音韻的に、又形態素的（morphologically）に無理だと思われる。卜辭では、この語（動詞）的語に先王先祖が現われるところから、それらの靈を「興す」意であると考えられる。

(d) 𠂤 後世の「同」にあたる。李孝定氏は「痛」の假借字と考えたが(10)これで(四)を解するのは、構文的に見て不可能であるし、また文脈も續かない。尚、同は上古音で東部韻の *dung であるが、興の聲符にも用いられているため、主要母音「u」も聲母の「d」も再檢討の必要がある。

(e) 𠂤 後世の「舟」にあたり、上古音では *tjəgw と再構される。これはまた「受」即ち 𠂤・𠂤 *djəgwx の聲符にも使われている。勿論、𠂤を「舟」や「受」の假借としては解せない。

(f) 𠂤 これこそ後の「般」字で、般庚は 𠂤 と刻されるのが普通である。すると旁の「𠂤」は「反」字で、上古再構音は *pjənx であるから、聲符「凡」の數通りの音價から區別するために 𠂤 を加え、「𠂤」の音を *pan であると「補充」したものと考えられる。實際、「般」は中古音で buan と讀み、決して pjwan（反）とは讀まない。その事實が成立したのは、「般」字の「舟」（𠂤）がその聲符としての機能をはたしたためだと推測すべきであろう。「舟」はまた「船」や「滿」の聲符にも用いられ、

表記文字は、ただ現實の言語を書き表わすためにその最も重要な機能をはたすと考えられる。そこで、冒頭に擧げた(四)に用いられている𠂤を何れの音韻枠にしぼるかが、自ずからその釋義に解決をもたらす緒口になるに違いない。尤も、𠂤は右の(a)～(f)以外の文字にも聲符として使われているかも知れない（例えば、𠂤＝滿・𠂤＝盤）。しかし、𠂤は主として疾病を目的語としており、その否定には、非人爲的動詞を否定する「弗」(11)を伴う。更に又、先程論じたところの善義的用例が𠂤𠂤にあるからなどして、「凡」を「汎」*phjəm（ファイナル「h」は去聲を示す）、即ち「くからうかびあがる・くから立ち直る」の意にとるのが正しいと思う。この解は、「凡」の音韻枠を*bjəm（大文字「B」は「b」・「p」・「ph」などを代表的に表わす）にしぼることにより成立する。更に、*bjəm は次に述べるような形態素的過程（morphological process）を經て、*phjəmh となり、(四)の文脈に用いられたのは、「帆」*bjər と「汎」*phjər の例も引用している。この面から考えてみても、汎は「外延作用」、言はば、何か内的なもの（例えば疾病）から「外的」な狀態に向かうというような義に捉えることが可能だと思う。これが、私が凡と汎とが形態素的プロセスで關連づけられると考える根據である。

「𠂤」字の考察にかなり紙面を費したが、次に(四)・(五)ともに「𠂤」字が使用されている理由を少しく分析してみたい。丙三三四では、(二)と(三)にて「𠂤」字がおそらく「骨」*kwət あるいは、「體」*thiid の義に用いられていると思われ、(四)と(五)の𠂤と僅かに橫線一本の相違がある。もしその記號に何らかの辨別機能が、丙三三四に於いて、あったとするならば、(二)と(三)の名詞的用法とは異なるという見解が成り立ちはしないであろうか。とにかく、「𠂤」は動詞「𠂤」の前にあり、主語の帚好の後にある。更に、(四)では、「其」の後に用いられ、これを統辭法的（syntactically）に考えると、どうやら「其」と共に副詞的用法のようである。この推測を裏づけるための證據は、D・S・ニビソン氏によっても指摘された如く(13)、以下に掲げる丙三一一、(二)―(七)に見出される。

(二)子希𠂤𠂤 (三)子希弗其𠂤 (六)子𠂤𠂤𠂤 (七)子𠂤𠂤弗其𠂤

ここでは、(二)と(三)、また(六)と(七)がそれぞれ對貞をなす。(二)と(六)の「𠂤」が(三)と(七)では各々省略されているところから、「𠂤」は附加的要素であり、「𠂤」が主要動詞であると判斷できる。そこで、また、「𠂤」の音韻枠をしぼり、形態素的考察を加える。結論的に言うと、「𠂤」は「骨」となり、おそらく後世の「滑」*gwət というコトバに相當するのではあるまいかという解に達する。「滑」は周知の如く、「すべる、なめらか等の義であり、その副詞的用法は、「なめらかに、滑りなく」というような意になる。してみると、丙三三四、(四)の「帚好弗其𠂤𠂤」の解釋は、「帚好は其れ滑らかに汎かば弗んか」の如く訓め、前述の「其」字の意義をくみとり、「それ」等といったいささか不明瞭なことばを用いず、述部に附加すると、「帚好は滑らかに汎かび上がらざるまいか」の意に解せる。更にそれを反語的に解釋し、「否、そうではあるまいが……。」との隱喩をも讀み取れるのではないかと思われる。(五)は、「帚好は滑らかに汎かび上がらん」のようになる。しからば、何から汎かび上がるかが、當然次の問題になるわけである。

丙三三四、(一)は帚好か王かが「孕（身）に疾むことあるは、隹れ𠂤るか」と訓め、これにはさして異論はあるまい。これから考えると、孕、即ち受胎かあるいは身體に關して何らか疾むことがあったのであろう。(一)の「𠂤疾孕（身）」の𠂤は動詞に用いられているが、(四)と(五)の「𠂤疾」は名詞句として用いられていると見ざるを得ない。このことは、D・S・ニビソン氏の𠂤・𠂤・有に關する論文(14)に詳説されている。氏の説のうち、𠂤・𠂤・有が、屈萬里氏も指摘した如く(15)、次にくる名詞の附加成分、即ち接頭辭となるか、次にくる動詞を名詞句化する文法機能があることを見いだした點は正しいであろう。ここでは、紙面の關係上、詳説できないが、私は「𠂤・𠂤・有」にある種の「尊敬・丁寧・敬重」等の義、大體に言えば、日本語の「御」のような稱辭的含意があったのではないかと思う(16)。「𠂤・𠂤・有」のニュアンスは、まだこの「尊敬・丁寧・敬重」の他、いくつか檢出できるが、(四)に關しては適應しないので、觸れない。今、その敬重的修飾に用いられていると思う數例を揭げ、少しく説明を加えたい。（尚、どのようにして、敬重・丁寧の義が認められるかとの推測に至ったかという方法論は、註(16)に揭げた拙著を參照されたい。）

(a) 貞、翌乙巳、子漁𠂤𠂤賓𠂤祖戊（續三・四七・七）
(b) 乎子戍、𠂤于𠂤祖丁（京七一四）
(c) 貞、其征𠂤于又河卿（甲二六八九）
(d) 衷又𡆥乘从受……（南南一・一五二）
(e) 貞、行以𠂤師眾𠂤邑（乙七三八五）

(a)と(b)では、南庚の兄弟であったかと思われる祖戊と、先王の祖丁とに、それぞれ「𠂤」字が用いられている。これは、子漁と子戍が、各々、賓祭

と出祭を司るに當り、その受祭者である祖戊と祖丁を美稱したものと解しうる。祭祀を行なう際に、對稱者を崇高化、神聖化することは、人類學的觀點からも充分理解できることである。このように考えてくると、(c)の河神に聖賢の意を表わす「又」字を附加してあるのも解せるし、ひいては(d)の世襲的要職であった望乘に對しても、征戰時のような、神の祐を祈求する場合など、特に贊辭的に稱したのではないかと考えられる。[17] また、(e)の單事旅營地、あるいは、單旅や邑にさえも贊辭呼稱は可能であった（この點を補うべき多數の引例は、注(16)に掲げた拙著を參照されたい。）。このような「出・𡆥」の形容詞的意味を丙三三四、(四)に應用してみると、疾病に對しての神聖化などとは到底考え難いが、帝好か王かが疾病にいりつかれ、その狀態を婉曲に敬重して言ったものと推測出來るのではあるまいか。日本語で、「御病氣」とか「御風邪」などと言う時、我々はその病氣なり風邪に對して敬語を用いたのでは勿論なく、そのような病狀にある人に對し丁寧に言ったものであると考えられる。

とすると、(四)と(五)の「出疾」の出の意義もそのように解せはしまいかという見方が可能になってきたと思う。

最後につけ加えたいことは、(一)の「疾」の用法は明らかに動詞として使われており、また、このことは他に「疾目」「疾齒」などの頻見の成語のあるところから考えても納得できよう。しかし、(四)と(五)での「病」の用法は、名詞として使われている。これは先程も觸れたが、「出」字が後世の「所」字のような文法的機能を備えており、元來動詞であったとも考えられる「疾」を名詞句化したのであろうという推測も成り立つと思う。結語として、丙三三四、(四)を、以上の論に從って解釋すると、「帝好は滑らかにその出病より汎かび上がらざるまいか」となり、(五)は、「帝好は滑らかにその出疾より汎かび上がらん」と訓むのが妥當であると思う。

（一九七八・十一・十七）

注

(1)白川靜『甲骨金文學論叢』五集（一九五七年）十二—七頁。郭氏の説は、氏の『卜辭通纂』攷釋一〇三（三九葉）參照。

(2)paul L-M. Serruys, Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions, T'oung Pao, Vol.LX, I-3, 1974, p.25

(3)Ken-ichi Takashima, Negatives in the King Wu Ting Bone Inscriptions, Ph.D. Dissertation, University of Washington, 1973, pp.282-8 參照。

(4)郭沫若『卜辭通纂』攷釋一〇三（三九葉）。

(5)李方桂「上古音研究」清華學報新九卷第一・二合刊（一九七一年）。

(6)Peter A. Boodberg, Some Proleptical Remarks on the Evolution of Archaic Chinese, Harvard Journal of Asiatic Studies, No.2, 1931, pp.329-372 參照。

(7)葉玉森『殷契鉤沈』一葉。唐蘭『天壤閣甲骨文存』考釋第六二片。容庚『殷契卜辭』考釋第一四七片。

(8)白川靜『甲骨金文學論叢』五集（一九五七年）一六頁。

(9)白川靜『説文新義』卷三・一〇三頁參照。

所有格に用いられているということであり、丙三四四、(四)を「帝好弗其克興有疾」と釋し、「帝好は其れ克くその疾病から恢復せざらんか」と解釋している。これは以前試みられた解釋よりかなり優れているものと思われ、本稿は氏の論を批判しつつ、更に言語學的見解から記述を的確にし、(四)の意をより精確に汲み取らんとするものである。

(14)注(13)參照。

(15)屈萬里『殷虛文字甲編考釋』百二七頁（八〇七）に「又 $\mathcal{U}$」の「又」が有夏・有殷の有に相當し、それは「語詞」であると言っている。この文脈では、「又 $\mathcal{U}$」は「于」字の後に用いられており、明らかに名詞句であると思える。

(16)詳細は Ken-ichi Takashima, Existence vs. Reference: Decipherment of the Word Yu 出／𡆥／有 in Oracle Bone Inscriptions and in Pre-Classical Chinese, Early China, No.4, 1978/9, を參照されたい。

(17)このことについては、今々專論を異なるを、『尚書』などに屢々見られる「有方」「有衆」「有夏」「有殷」「有周」「有百」「有王」などの「有」にも美稱的含意があったと思われる。貝塚茂樹氏は、『貝塚茂樹著作集』第一卷・中國の古代國家（八四頁）に『尚書』多方篇にある「猷、爾有方の多士、暨び殷の多士に告ぐ」の「有方」の有は、多の誤りであると指摘されているが、これは曲解だと思われる。「有方」の有は、ここでも方を美稱したものと解すれば、文意が通じると思われる。

（原載《甲骨學》第十二號，一九八〇年）

殷文化的淵源及其演變*

收稿日期：民國69年12月17日

李　濟口述
李　光　周筆記

369 說到殷文化的淵源及其演變，我預備分五部分來談這個問題。根據發掘的材料，首先要講的是在安陽所發現的地下一般情形；這一般情形最主要的部分就是地面下所出現的地層。地層是田野工作的人們常用的一個名詞，意思就是指堆積在地面下的先前留下來的遺物堆積層次；遺物堆積往往分成若干層次，而層次的厚薄往往也不一樣。

河南安陽小屯的田野考古工作是開始於民國十七年；這件工作就是由我們自己發掘地面下情形而開始。我們所注重的當然是地面下所存留下來的遺物，尤其是初期的時候，主要是看是否還能找到一般學術界所重視的甲骨文字這一類的材料。甲骨文字的出現是遠在庚子年以前，在公元一八九九年就有中國的文字學家注意了；這段歷史，我現在不預備細談。

中央研究院在歷史語言研究所所長傅斯年先生指導下實際從事這件現代的科學的發掘工作；而第一個去工作的就是大家所知道的董作賓先生，董先生那時候也只三十歲上下。國民革命軍北伐的初期，廣州是全國文化的一個中心點，所有的有新思想的學人都跑到中山大學去講學；傅斯年先生那個時候正是中山大學的文學院長。並且，就在這個時候，國民政府已經在南京成立了中央研究院；中央研究院成立之初原是以現代的科學爲主題，所以最初成立的是物理、化學、工程、氣象、地質五個研究所。傅先生自從五四運動以後就到德國去留學了；他在德國、英國待了七、八年回來做中山大學的文學院長也銳意在教學上和做學問上有新的做法，例如，他就創辦了中山大學語言歷史研究所；但是中山大學是一個大學，不能全部做研究的工作，並且那時候的人才也究竟還不集中。因此，傅先生聽說中央研究院的成立，並且是蔡孑民先生做院長，他就到南京去跟那時候的總幹事楊銓先生辦交涉，勸說他成立一個人文科學部分，並且提出中國人自己研究中國歷史、語言的重要性；經過楊先生跟蔡先生商量以後就成立了歷史語言研究

* 本文是爲民國六十六年十二月十七日「胡適先生誕辰紀念學術演講」而寫的演講稿。這也是濟之先生生前所做的最後一次學術演講。

是做田野工作的時候只准走路，儀器、行李要自己扛，不論距離多遠多近，都是這樣；所以這在某一方面來說，這是中國文化上的第一個大革命；因爲在這以前，讀書人確是很少這末做的；至少，我們讀書人相信，只有認字、讀書才是學問，不認字、不讀書那就是勞力的，那就不是做學問。不過，我們在安陽發掘的時候，我們確是要在田野裏跑腿的。

在安陽這個做了九年一共十五次的發掘工作，我們先談在這個殷墟地下的堆積材料的一般情形。我們要專從地層上去說的話，比方就小屯這個出土甲骨文的遺址去說，我們發現這個地層至少可以分爲三種。第一種我命名爲「先殷文化層」，也就是早於殷的文化層；是在小屯的堆積的最下面一層；這裏面有所謂史前時代的東西，尤其是後來叫做「黑陶文化」或「龍山文化」的遺留，不只有石器，還有黑陶之類的遺物。第二層是盤庚遷殷以前的商朝的前期文化層；盤庚遷殷在整個的商朝的歷史說時間不是很早；商朝的歷史是常常鬧河患的一個時代，這在各種先秦歷史中都有若干記錄的；盤庚在遷殷之前，小屯這個地方並不是沒有人居住，小屯地方確是有人住，但不過是一個商王朝的一個統治的區域就是了；至於究竟那個時候的人們的生活情形是一個甚麼樣子呢？現在經過我們的發掘，我們也得到了若干的了解。第三種地層才是所謂的「殷商時代」的地層，是屬於盤庚遷殷以後的時期；盤庚遷殷是在盤庚的第十四年。盤庚自己在位有二十八年，他的十四年遷殷這件事，若干記錄，尤其是尚書的記錄，經過歷代考證學家認爲是比較存眞的一部分；所以，閻若璩也認爲盤庚這三篇有許多是眞的；現在由考古發現的地下資料一對照，大概可以證明閻若璩的考證是有根據的了。經過董作賓先生很多的考證，他認爲盤庚十五年的正月一日就等於公元前一千三百八十四年的元月十四。由公元前一千三百八十四年盤庚遷殷以後，商朝稱之爲殷商時代(例如司馬遷的殷本紀)；殷商時代在最後這一都城一起有十三個王，統治了中國二百七十三年；比滿清一朝統治中國的時間還要多幾年。

根據在小屯發掘的殷商時代的文化又可以分幾部分來說。

第一部分就是從物質遺存來談，這方面所包含的內容可分四段講。首先要說的是那個時代的經濟基礎，也就是整個殷商時代的社會他們的日常生活是靠着甚麼的物質的基礎？用現代的名詞說就是他們的經濟情形是什麼樣子？這最重要的部分當然是他的衣、食兩方面；而當然吃的東西尤其重要。人們吃的是甚麼？這在過去的歷史並不詳細講的節目；不過就整個社會及文化歷史說，這種物質基礎似乎爲一切人類活動生活的最基本的條件。根據實物的發現和甲骨文的記錄，我們可以說那個時候主要的糧食作物至少有三種。頭一種就是現在中國北方仍常見的小米；第二種卽爲小麥；第三種爲稻米。這三種糧食作物的存在，過去好些研究這個時代文化的人有過不少辯論，這裏不能詳細講；不過現在可以肯定說，這三種主要糧食作物的存在，無論從甲骨文的紀錄說，或者從地下遺留的實物說，都已經有了確實的證據。最初引起問題的當然是稻米了；因爲除了附近有水的地方以外，現在的安陽一帶並不生長稻米；但是，稻米不但在甲骨文中的記錄相當多，實際上，在殷墟保存下來的動物骨骸中有一個很特別的現象就是牛骨中水牛佔了很大的多數。水牛、豬和鹿在所有的收集的安陽的動物骨骸中是三種最多的。水牛是現在的安陽所沒有的；這很清楚地證明一件事，就是大概在那個時候的安陽一帶，湖沼的水源是有大量的供給，可以種植稻子。麥子的問題也有過辯論；因爲「麥」在甲骨文中與「來」是同一個字，因此有人說這似乎證明麥子不是中國本地生長的，而是從外面來的。至於畜養的動物，除了豬、羊、牛、鷄、狗自然不用說，另外重要的還有馬。總之，這證明，那個時候的商代社會已經到了農業時代，並且已經到了很高的階段；所以從自然資源看，殷商的經濟基礎是以農業爲本。

關於衣這方面的材料比較起來就要少一點了。我相信有裘是沒問題；羊毛大概很多；蔴也有。另外，甲骨文中有「桑」字和「蠶」字，可說商代也有了絲織的存在。絲織業在中國北方可以推到很早的時期，這不是從書本上嫘祖的記錄得到的證據，而是從考古上得到的證據；我個人在山西夏縣的西陰村就發現與史前彩陶文化同時代的經過人工剪割的半個蠶絲繭殼，經過專家鑑定，它確是現在的蠶的繭殼，學名是 Bombyx mori。

關於行，商朝人似乎是已經有了車。車不只是見於甲骨文，而且在侯家莊和小屯都發現過殷人用車來殉葬。至於車的結構，有若干方面還不清楚，這還待進一步的研究。

物質遺存土木工程的遺跡可說是相當的多。安陽小屯地面下發現很多殷商時代的地下坑穴或窖；石璋如先生研究這部分資料，把它們分成方坑和圓坑兩種；每一種又因爲大小不同，又認爲有部分是居住用的，有一部分則是窖藏東西用的。居住用的當然是要淺一點、寬大一點，並且有的還有臺階。深的窖可以深到離現在地面下十公尺以上到十一、二公尺，一直可達現在的地下水面。這些較深的窖穴也有可供上下的穴洞，例如方穴在其角落兩傍卽有可以踏脚上下的穴洞，都還保存得很整齊。坑穴的建築也顯示出若干不同的階段；有的四壁加了泥工，相當平整，到現在經過了三千年還沒有損壞；有的則不十分整齊；當然這些穴坑的深淺、大小、形制也都不一致，大致也可以分成三大類：方形的、圓形的、及腰圓的；方形的有深有淺，圓形的也有深有淺。除了居住的洞穴，有一種埋人的墓葬，另外就是窖藏東西（例如，甲骨文、糧食、獸骨、陶器等）的穴坑了。

關於土木工程裏面，最大的一個發現當然是在他的技術方面。殷商時代二百幾十年中，雖說是能够製造很好的陶器，但是在建築上却沒有磚、也沒有瓦，這跟兩河流域以及埃及同時的建築是不能相比的，但是他發展了一種版築的技術。版築在華北一直到民國初年還盛行；鄉下人建築房子是用石頭或木杵夯土做地基，以木框夾土夯打築牆，這種建築法子，在中國可以說是保存了好幾千年了；至少我們在安陽發現的所有像樣子的建築包括帝王的陵墓、地面上的宮室、壇廟、殿庭都是用版築法建築的；這是關於土的方面。那個時候雖然既不用磚也不用瓦，但是却有木柱與柱礎的應用。以木柱構成屋架，屋架之間的牆是以夯土做的。至於屋頂是甚麼樣子就很難揣摩了，不過我們猜想，並且也有證據，當時的屋頂恐怕橫切面早就成「人」字形了，而爲兩面坡形的屋頂。屋頂上面用甚麼材料呢？我們認爲不外爲草(例如，稻草、蘆草等)或蓆；另外，雖然沒有石灰，但是殷人有蚌殼灰，加上繩子及竹竿等，這合起來就成了人們做房頂的材料。地面上的建築，就復原的若干形狀看起來，譬如在小屯，尤其是宗廟、神壇、宮室所在，夯土築成的地基往往佔地面積很大；從有的地基夯打的特別堅實，可看出房子也有兩層的。這是關於住的情形。

在殷墟遺存中，器物的保存很多，記錄也最詳細，也有不少種類。其中最多的一種就是我們所謂的陶器。陶器一般說是自新石器時代以來就已經發展了的一種工業。看過中國考古資料的也曉得，最早發現的一個史前新石器時代的仰韶文化，就是因爲發現了一種特別的陶器而得到大家注意的，而有稱之爲「彩陶文化」的。我們在小屯發掘的時候，最早就注意到他大量出土的陶器，並且做了一個有系統的登記；所以在前後十五次的發掘裏，我們登記的小屯殷墟出土的陶器碎片差不多有二十幾萬片；這裏面可以復原全形的差不多有一千五百件以上到一千六、七百件。陶器這裏面，形形色色、有大有小、有深有淺、樣子很多，因此要把他類別起來，確是需要仔細的工作。我個人在這方面費過一部分時間，中央研究院考古報告集有一本就是講殷墟小屯的陶器；我在裏面把他大致分成五大類到六大類（蓋成一類）。五大類，以各器的底部形態做他的分類標準，有圜底的、有平底的、有圈足的、有三足的、有四足的。每一大類中，再就其代表型的口之斂合、體之高矮以及其他附件耳、把等的情形，又另外分爲好多小類而編了一個二百幾十件類型的圖錄。這是就形制說。

但除了形制以外，最可注意的，安陽小屯出土的陶器若從他的質料看，情形則又不同了。大部分的陶器爲灰色陶，另外有收藏家注意的在安陽陶器中佔一很特別位置的白陶，以及紅色陶。紅陶與灰陶在形制上沒有多大分別。從「先殷文化層」中出土的黑陶有另外的意義，而不是殷商時代產物。此外，就是一種特別薄的硬陶，上面有時候帶有

所的籌備處。就在史語所的籌備時間，傅斯年先生第一件事就是派董作賓先生到安陽去調查出甲骨文遺址的地方；那時候，一般人都覺得安陽是不是還有甲骨文存在是一個大問題，因爲自從甲骨文發現以後，經過差不多三十年的陸續大量出土、盜掘，出土的材料也經過很有幾位先進學者精細的研究，例如羅振玉就認爲沒多少了；但是董先生調查的結果認爲出甲骨文材料的小屯仍然還有甲骨文，他並且還買了若干。傅先生接到董先生的報告馬上就籌措了壹仟塊錢讓他去試掘；這次的試掘是在民國十七年的十月，試掘的結果很好，董先生發現了好幾百塊帶有文字的甲骨，他並且把發現的甲骨在開封就拓出來了，做了描寫、解釋，寫成一本報告石印出來送給傅先生及研究院總辦事處。

碰巧，那一年我從美國由歐洲回來坐船經過香港；由於船要在香港停泊三天，並且我也聽說中山大學的活動，因此這三天的時間就去了一趟廣州。那個時候，我並不認識傅斯年先生，我碰到一個熟人說傅先生在找我，我就去看他；傅先生第一件事情告訴我安陽的調查結果，他預備在史語所成立一組考古組來專做田野工作，希望我能够擔任這個職務。我當時因爲已經有了一些田野考古的經驗，也有一點報告出來，所以我認爲這件事很合我的興趣，我沒有躊躇地就答應了他。回到北京以後，我第一件事就是到開封去拜訪董作賓先生。在開封，董先生把他調查安陽的經過跟我詳細說了一番；於是，我們就決定了第二年的春天去做正式的發掘。我們把董先生的試掘算是我們安陽發掘的第一次；等我就了考古組的職位以後，民國十八年（1929）春天的發掘算是第二期，秋天的算第三期；從此，我們斷斷續續地一直做到民國二十六年，一起工作了十五次。每年的田野發掘，春季做一次、秋季做一次；夏季太熱、冬季太冷，我們回來一方面休息，一方面做整理出土器物的工作。我們的工作人員，一方面是訓練年輕的幹部，一方面陸續也有新的專門學者參加，例如，梁思永先生、吳金鼎先生都是在美國、在英國受過考古學訓練的都回來參加我們的發掘工作。

這十五次發掘工作的收獲和材料當然是很豐富的；不但是發現了大批的甲骨文，更重要的是發現了與甲骨文同時的許多別的物質遺存和建築遺跡。這些遺存、遺跡以及我們田野工作人的記錄就構成了安陽發掘的所謂的最原始的資料。就中國學術史上說，這件事情甚爲重要；因爲先前做學問的人是只勞心而不勞力的，很少說是跑到田野去做發掘工作；因此在十九世紀的時候，有一個德國地質學家就說中國的讀書人是不會做地質學的，因爲地質學是要跑路的，而中國讀書人就算是走路也總是要坐轎子、或騎牲口，是不用腿而只用腦筋的。這件事是一個很大的問題；我們在民國初年自從與西洋文化接觸以後，在科學界的好幾個前輩可以說都是從地質學發展起來的；地質學家非得跑腿不可，所以創辦地質調查所的丁文江先生訓練的第一批學生最重要的一個條件就

的花紋大半是一周，或兩周及三周。所有滿裝花紋的器物，都是從下往上堆起來的；這種花紋佈置的方法與花紋設計跟地中海的古希臘以及兩河流域的傾向顯然並不一樣。

當然，銅器除了禮器之外還有別的，例如有武器戈、矛、箭頭等；還有車器；車器是一個很大的問題，車器裏面的附件相當多。這一類東西，我們最後在討論結論的時候一起談。

除了大批的銅器以外，殷墟發現的遺物還有過去考古學家認爲的玉器這一類。說到玉器，我們由殷墟的發掘的確看出一些問題出來；例如，就形制上頭說，我們在小屯和侯家莊都掘出很多圭、璧這一類的東西，它們似乎都確是做爲禮器用；但是，圭的形狀和璧的形狀與傳說中的形狀雖然大致類似，却不完全一樣；先就質料說，有很多這些圭形器與璧形器並不是眞正的玉。我所謂眞正的玉，是指現在岩石學家所說的玉。而這些器物似乎大半是一種發光的石頭。這些是不是古人所說的，至少在早期所說的「玉」？這倒是一個很有趣的問題。當然，照現在岩石學的標準說，殷虛出土的圭、璧、琮等也有眞正的合於「玉」的規定的，例如硬度、質地等。這一問題却引起了好多別的問題，例如，跟外界接觸的問題；我們今天不能細談。不過，現在有好些青年學者對這個問題有發生很大興趣的；例如，最近到臺灣來訪問過的一位英國的考古學家 Professor Watson（是 Prof. Yetts 的傳人），他說中國在這個時代出的玉器可能與西伯利亞的玉器有若干關係。由這類玉器，我把安陽出土的石器也連在一類討論過了；現在也不談。

以上講的是物質文化方面的幾個比較重要的項目。

下面想繼續談的是第三部分。這部分的題目我不願意用「精神文化」這四個字。我想要說的是可以表現商朝人心理、反映他們心理的若干遺物。心理的表現，這可以在好幾組器物上面看得比較清楚。當然，最要緊的一組是甲骨文；這個文字，所謂是在龜甲板上及骨板上刻的，甚至在銅器上鑄的文字。第二種，我認爲可以表現那個時候一般人心理的是裝飾的藝術，所謂的 decorative arts 不是純粹藝術，是裝飾的藝術。裝飾藝術不只見於陶器上面、骨器上面、玉器上面，在銅器上面尤其是看得清楚；此外在車器和已經腐爛的木器上面也都有。還有一種可以表現當時一般心理現象的是他們的埋葬的習俗；如何埋葬死人本身的原始是很早，但是在商朝的演變已經成爲是很繁縟的風俗習慣了。

我們先從甲骨文說起；甲骨文當然可以說是研究殷文化的主要材料了。小屯十五次的發掘，差不多每一季都從地下要發掘出若干有字的「字骨頭」，這在中國學術界引起最大注意的一件事。現在我願意提的不是他的文字學上本身的問題；我只就我們田野考古所得的經驗談談有關附帶的若干發現。

整個人的體骨；這個人也許是守倉的人因爲某種變故而把他埋了殉葬了，這一問題還無法斷定。

這個 H127 坑的發掘，是我們一般說起來學術界都承認的安陽發掘的一個最大的收穫。這件收穫是開始於抗戰前一年一九三六年的六月十二日，一直到七月初才整個發掘完畢運到南京做整理的工作。我只說這件事做爲談甲骨文的導言。

我現在想繼續把發掘甲骨文連帶的幾個問題跟諸位談一談。首先要說的是，早期研究甲骨的是靠着拓片，所以認爲甲骨文是刻劃出來的，也就是說文字是刻在骨板上或甲板上的；但是，我們却實際發現了有墨筆寫的痕跡，也有先寫了以後刻的痕跡；我們並且後來又發現了若干小刀子。很早就有人說那個時候雕刻甲骨用的是甚麼樣的刀子？我們在安陽發現的銅器雖然很多，銅刀雖然也有，但是可以用做雕刻甲骨的刀子早期却沒有發現；最後我們發現了這種雕刀不光有青銅做的，還有是硬石頭的玉刀；所以除了用毛筆，現在實際上發現了「刀筆」。刀筆出現在安陽也不只一、兩件，而是有好多件。至於毛筆的問題也不是那麼簡單；我個人的看法，中國毛筆的演變也是分成若干的階段。毛筆是不是一個人發明的？傳說是如此，但是實際上也許並不是如此；比方說，我們史前時代的彩陶，彩陶的表現，不光是塗色，但也畫上若干花紋；這些花紋是用什麼工具畫上去的呢？它一定是用一種毛筆；至於這種毛筆是什麼樣子，當然我也沒有發現過，因此是什麼樣子我們也不知道了。不過，我第一次發掘一個彩陶遺址山西夏縣西陰村的時候，我就很注意陶器彩繪之處有毛筆的印子；我那時候就想到史前彩陶的時代就已經用毛筆了；當然當時的毛筆或許不是用來寫字的。究竟是不是到周朝那麼晚才用毛筆寫隸書？我覺得用毛筆寫字恐怕不是一件很晚的事情；我疑惑甲骨文最初就是用毛筆寫的，這不只從痕跡上可以看出來，並且從字形上也可以得到證明。我不預備就擱很多時間；不過我覺得這是研究古代史值得注意、也是一個有趣的問題。

與甲骨文相關的，除了書寫的方法之外，就是卜辭的記錄以外，是不是還有別的文件？我覺得這是一件很有趣的事情。因爲假如只有卜骨上的文字，而所記載的都是與卜辭有關的；那麼與卜辭無關的記不記載呢？假如有記載，那麼在什麼地方呢？我推想，是不是可能那個時候就已經有了木簡、竹簡之類的，而也許現在我們還沒有發現。「倉頡造字」傳說很久了；不但黃河流域一帶有一種文字，恐怕那些別的地方還有別的文字。例如西安半坡史前陶器上有若干數字，城子崖也發現史前時代的文字，最近聽說江西也出土若干文字，還有一些其他地方，我因爲沒見到報告就不必說了。因此假如在陶器上面有文字，那麼在別的上面或許也應該有文字了。這是第二件我們可以注意的事。

還有一點我覺得連帶談甲骨文有關的事就是商朝的以干支記日。這固然是一個天文

釉，我們稱之爲釉硬陶；這種釉硬陶剛出土的時候曾引起國際上很大的注意，例如英國的 Yetts 當時就跟我要照片在英國發表了。在第三次發掘的時候還發現了一片仰韶式的彩陶片也是引人注意的。就整個的百分比說，灰陶佔 90.07%、白陶佔 0.27%、紅陶佔 6.86%、黑陶佔 1.07%、硬陶帶釉陶佔 1.73%。

就製作的方法去說，灰陶的作法，是圈泥法，外面拍平再拍以文飾（例如繩文等），只在口上有慢輪的修整。白陶有與灰陶一樣，有的則磨得很光，有的以後爲輪製的。黑陶最薄，差不多都是輪製的。帶釉硬陶製造的方法沒有甚麼特別，以手製的多；問題是他的火候相當高，並且上了釉，這不光是燒法不同，外表的裝飾也不相同。

假如說要追溯安陽殷墟陶器的來源，一般看法，灰陶是承襲仰韶，黑陶是承襲龍山，而帶釉的硬陶似乎是與揚子江流域下游附近一帶的陶器有關。

窖業的產品，除了大量的容器之外，還燒製別的東西，例如，紡輪、彈丸、獸頭柄的篾箕形器、人俑等。

殷商工業成就中，除了陶器，最值得一提的就是下面要說的青銅器了。青銅器本身當然是一個很大問題；我們現在說，也只能談兩點。第一點就是他的技術方面；我們在安陽最早發現鑄造青銅器用的塊范，范上的花紋就跟小屯出土的青銅器的范文（例如，觚、爵等）完全一樣，而且形制也很顯然有如照像的底版一樣。我們稱他「塊范」的意思是說，每一件銅器不是只用一個范鑄成的，而是利用好多塊拼湊在一起而成一個模子，然後把流質的青銅注入而鑄成青銅器的。有關銅器製作技術方面，萬家保先生有過若干詳細的研究，也做過分析報告。這個鑄造銅器的程序自然是我們考古組最早注重研究的一個問題。

此外，另一點就是小屯出土的青銅器的形制跟花紋的問題。小屯出土的青銅器容器就有一百多件，假如算上武器（例如戈、矛等）就上千件了。容器這裏面大部分是屬於收藏家所謂的禮器，禮器是過去古器物學家分類的一個組名字。這些禮器裏面，照我個人的類別法，跟陶器中的容器一樣，可分爲圜底的、平底的、圈足的、三足的、四足的、和蓋六種。這末一分，除了可以把他的形制的淵源說出來，還可以跟陶器有一個很顯然的對比。至少，我們發現在安陽出土的這些青銅器的大部分的形制也見於陶器裏面。換言之，可以說，青銅器的形制，尤其是三足器、圈足器等都是抄襲陶器而來的。但是，青銅器也有他特別的形制，例如方器等；青銅器的方器要比陶器的方器要多，並且這些方器大部分都是滿載花紋。我個人的解釋，這些方器的形制，大概是抄木器的，或者是編器；木器和編器早在新石器時代可能已經相當多了；所以青銅方器的形制淵源可以追溯到它們身上去說。至於從裝飾花紋去說，大部分的方形銅器是滿裝花紋；而圓形銅器

我要從一個最重要的發現說起。我已經提過，小屯的發掘每一次或多或少都有甲骨文的收穫，但是最使人驚異的而出乎所有田野工法人員意料之外的，是我們第十三次，在民國二十五年 (1936) 六月十二日的 H127 坑這次的發現。六月十二日那天是第十三季安陽發掘預備收工的一天，在收工前一小時下午四點半忽然在 H127 坑中很多甲骨出現；從四點半到五點半，一個鐘頭之內就起出了 3,760 片有文字的甲骨；底下還不知還有多少；這當然引起全部的田野工作人員極大的驚異，原來預備的收工也不收了。同時，在南京也得到了這一消息，本人特別趕去參加；經過了日以繼夜地整個四天四夜全體人員的功夫才把 H127 坑發掘到了底。當時，我們覺得這個坑的堆積情形與早期的發現不一樣，它是一個未經擾亂過的坑；我們爲了要把原來堆積的情形保存起來，所以決定不一塊一地把甲骨取出來；決定把坑的四周挖開用木板包圍起來，並且底下也用木板墊下去，然後圍着這個堆積物用鐵皮把它包裝起來，而預備整塊地把他運出來送到南京去，再慢慢地一部分一部分整理。這個辦法，在那個時候的設備以及交通工具是惹出很多困難的。因爲，我們沒有起重機、也沒有汽車、更沒有道路。但最後我們用一種抬棺材的辦法才慢慢把這三噸多重的堆積搬到火車上，運到南京以後，才加以清理。初步清理的工作、登記、檢查、拓片、拼闘等是由董作賓先生第一個助理員胡厚宣先生負責；這一工作差不多花了半年的功夫。最後，胡先生對 H127坑出土的甲骨的情形提出了十點意見。

例如，他說這堆甲骨大部分是屬於早期的；他當時說得很肯定是從盤庚到武丁的；以後經過董作賓先生詳細的研究，這個問題當然也不是如此了；不過這是胡先生最初的看法。

另外，這些甲骨中間，很多還保持了朱筆寫的字而未經雕刻。這證明甲骨文本身我們所見的那種刻的甲骨文好像並不是初筆。當然以後，我們也在別處發現了用毛筆寫字的情形；甚至陶器上面也有用朱筆寫的字跡。還有一點就是這個時候的甲骨文刻了以後往往再填上紅色、朱色或黑色。

他提到，卜兆往往加過第二次的修整，不完全是自然烤的。至於，在先前我們所見的只用龜甲的腹板而不用背殼的情形，在 H127 坑却不盡然。我們看見不只用腹板，並且也用背殼，但用法大部分是切成兩半，並且在切的尖端往往鑽一個洞，好像是預備穿掛的。

龜甲的來源，在好些的龜板上往往刻有記錄。很大的龜甲似有從外來的。整個 H127 坑出土了 17,906 塊甲骨，數目相當可觀；當然，這些都是不完整的破塊，但都可以拼闘起來。史語所把拼闘的龜板新印了一次，現在已經完成了 598 版。

H127 坑的甲骨顯然不是偶而放在裏面的。坑內除了大量的甲骨之外，還發現一個

的爪子取下來而放到別的動物身上。若干立雕都是如此造形的。

至於裝飾到玉器上、骨器上，與銅器上的情形則又是一個樣子了。這些器物的表面，大半都是平面或曲面。把立體的三面整個表現在平面或曲面上，殷商時代的裝飾家表現了個別的設計。比方，他們把一個面孔的兩個半邊臉排在一個平面或曲面上；並且擺的時候，爲了好看，他擺得左、右兩邊對稱，並且或者把鼻也再加修整對稱。這種原始的動物面孔最初人們還可以認識他的原始，但久而久之，人們對於它的面孔就漸漸不認識了。於是到了後代就有種種的傳說，比方呂氏春秋所說的「饕餮」；這個饕餮到底是什麼東西呢？例如，以後歐洲的漢學家高本漢先生就把中國考古學家所說的饕餮分了好幾百種。這種綜合的動物面在初期的民族中是常有的；不過像中國商代這種做法確是另有他的習慣和另外的安排。這個左右對稱 (symmetric) 的安排，一如中國人的喜歡對對子一樣(日本學者稱其爲「正側面的原理」。將一側面展開到另一側面，就成爲正面。宋文黨註)。例如，假如銅器上有一圈，或一周圈花紋，它則或許是兩對、三對，或者四對鳥；要是一周圈是動物面，這動物面也許有好幾個，有的也許就是饕餮面。饕餮面孔有許多不同的樣子；例如，有的有鼻子，有的鼻子中間拱起一條線；有的有眉，有的無眉；有的有角，有的無角；有的有耳，有的沒有耳；但却構成一個面孔。這個面孔也許可以嚇人，也許是爲好看；至於這種排列的方法，要說起來，不是現在我們一下可以說清楚的。這個習慣，臺大的陳奇祿教授曾跟臺灣的高山族的原始藝術做過一些比較，彼此有類似的地方；我覺得這樣的比較是一個方向。我不只注意到臺灣的高山族，連整個太平洋的民族，例如在美國西北岸的印第安人 Tlingit、Haida 的木雕、圖騰柱等有許多就在我們的商朝的藝術裏可以看得見。

商代的裝飾藝術除了這種個別的安排之外，還有一個情形爲周圈的花紋裝飾，有的爲一個周圈，有的爲二個周圈，或二個以上的周圈堆積起來；例如，除了全面的花紋，我們在安陽發現的一個提梁卣有七圈花紋從下往上堆，這七圈花紋爲各式各樣的圖案，不是對稱的排列就是相隨的排列。這種安排確是與兩河流域以西、古希臘遺留下來的歐洲的藝術作風不是完全一樣的。這是關於藝術方面的表現。

另一心理現象的表現就是關於商朝人對於死人埋葬的習慣；這個情形也只能略略地提幾方面。我最早發現商朝個別的埋葬往往爲俯身的，面孔向下，而背向上。我在安陽發掘報告第二期寫過一篇這個發現的報告；當時一些同事對這個問題就發生很大的興趣，例如魯迅、陳英雀先生等就跟我討論過這一問題。但是，俯身葬只是一個偶然的發現；以後，我們發現侯家莊的大墓，外國人稱之爲 Royal Tombs，殷皇室的墓。領導大墓發掘的就是梁思永先生。由這些大墓的發掘才證實地發現商代的殺殉的風俗的盛行；例

學的問題，這也是文字學上的一個問題。用甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸和子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥合成六十甲子，把這六十甲子拿來記日子、月份、年份，因爲我們已經習慣了好幾千年了，這覺得好像是中國的一個老的方法。其實商代有十進位的數目字，例如十、百、千、萬都是以十進位的；還有貞卜文字中的「旬」，卜旬是以十日爲一個單位；那麼爲什麼在祭的日子要用甲子、乙丑等、要用六十週期的算法？這個問題本身就是很值得研究的大問題。這個問題不但如此，他還牽涉到整個商朝的皇帝的名字、或謚名。比方，商朝的皇帝自從成湯起一直到帝紂是有三十個皇帝，差不多有十五代；但是他在祭祀先祖、先宮的時候是從上甲微開始的。上甲微的父親據王國維先生的考證的名字叫王亥，但是從王亥以後的名字就是甲、乙、丙、丁的名字了；上甲微的底下是報丁、報乙、報丙、祖壬、主契，一直到天乙（成湯）；再接着就是外丙、仲任、太甲、……一直傳到紂叫帝辛。三十個皇帝全部用甲、乙、丙、丁等天干的字來做他們的名字。有的人認爲他因爲死的日子是那一天就以那一天來命名。這與將來說別的問題還有關係，現在暫不做詳細的討論。我所要提出來的是這些名字在商朝出現，尤其是從上甲微起，是不是與所謂的六十甲子的根本是一個連帶的問題；假如是連帶的問題，這就涉及到天文學中國的曆法了；這中國的曆法是不是可能與兩河流域有一點關係，在我做結論的時候是要談的。但是，這一問題的辯論已經有很多年了，到現在似乎還沒有得到若干具體的結論。而我個人的感覺是只有商朝有這個現象，商朝以後也就沒有這個現象了。這是關係文字學上的第三個問題。

那麼，我所謂的表現商代人的心理的，除了文字以外第二個是什麼呢？這就是裝飾藝術，也卽外國所謂的 decorative arts。這個裝飾藝術在商朝也有很可注意的幾個特點。

裝飾藝術，我們見的最多的當然是在銅器上了；而青銅器，尤其是商朝安陽的青銅可以說是世界考古學家普遍有興趣的一個問題。這商朝的青銅器以及以後演變到周代的青銅器，究竟他的特點是在什麼地方？我是弄這個問題已經弄了不少的時候了。我個人的感覺，商朝的藝術，假如我們拿安陽發掘的銅器上、骨雕上（例如骨片、骨柶、骨璧、骨柄、象牙雕刻），以及石雕上(例如立體的石雕)的裝飾去看，有幾件事是很可以注意的。第一點可以注意的就是雖說他有不少寫實的動物立雕，比如石虎、石龜、石鳥之類的；但是不像現在藝術家的寫實，像照像一樣寫下來，而保持一種透視 (perspective) 的感覺。而他對於這些動物，久而久之就另外做了一個安排；這個安排，可能另有意義的；比方，雕一個動物，不一定雕一隻老虎就雕一隻老虎的全部形像；雕人就可以把老虎的頭放在人的身上而成「虎頭人身」；它也許把老虎的爪子，或鳥的頭、鳥的翅膀、鳥

記錄，他每一次徵人可徵到三千人到五千人之多，並且他一年可徵好些次數；如此可見他打伏打得很厲害。殷高宗是盤庚遷殷以後的第三代，大概是相當能幹的一個人。戰爭的接觸不只影響到文化，還影響到別的方面。下面我預備談到殷人的體質方面，這也是今天我預備說的最後一部分。

殷人是什麼樣的體質？跟我們現在人有什麼樣的分別？這當然是大家都願意知道的。我現在還不能做一個具體的結論；但是我們有若干初步的結果；這是經過體質測量的結果。我們帶到臺灣來的發掘出來的頭骨標本將近有四百個。我的同事揚希枚先生做了一個初步的分類，這個分類是根據測量和形態兩方面說的。他認爲第一種爲所謂代表型蒙古種人 (Classical Mongoloid)，這種代表型蒙古種人現在見於西伯利亞的南邊的吉爾吉斯 (Kirghiz)、恰克其 (Chuckechis)；第二種是 Oceanic Negroid，見於 New Guinea 一帶的黑人；第三種爲 Caucasoid；第四種爲 Eskimoid；第五種是不太清楚的 Negrito-like。這裏面的問題當然是相當複雜，尤其體質人類學本身就是一門相當複雜的學問；所以要做一個簡單的結論並不太容易。不過，蒙古種最特別的地方，尤其是從骨頭看，大概是他的顴骨要比別的人要寬一點。現生的蒙古種人的特徵可看他的蒙古褶；而體骨就是看他的顴骨了。顴骨寬，中國人有一個迷信就是可以掌權、權大；這倒是一個很有趣的事情；因爲在我先前的比較，現在可以拿出來給諸位做一個參考：第一種 Classical Mongoloid，有三十個頭骨，測量的顴骨平均寬爲 141.18 mm；第二種 Oceanic Negroid，有三十四個標本，平均寬爲 134.52 mm；第三種 Caucasoid，有二個，顴骨平均寬爲 131.50mm；第四種 Eskimoid，有四十個，平均寬爲 135.06mm；第五種五個代表，平均顴骨寬爲 131.27mm。這裏面最多的第一種跟第四種都是 Mongoloid，爲北方來的；Caucasoid 也可說爲北方來的；至於黑種的是怎麼來的？當然是很有趣的了。

假如我們往前推，推到周口店的上洞老人；根據魏敦瑞的研究，上洞人就有三種不同人的體質，那是 Mongoloid，Eskimoid 和 Negroid；在那個時候雖就有不同體質特徵的人在一起了，不過我覺得在商朝還有另外的一個問題存在；因爲這些發掘出來的骨頭都是殉葬者的頭骨。殉葬的人可能都是打伏的俘虜，當然也可能是奴隸；也可能是自己的親戚；在這種情形下，我們就很難猜測了。這五種人又是那個可代表眞正的所謂中國的統治階級呢？我疑惑這統治階級也是蒙古種人；因爲所有的銅面具、銅像，以及石頭雕刻的若干人頭，有的有點黑人的樣子，但大部分都是蒙古種人的樣子。當然那個時候，北方跟 Northern Mongoloid 打伏，把高加索種和北方蒙古種的人抓幾個來殉葬也是可能的。

如，一個大墓中往往有很多沒有頭的屍身，頭讓砍了；也有很多，專埋人頭的小坑是集中在某一個區域內。所以，我們有一批人類學的體質標本；當年帶到四川、雲南的時候，地方上有人甚至說我們好像是吃人的；因此以後我們也就不敢隨便把標本給人看了，因爲研究這一類的學術材料有人覺得究竟是一件「驚世駭俗」的事情。不過，我們幸運地在抗戰時候有一位在英國受過專門訓練的吳定良先生替我們做過許多工作；只是抗戰的時間把他的興趣消磨了，他到抗戰以後就不肯幹了，因此一直沒有把這工作做完。到了臺灣以後，請楊希枚先生繼續做這方面的工作；他做了不少的工作，這回頭將要稍提一些。這種俯身葬的風俗跟殺人殉葬之外，還見有大量的牲畜牛、羊、猪等犧牲品，以及大量的銅器、雕刻和貴重的物品如玉器等殉葬品；這個厚葬，我不知道商以前的情形，但是在商的時候確是一件很顯然的事情。

文字、裝飾藝術和埋葬風俗是我要談的代表商朝一般人的心理的表現。

第四段我要綜合提要說明的就是殷文化中好像有幾種特殊文化成份；這我要舉例說一說。這裏面象徵商人一般的風俗商人尙鬼，最要緊的一件事情是他的祖先崇拜。這祖先崇拜不光在厚葬上可以看見，尤其在祭祀上更可以看見。根據甲骨文的記錄，董作賓先生在抗戰時期的一部大著殷曆譜就談到殷人的祭祀，尤其是殷代末期帝乙、帝辛的時代；那個時代的祭祀已經簡化了，但據董先生的安排，殷人至少對每一個祖先都有五種祭祀：彡、翌、祭、賓、劦。這五種祭祀，彡祭是有音樂的；當然是什麼音樂我們不清楚，但是我們知道那時候有鼓、磬、壎，並且也許還有笙。翌祭是有舞，並且是用羽毛舞。賓祭是要獻肉的，例如猪肉、羊肉，甚至牛肉這一類的肉類，另外還有別的東西，例如每年收成的小米、麥、稻之類的作物。劦爲合祭，是合在一起，各種都有。並且對於祖先的祭祀是依日子而舉行的，例如在甲的日子，凡是名字叫甲的祖宗（如有，除上甲微是先宮不算，太甲、小甲、河亶甲、沃甲、陽甲及祖甲）都要祭；又如在乙的日子，凡是名字叫乙的祖宗（如有，天乙、祖乙、小乙、帝乙）都要祭；其餘也一樣。當然以甲、乙、丙、丁、……壬、癸做名字的祖先，數目各有不同，有的多，有的少，有的甚至沒有。麻煩的是，這五種祭祀，除了劦祭之外，是不能同時舉行的；因此要把一個祖宗的祭祀都祭遍了，往往需要三百幾十天；這麼一來，差不多每天都有祭祀拜祖了。當然，假若把它看成爲具文也可以說；但是商人尙鬼及典禮，尤其是皇帝宮廷的祭祀是不是這麼簡單就難說了。這是關於祖先崇拜的情形。

第二個要特別提的是他們的戰爭問題。商朝有戰爭沒有？是有的；這甲骨文中都記了，尤其是在北方跟外族的幾次戰爭。高宗（武丁）伐鬼方三年才克服；根據甲骨文的

从殷墟甲骨文论古代学校教育

王貴民

教育，广义地说，是人们世代传授生产知识与社会生活经验的活动。可以说，她是与人类社会有生俱来的。人是大自然的产物，自始就与大自然接触，就要了解自然。人类要从事生产，就要掌握生产技能；要生活，就要有衣、食、住、行和养老抚幼的知识；要结成一定的生产关系，就要具有参与社会事务的知识……。所有这些知识、技能都靠经验的积累，在人类幼年时期，在远没有文字以前，就是只靠一代一代的口耳传授，这就是最初的教育。传说所谓燧人氏“教民以渔”，伏羲氏“教民以猎”，“神农教耕稼”，“后稷教民稼穑”等，就是最简单的概括。

原始时代教育的特点是：教育与生产、生活密不可分；教学无一定的形式和场所；教育没有阶级性。随着社会的发展，物质文化的增进，教与学的内容日益繁多，逐渐要求有一定的科目和教学时间、地点，于是就有学校教育。当社会出现了阶级，有了国家，有了贵族，教育需要增加阶级统治的内容，而学校自然为官府所管理，为具有优厚的生活条件的贵族子弟所占据。教育就赋有阶级性了。只是，刚从原始氏族社会脱胎而来的第一个阶级社会教育，仍然不可避免地保持着某些原始状态。本文所探讨的就是这个时代、即常说的夏商周三代的学校教育状况。

一

首先，让我们讨论一下“学”字的古义和教、学的早期的概念。殷墟甲骨文出现了爻（1式）爻、爻（2式）爻、爻、爻（3式）爻、爻、爻（4式）等字①。通过卜辞里一个人名“学戊”的“学”字，分别用了1、2、3、4式②，就足以证明它们是一个字的不同写法，都是“学”字，其最简体是“爻”。爻，是算筹交错之形，所表示的是数这个概念。《易经》卦爻，就是用数表示爻的性质及其在某卦中所处的地位，今日所见的甲骨、铜器上一种用数字组成的符号，被认为就是古老的八卦③。爻之为学，就是因为儿童教育，从学数开始，古人说：“六年教之数与方名”，“九年教之数日”④即教认数字、方位名称、一月的初一、十五和六十干支等。从而爻又引申为学习一切事物的含义。而且，爻字既有学习、仿效又有教的意思⑤。“学”字原来也兼学、教两义⑥。杨树达先生说：“古人言语施受不分，如买与卖，受与授，籴与粜，本皆一辞，后乃分化耳，教与学亦然。”⑦

甲骨文“学”字的写法虽有多种，但其基本结构正是以“爻”为主体，加两手或只手表示持爻（算筹）以教或持爻以学，加“宀”的屋宇形，接近后来的“学”字，表示教、学的场所。这样，它们和小篆的学、斆、教、效就是一回事了，并且彼此可以互证，而甲骨文则是最初最简明的构形。这是没有疑义的。

学、教字义及其这种用法，在卜辞本身也存在不少实例：“王学众伐于𡈼方？”“癸巳卜，其呼戍？……其教戍？”“王其学衣？”“王勿……爻马？”这几条卜辞里的“学”字（1、2式）都是“教”的意思，就是占问商王要不要教谕人员出征、戍守、田猎和训练车马；而“丙子卜贞：多子其延学疫，不遘大雨？”的“学”字（2式）则是学习的意思，是占问多子延续地去疫地学习是否遭遇大雨⑧。

甲骨文的“学”字包括教与学两个含义，一方面商代已经有贵族子弟（多子）入学的学校教育，另方面官府的教谕、训练等等活动也称之为教。后者在文献里还有一些用例：《尚书・盘庚》的“盘庚敎于民”，正和前引《王学众伐于𡈼方”的卜辞语句相似，《洛诰》的“乃汝其悉自教工”，“文武勤教”，《无逸》的“古之人犹胥训告、胥保惠、胥教诲”等等语句里的“教”字也都是用的这一广义。这也反映了当时教育的早期概念。

二

其次，我们根据甲骨文的“大学”，来探讨古代学校的建置。

商代是否有学校的教育，前人已经提出过。郭沫若同志早在《殷契粹编》里就说到商人教子弟刻写文字；至于他说商王室接收方国子弟前来留学，则因所引用的卜辞字迹不清显影响了释读和结论的正确性⑨。陈邦怀先生也讲到商代贵族子弟入学的记载，杨宽先生据以推论商代已存在贵族学校教育⑩。这一推论，今天可以得到实证。中国社会科学院考古研究所在安阳小屯新发掘一批甲骨并编录为《小屯南地甲骨》一书出版，给甲骨学、商史的研究提供了珍贵资料。该书60片卜辞云：

勿𡈼（此字以下用～号代替）？

王惟癸～？　于甲（？）～？

于祖丁旦～？　于厅旦～？　于大学～？

这是第三期的，一版六辞，全是占问一个～祭的问题，第一辞从反面问这祭祀要不要举行，第二、三辞占问祭祀的日期，后面三辞占问祭祀的场所，即祖丁旦、厅旦、大学，很明显，大学作为场所，它就是文献记载里的大学的名称，学字作3式，有屋宇形，正符合学校之义。旦，可假为坛⑪即占问在祖丁神坛前，还是在宗庙中庭的神坛，抑或在大学里举行～祭，全版六辞的文句，逻辑严密，语意了然，没有丝毫窒碍。把大学和祖先宗庙的神坛相提并论，可见大学的地位和用场。古代大学重要课目之一是习礼，祀礼是礼之大者，其在大学举行，正是对贵族子弟进行的极好的实际教育。

～祭究竟是什么祭祀？比较相关的材料，证明它是献俘祭祖的盛典。同时期的卜辞有：

壬戌卜：王其～二方伯？

王其～二方伯于自辟？

〔于〕南〔门〕～？《合集》28086

王于门～？　于自辟～？

于厅……新～？　《怀特》1391

辛酉贞：王～𡈼以〔羌〕……南门？

《坎》　T05

于宗户～王羌？　《库》997

而第一期的卜辞也有：

𠂤以羌，王于门～？　《后》下9・4

……王～…𠂤以报？　《后》下31・8

所有这类卜辞，辞例相同，只有～字的写法不同，字左边竖划第一期作囚为茵席形状，即与《说文》席字古文相似。于省吾先生认为这字是“象手持席形”。第一期的写法是席形的正面，第三期写作一竖是席形的侧面，说解是很确切的⑫。持席是为了荐藉祭品，这在古书里也有所记载⑬。卜辞所荐的有二方伯、异族羌俘，这无疑是献俘的典礼。商王亲自在宗庙、宫门、自辟或大学里主持仪式，可见其礼之隆重。这在商代，很容易从大量的人祭卜辞和殷墟发掘大批祭祀坑得到印证。此种活动在太庙或在大学里举行，古书也同样有记载，凡出兵打仗，先要向太庙告祖，在大学里计议；战胜回来，要在大学里祭奠和惩处敌俘⑭。卜辞反映了商代既存在这种礼制，可见古书的记载是有根据的。

商代出现了“大学”一事，是很有意义的。我们据此可以探讨文献记载三代的学校建置情形。《礼记・王制》、《内则》都说：

> 有虞氏养国老于上庠，养庶老于下庠；夏后氏养国老于东序，养庶老于西序；殷人养国老于右学，养庶老于左学；周人养国老于东胶，养庶老于虞庠。虞庠在国之西郊。

四代之学，排比整齐划一，不免有人为的痕迹。汉人注解：每代的前一句为大学，后一句为小学。即是说古代有大学、小学之分。这里把商代大学称为“右学”。金文记载西周有大学、小学⑮，推想商代亦当有小学。但四代学校名称的这种截然划分，则不一定。如：与礼书编成时代相近的孟子就说：“夏曰校，殷曰序，周曰庠。学，则三代共之。”汉人说：“乡里有教，夏曰校，殷曰庠，周曰序”⑯。对这些不同的说法，与其认作互相矛盾，倒不如认作互相补充，即是说每代同时有几种学名。商代称“学”也称“庠”，据说甲骨文“令𠂤庠三百射”，庠也是教，即命某人教三百射（手）⑰，说殷学为庠，也非全无根据；还可能有别的学名，譬如前引甲骨卜辞里的“自辟”，也是一个场所，与宗庙、大学的位置相当，辟自为师，可以说是军事机构所驻偏辟处，可能是射宫的雏型；也可能是后世辟雍的由来。《左传》庄公二十一年云：“郑伯享王于阙西辟，乐备。”杜注：“为王设享礼于象魏之西偏。”自辟、阙西辟正是同类的名称。就是说，商代大学的名称，曰学曰庠曰序甚而辟雍，都是有可能的。

周代大学名称，礼书记载的就更多，有东胶、东序、大学，还有瞽宗、上庠、成均⑱。故有说“天子设四学”，即是“周有四代之大学在国中”⑲，比较接近史实。依据孟子解释⑳，养老之庠，学射之序，教诗书之校，是三代社会里都应该具有的教育项目㉑，那么，周代大学也是有若干名称的，而且是依照不同的“学科”产生不同的学名的。这些不同的学名，最初也不一定就是不同的教学所在，而是某一固定的处所，施行不同的教学活动就赋予不同的名称。所谓：

> 天子之学谓之辟雍，班朝布令，享帝右祖，则以为明堂；同律候气，治历考详，则以为灵台。诸侯之学谓之泮宫，大师旅

最後要說商人殉葬的習慣。商人的殉葬習慣恐怕不是中國自己的習慣；我疑惑這是與兩河流域接觸的結果。兩河流域遠在比商朝早二千年就有殺人殉葬的情形；並且所有銅器時代的文化都有殺人殉葬的事，例如墨西哥如此，早期的希臘如此，米索不達米亞如此，埃及也如此。所以，殺人殉葬這件事，我們最初看了是爲之駭然；後來看了世界其他地區的歷史，發現，凡是一種新的發明出來了，用做殺人的工具就變得更厲害了；假如青銅器沒有發明，我懷疑殺人殉葬的事有這麼大的規模；因爲人們那個時候有了青銅刀，砍人容易，結果殺人就如殺一條猪或一條羊一樣；殺人殉葬也就是人類發明了利器以後也發明了自己殺自己。

這是我今天要講的。結論雖不是一個很好的結論，但是這是一個歷史的事實。我今天完全是一個客觀的講法；因爲胡先生一生就是要「大膽的假設，小心的求證」，我別的不敢說，至少我說的每一件事都有實物的證據，這是我唯一可以保證的；至於解釋是可以隨着事實的改變而有不同的解釋的。

（原載《臺灣大學考古人類學刊》第42期，1981年）

干有“□亥”，陈邦怀推断为“乙亥”、即丙子日的前一天。他认为商代贵族子弟每日往学，须预卜返回时是否遇雨。这是说到子弟入学的问题。

周代关于子弟入学和学龄问题，我们所能看到的仍然不外乎一些礼书记载。说法也不一致。一般是六岁或八岁入小学，十三或十五岁入大学。六岁学数字，辩认四方名称，七岁教男女有别，八岁学礼让，九岁学记一月的朔望日子和六十干支；十岁正式出家门就师教，学写字读书，直到十三岁，学诗歌乐舞，称之为“小成”。然后入大学，学习高深一点的诗歌乐舞和射、御，直至能独立诵习篇章等，名之曰“大成”。二十岁之后离开学校㉝。这里可能掺杂了后世的习俗，也有某些不切实际的成分，只能作一定的参考。

根据记载：入学很受重视，要举行隆重的仪式：春初入学要“设奠舍菜”即备办酒馔和新鲜蔬菜，作为见先师的贽礼，并要配合舞蹈；秋冬还举行一次，大概这是检查学习成绩的意思，仪式同前，只是要“合乐”。在国学中，天子还要率领高官到场，同时行养老礼。一年的课程也有规定，所谓春夏学干戈（舞），秋冬学羽籥（乐），并兼读书、学礼。总括为礼、乐、射、御、书、数，即当时社会生活中的主要内容㉞。实际上，大学与小学应有区别，古代小学只学书、数，大学才学礼乐射御，所谓“乐正崇四术”㉟。

那时的教学形式仍带有一定的原始性。还没有发展到坐而论学的程度。书，是指写字，所谓“读书”显为晚出之说。社会上举行重要的军、射、宾、祭等礼乐活动，就是子弟们学习的对象，有称学子为“贵游子弟”，可知平时不一定有什么课程安排。对幼童，小学可能相对地有个较固定的教学形式。前面论及大学学献俘礼，就是教学与社会活动相联系的明显例子。还有射礼、飨礼、敬老礼、祭祀礼等等，不仅使贵族子弟实习具体礼节，而且通过这些活动，可以使他们认识“国之大事，在祀与戎”的意义，是很好的思想教育，有利于巩固阶级统治。至于商代子弟学习刻写甲骨，也是把学“书”和灌输宗教神权思想巧妙结合起来的措施。

教、学同社会生活相联系，教师也就由官吏来兼任，何种官职就是何种“学科”的教师，这就是所谓“学在官府”。商代可能就是巫卜集团兼教师。贞卜人员就教多子写字、学干支、记月日、辩方名等；巫师集团也就教乐舞。《屯南》662片卜辞，提供了个一饶有兴味的线索：

丁酉卜：今日万其学？于来丁迺学？

于乙亥（？）学？若□学？（学字3式）

这也是第三期之物，这里的“学”字应为“教”，一事连问，问的是教的日期。即占问万其人是今日丁酉去教，还是下一个十天的丁（未）日才去教，抑或第八天的乙（已）日教，意思很明白，只是没有说教什么。我们联系其他卜辞才知道万是去教乐舞：

王其呼万龏（雩）……？

《京人》1954

惟万龏孟田，有雨？《掇》一385

□□卜：王其呼万奏？

《京人》2158

万其奏，不遘大雨？《摭续》193

…呼万舞？《甲》1585

这类卜辞，表明了万就是专司求雨的雩舞和一般的乐舞的人。雩舞具有巫术的性质，万受商王命令行事，可见他是商王室巫师集团里善于舞与乐的，他也就兼任乐舞的教师。故有卜辞说：

丙戌〔卜〕：……多万……入爻

……若？《金》36

……新庸（镛）至自𢦏入爻？

《佚》120

万惟美奏，又正？惟庸奏，又正？《南·明》683十《安明》1828

万其作庸，……？《京》4352

镛是大钟，万奏镛、作镛，自然是奏乐，两辞的“入爻”也当是“入学”，“多万”是万的集体。连起来说，就是乐师亦即巫师入学教子弟乐舞，或者学宫来了新镛、或学宫举行某种礼仪，万配以乐舞。所以万又与诸子相连属：

□未卜，□，贞：惟〔万〕吴〔子〕𠂤…《契》682

癸亥其奏𣪊，子𠂤其…？

《簠·杂》69

子𠂤是武丁诸子之一，万与他并提，又与奏𣪊发生关系，很像后世以万舞教国子弟的情况。“万舞”就很可能来源于“万”“多万”的名称。《大戴礼·夏小正》二月“丁亥万用入学”，注谓春时入大学用万舞即干戚之舞。《礼记·月令》仲春引此文，孔疏引何休言万人舞之意。《诗经·简兮》：“简兮简兮，方将万舞，日之方中，在前上处。”毛传谓是舞干羽以祭山川宗庙，在日中教国子习乐。《诗经·商颂·那》：“庸（镛）鼓有斁，万舞有奕。”这正是商诗，也是奏镛与万舞相连，正和甲骨文若合符节，这就绝非偶然。万舞与万的关系，即可能万来源于万舞名，也可能万舞因万这种族氏的“硕人”善舞而得名，商代或此以前就用万族人从事固定的乐舞职务，这，一直流传到春秋时代㊱。

则将士会焉，大狱讼则吏民期焉，大祭祀则始祖享焉。盖其制皆于国之胜地，披水筑宫为一大有司，国有大事则以礼属百官群吏下民而讲行之，无事则国之耆老子弟游焉，以论鼓钟而修孝弟。㉒

这讲的是不错的，虽然侧重政事，学校教育也可以与之比较，推其得名的由来，只是“取其四时之学则曰大学”㉓。

大致西周以后，情况有了一些变化，有了美奂美轮的宫室，学习诗书礼乐的分量加重，有些教学场所则从“胜地”移进宫殿附近，改庠为序，房室也领有东序、西序之名，养老、学礼、读书、乐舞则多在其处，只有一些“大师旅”之礼可能仍在“胜地”举行。

至于小学，虞夏只见前述的下庠、西序之说，他无可考。商代的小学，目前也无实录，只可据“大学”的出现而推论它的存在。前辈学者从甲骨刻辞发现商人用甲骨干支表，作为范本教学生写字㉔。这些同“多子延学”一起，究竟是小学还是大学的范畴，尚难断定，观其情状，学写甲子表的可能是小学子弟㉕。周代小学已有金文记录，古籍记载更多。有说在西郊，名曰“西学”，有说在郊外四方，曰“四学”，故有东学、南学、西学、北学的名称㉖。今天看来，说周京畿有多处小学，是可能的；而说就只是“四学”，并都在四郊，则是附会之谈。因为《王制》又说：“小学在公宫南之左”，既非在郊外，也非在西郊。而住在国都里的贵族幼童，每日去郊外上学，舍近求远，于情理难通。所以，其具体情况尚待新的资料和进一步的研究。

周代乡、遂地区，据记载也都设有学校，一般说乡学名庠，往下的州、党、遂的学名序。也有不同的说法，乡也称校，党也称庠㉗。乡本来也举行乡射、养老、乡饮酒等等活动，其学校教育当和京都大同小异，那么乡、州、党和遂的学名，亦应同样因“学科”而名庠、序、学或校的。只是不得名辟雍、大学、泮宫，级别比京都低，大概只相当于小学，乡级选出优秀子弟经过司徒的鉴定，再送到京都的大学㉘。都、鄙地区也设有学校，有都司马“掌其学政”㉙。

当时的诸侯国同样有大学、小学，据说鲁国因周公的功勋受到宗周优待，可特设四代之学，立有虞氏之庠名曰米廪，有夏代之序，殷学之瞽宗和周学之泮宫㉚。鲁国叨受姬旦的遗泽，是周礼教化的一个典型，具有它的特点，其他诸侯国见于记载的不多，《左传》记载“郑人游于乡校”，这里，乡校似即指国学。也可能由于列国本身爵位有差，而显出学制的差等。至于广大乡村，大概所谓“家有塾”就是族酂、闾里的小学。而奴隶“野人”住区就谈不上有什么学校教育了。

有学校就当有学舍的建筑，商代似有这一活动，有卜辞云：“……作学（2式）于□，若？”㉛“作”字有造作之意，他辞言“作邑”“作郭”“作宗”“作王寝”“作大田”等，都是有关土木建造，这条卜辞就当是占问建造学宫于某地。另有残辞“学（4式）东”㉜亦可作为参证。

三

再次，我们考察一下学制、课程、教师、考核——人们长期教育实践逐步形成起来的、古代学校教育的重要内容。

前述卜辞：“丙子卜，贞：多子其延学𢦚，不遘大雨？”同版的另一辞残，日

周代的官员兼任教师更为清楚。师氏是军官又兼军事教官，师字源于军事，司马兼教射御，行射礼时则临时从军职中任命司射、司马教射法，这在金文、古籍中均有记载㊲。师氏、保氏后来为王的左右重臣，仍教国子以德行道艺。官府中一大批乐官就是乐舞的教师，如：大、小司乐兼治“学政”，他们分别教高深乐舞和初级乐舞。大、小胥分别掌管学子名籍和作为入学仪式中的乐舞监督，天子视学时击鼓传令召聚学子。大师掌管音律兼教诗歌。乐舞机构里还有一批盲人乐师，大概是更固定的常任习乐教师，他们地位很受重视，故大学又称瞽宗。还有专教一种乐器的、如籥师只教吹籥舞羽，韎师、旄人各专教一种异族乐舞，磬师教击磬，笙师教吹笙，等等㊳。

子弟学礼是分别在各项礼仪活动中进行，其实也有专门教礼的人，那就是“三老五更”。他们是“皆老而更知三德五事者”，他们七十岁就养于大学，子弟们即向他们“乞善言”，他们负担着“传家事、任子孙”的职责，因为他们有丰富的生活经验，正适合当时教育的要求。为什么说“尊长养老而成教”，十分重视养老礼而且结合入学礼举行，天子还亲自“袒而割牲，执酱而馈”㊴，就因为他们是有权威的常任教礼的老师的缘故。所以“三公在朝，三老在学”，虽然“公与老皆无职于六官”，却是有一种特殊的地位与作用㊵。

此外，教育行政方面，还有《周礼》六官之首的大宰，其六典之一有“教典”，是“安邦国，教官府，扰(柔)万民”的。《地官》大司徒对乡级教学六艺，“以本俗六安万民”之一是：“联师儒”，每月颁布教法，下至小司徒、乡大夫以及基层各级行政，都须在学校中考察德行、学礼、选贤。

教育的考核，直接影响到统治阶级培植人材的结果和国家机器的效能，历代都很重视。古代已有原始的考核制度。对在学子弟也颇严格，要求他们潜心默识，循序渐进，学不好要受惩罚。所谓“朴作教刑”，“榎楚二物，收其威也”，“夏楚其不敬者，巡舞列而挞其怠慢者”，即是说行射礼时司射腰间插着教朴，随时惩罚违礼者㊶。大学是选拔人材的地方，由乡选士入大学和大学的成绩考核，都极为严肃。在乡庠中通过射、飨之礼进行考核，对所谓“不帅教者”首先调动学习地区，再不行则流放远方，终身不齿。由乡选进国都大学的，须按三级遴选制依次进行，即逐级选拔出选士、俊士、造士。当学成出学时，举行的考核，也像在庠学“简不帅教者”一样。还要由天子亲自“视学”，对不堪教育的，深恶痛绝，天子三天不食大牢，不举乐，然后把他们流放远方，亦是终身不齿㊷。

这里论述的古代学校教育一些具体制度和状况，可以看到当时的教育逐渐脱离原始状态进入学校教育的制度化，这和当时整个社会的历史进程是同步的。

四

从古代学校教育形成、发展的历史中，我们可以初步取得几点认识。

一、教育的发展有赖于社会的发展，古代学校教育的形成和逐渐制度化，正伴随着我国古代社会进入第一个阶级社会奴隶制时代。学校教育的出现，一方面不断地摆脱教育的原始性，有了较为固定的学科、学制、教学方式以及考核制度，为以后数千年的学校教育的发展奠定了基础；一方面它也扬弃了与社会生产、生活紧密联系的优点，赋予了鲜明的阶级性，也就带来了严重的局限性。教育与社会生产的联系消失了，如许多项礼仪是学校学习的课目，而起源于农业生产的“籍礼”却被排除，只留给王侯们去做样子；与生产无关的繁礼缛节却发扬蹈厉，成了禁锢学生身心的枷锁。这都是我国长期教育史上弊端的根源，阻碍科学技术的进步，贻害于无穷。

二、教育打上了阶级烙印，就削弱了教育所应具有的社会性。教育的目的，在我们所考察的这段历史时代，服务于阶级统治十分明确。如学科中的各项礼仪的作用，无庸赘述；尤其是受教育者的阶级性，造成了极大的不平衡。大学不用说是皇家私学，就是小学、乡庠、州序等等，也仍然是社会海洋中的孤岛，除了贵族子弟，有几家劳动子弟能受教育，论者谓周代以乡和遂的地区分君子、野人的阶级界线，古书记载里，乡、州、党级有学，而遂之下则无，野人奴隶自然排除在学校教育之外。须知被统治阶级人口占全社会的绝大比重，这样就不能不使社会长期处于愚昧状态，孔子的“有教无类”被看成是首创，就是因为以前的受教育是“有类”的。

三、尽管学校教育的阶级性造成严重后果，但在阶级社会里势在难免，正如社会生产每前进一步带给劳动者生活状况的一个退步一样。学校教育终究有助于社会文化的发展，青铜时代文明，不能说与此无关。中华民族素称诗书礼乐之邦，她的文化成果在世界文化宝库中放出异彩。中华民族重视教育的传统，源远流长。据说商族始祖契，在虞夏时代就是任司徒之职，掌管教化的㊸，商代出现大学，创造出有体系的文字、精美的书法艺术，就绝不是偶然的。

四、必须清楚：商周时代所谓大学、

古乐》）。

⑭《礼记·王制》云："天子将出征，…受命于祖，受成于学；出征执有罪反，释奠于学，以讯馘告。"《诗经·泮宫》记述战胜淮夷回来，在泮宫"献馘""献囚"。参见杨宽《古史新探》206——207页。

⑮《静簋》："王令静司射学宫"，学宫即大学；《盂鼎》："余惟即朕小学"，讲的即是小学。参见杨树达《积微居金文说·静簋跋》。

⑯见《孟子·腾文公（上）》，《说文》解庠字和《汉书·儒林传序》。

⑱《礼记·文王世子》说：教世子在东序，学礼在瞽宗，学书在上庠。又说天子视学、养老在东序；《祭义》《乐记》都讲"养三老五更于大学"，是东序即大学。上庠是有虞的大学，瞽宗在《明堂位》中为殷大学名与四代大学名并列。

⑲《礼记·祭义》："天子设四学"。段玉裁《经韵楼集·礼记四郊小学疏证》谓周小学有四，在四郊；据礼记各篇，大学亦有四。

⑳《孟子·滕文公（上）》："庠者养也，校者教也，序者射也。"

㉑杨宽《古史新探》探讨古代大学、大蒐礼、射礼、飨礼等甚为翔实，证明均当为古代社会的教育内容。

㉒㊵《文献通考》卷十《学校一》。

㉓蔡邕《月令章句》。

㉔见郭沫若《殷契粹编》序言，唐兰《天壤阁甲骨文存》考释（1—3片）。

㉕㉟参看张政烺《六书古义》，《历史语言研究所集刊》第十本，第一分。

㉖《礼记·王制》《内则》《祭义》云周代小学名虞庠，在西郊，又称西学。但《祭义》又云"天子设四学"，《大戴礼·保傅》则说小学有东、南、西、北等四学。详见注⑲段氏文。

㉗见《周礼·大司徒》《州长》、《礼记·王制》《乡饮酒义》。不同说法如《学记》："古之教者，家有塾、党有庠、术（遂）有序、国有学。"《左传》襄公三十一年："郑人游于乡校"，是乡亦称校。

㉘㊷见《礼记·王制》。

㉙见《周礼·夏官·都司马》职文及注。

㉚《礼记·明堂位》。

㉛《京人》60片。其《本文篇》认"干⿰"为"工宫"二字，不确。《殷墟卜辞综类》478页的摹录是正确的。

㉜《前》5·20·1。

㉝分别见《礼记·内则》、《大戴礼·保傅》。

㉞见《礼记·文王世子》、《月令》，《周礼·春官·大胥》、《夏官·大司徒》等。

㊱关于"万"字，笔者原释"亥"，意即孩童入学者，因字形与少数干支的亥字相同。后承裘锡圭同志见告，详读了他的《甲骨文中的几种乐器名称》一文（《中华文史论丛》1980年第二期），始觉裘释"万"为优，裘文中选用的有关卜辞和对庸字、韬字的解释，笔者均采择入篇。并进而用文献材料加以论证。至于万字原始音义，笔者认为：万可能源于农耕字"伐""发""⿰"原形的"𠂇"、即耦字所从偏旁的耒相刃部，"万"的顶上横划即柄之把手。伐发殷古音在月部，万在元部，均为合口三等，都同声纽，元月对转是可能的。万舞的来源又很可能源于农耕。

㊲参看杨宽《古史新探》212——217页。

㊳详见《周礼·春官》相关的官职文。

㊴分别见《礼记·乐记》郑注，《王制》："七十养于学"，《文王世子》："凡祭与养老乞言合语之礼…"郑注，《曲礼（上）》："七十曰老而传"郑注，又见《文王世子》、《乐记》有关入学礼、养老内容。

㊶《礼记·学记》、《周礼·大师》、《仪礼·乡射礼》。

㊸见《孟子·滕文公（上）》。

㊹详见《论语》有关篇章。

（原载《人文雜志》1982年第2期）

小学，与后世的学制毕竟很不一样，仅是一种雏型，还不是坐而教学，学生称为所谓"贵游子弟"，直至春秋时代郑国的乡校也还是人们"朝夕退而游焉，以议执政之善否"的场所。大概也正在这个时候，学校教育又经历了一个变化。孔门教育开始有正式拜师入学的手续，所谓"自行束脩以上"；有固定的师生关系的所谓"门人"，孔子的再传子弟也有门人；有常住的学校，"宰予昼寝"，孔子就看得见并给予批评；门人经常"侍坐"；有更明确更正规的学科，"子以四教：文、行、忠、信。"并以德行、言语、政事、文学分别品评弟子㊹。等等，都可见此时学校与西周以前的"学在官府"的情况不同了。

※　　※　　※

全面论证古代某一种制度，还是一个尝试。但是，一个现象是值得注意的：凡考古、古文字资料某一新的发现，都可以同古文献记载相互印证。这只能说明，长期被半信半疑的古书记载，有不少内容是可靠的。我们只要仔细、认真加以考订，去粗取精，不难复原某些古制，订正《周礼》，建立"商礼"，从而有助于古代社会历史和社会性质的研究。

一九八一年十一月十日

注：

①详见《殷墟卜辞综类》478页。学有学、教两义。这里把它们分成几式，本文引用时一律隶定为"学"字，下注明某一式，便于印刷也便于读者辨别。

②见《后》下4·11，《殷缀》194，《铁》157·4，《粹》425。《珠》522。

③参看张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年第4期。

④《礼记·内则》及郑玄注。

⑤《说文解字》解孝字："爻，亦效也。"《易经·系辞传》"爻也者，效此者也。""效法之谓坤"的效字，古本皆作爻字。《说文》："爻，交也。"而交声字亦含教的音义，《孟子·万章（下）》："校者，教也。"

⑥《说文》卷三："教觉悟也。"其"篆文"作"学"字。《广雅·释诂》："爻、放、教、学，效也。"教字也兼教、学两义。《说文》："教，上所施，下所效也。"《礼记·文王世子》："凡学世子及学士必时……小乐正学干，……籥师学戈。"这几个学字郑玄都认为作"教"字用。金文《师㝨簋》："在昔先王小学汝"的"学"字也是用作"教"字。

⑦《积微居金文说》卷七，191页。

⑧所引卜辞顺次为《丙》22、《粹》1162、《续存》下126（与《契》501、《宁》3·95互补）、《拾》10·6、《龟》2·25·9（与《续存》下459合观）。

古代有训练车马之事，《周礼·校人》就是"校视"马匹，又有"趣马"一职，郑玄注云："令教马进退，使合礼法也。"山西临县窑头古城出宜安戈，铭有"教马置史"（见陶正刚《宜安、闭与二戈铭文解释》，第四届古文字学年会论文稿本）。

⑨其所释《粹》1162片卜辞全版应为："癸巳卜：其呼戍…？丁酉卜：其呼以多方（？）矛小臣？其教戍？弗利？亚立其于右利？其于左利？"是相同刻辞，占问关于戍守和布阵的事宜。其中"教戍"是指教谕戍守人员，但非学校教育，更与留学无关。

⑩陈说见《殷代社会史料徵存》，杨说见《古史新探》197页。陈氏所用卜辞见《龟》2·25·9和《续存》下459（即注⑧所引之最后两处正文），他释"多子其延学叔"的"叔"为"版"假为返字，即商代贵族子弟从学校返回之意，我们释为地（族）名，即延续地去叔地学习。

⑪⑰参考陈梦家《殷墟卜辞综述》472、513页。

⑫《甲骨文字释林》第281页。

⑬《说文》："藉，祭藉也。"即以茅苇作草垫放置祭品。详见《说文通训定声》藉字解。～字正体现了古代荐藉的事实。字音尚难论定，似可读荐之类，《逸周书·世俘解》云："荐俘殷王鼎"，"荐殷王士百人"（又见《吕氏春秋·

论大事小事，遇事必卜，每卜又多至数次。凡祭祀、征战、田猎、疾病、风雨晦冥、年成丰欠、出入之吉凶、旬夕之安危、用人用牲之多寡、妇人生育之男女，无不求之占卜以请命于"上帝"。故今人称这些占卜文字为"卜辞"，因其系利器镌刻在龟甲兽骨之上，又曰"甲骨文"。

甲骨文堪称殷人刀笔文字，契刻者无疑是当时的书家，而且具有高度的篆刻技巧，为后人所无法企及。郭沫若氏一九三三年在日本撰著《卜辞通纂》时，曾发现在一个骨片上（图一），连刻了一月与二月各三十日的干支和少数其他文字，文凡八行，共一百三十字。前两行的每一个字都刻全了，但从第三行起直至第八行，其中只有"二月"的"二"字（在第四行末尾）有横画之外，其他应有横画的字都缺刻横画⑳。这足以证明，契刻者必先将全文的竖、斜画刻完后，再转移骨片至九十度，方补刻横画。刻横画时也用刻竖画、斜画的刀法。如此只须转动骨片一次，可以节省契刻时间。但不知何故，此片全文的横画只补刻了两行便中止了。而这正是后世篆刻家治印时，用单刀镌刻边款的技法，可见甲骨文是信手刻上去的，并非是先书后刻，这就愈显得刻字者运刀如笔的技巧是何等高超！用铜刀或石刀来契刻相当坚硬的龟甲兽骨，已属不易，且能如



《卜通》第6片　　释　文

（图一）

卜辞书法的结体与布局初探

清季光绪二十五年（公元一八九九年），在殷墟安阳西北五里之小屯村发现甲骨文，从而在中国古文字学的领域内产生了一个新分支，即甲骨学。这些流传于海内外的约近二十万片甲骨，和流沙坠简、敦煌写经一样是世界学术史上的明珠，在人类文化的宝库中闪射着神密的幽光。它既是考察殷商社会和研究古文字学的珍贵文物资料，也是三千多年前，我们的祖先殷人留给后代的书苑菁英。

纵观八十余年来"甲骨学"之研究，却很少涉及书法领域的课题，予孤陋寡闻，仅见一两篇作为知识性介绍甲骨文书体的短文刊行于世①，然而对卜辞书法艺术的各个侧面作科学的深入探讨，则尚属空白，至今仍无人问津。笔者在治古文字学和殷周史之余，辄以欣赏书法篆刻的角度，通读卜辞。兹不揣谫陋，将管窥之见摭撰成篇，试对卜辞书法的结体与布局作一初步探讨，敬乞海内外方家幸以教之。

一、卜辞书法通论

甲骨文是殷商晚期（公元前十四——十一世纪），王室占卜时的纪录。其出土地——河南安阳小屯一带，正是《史记·殷本纪》《正义》引《竹书纪年》所载的"自盘庚徙殷，至纣之灭，二百七十三年，更不徙都"的晚商京城。自然甲骨文也就是从盘庚迁殷到帝辛亡国，八世十二王这一段时间的遗物了。

《小戴礼记·表记》云："殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。"奴隶制时代的殷王朝是十分迷信的，他们敬事鬼神，崇尚占卜，在日常生活中，无

卜辞分期、书家、书法特点对照表

项目 / 分期 / 代表者 / 商王庙号	卜辞分期			主要书家（即贞人，系当时掌管占卜并亲自契刻卜辞的史官。）	书法特点
	董作宾	胡厚宣	陈梦家		
盘庚	第一期	第一期	早期	𠂤(殼)、𠂤(宾)、𠂤(爭)、𠂤(亘)、𠂤(丙)、𠂤(宫)、𠂤(吉)、𠂤(兔)、𠂤、𠂤(吏)、𠂤(龍)、𠂤(永)、𠂤(韦)、𠂤、𠂤(叠)、𠂤(专)、𠂤(佣)、𠂤(寝)、𠂤(定)、𠂤(邑)、𠂤(先)、𠂤(鬲)、𠂤等人。	用刀滓厚，所镌大字雄健宏伟、古拙劲削，其体态纵横开合，有剑拔弩张之势。 中、小型字体则秀丽端庄，雍容典雅中不失灵巧通气之妙（图二）。
小辛					
小乙					
武丁			第一期		
祖庚	第二期	第二期	第二期	𠂤(大)、𠂤(旅)、𠂤(出)、𠂤(即)、𠂤(行)、𠂤(兄)、𠂤(喜)、𠂤(洋)、𠂤(尹)、𠂤(吴)、𠂤(逐)、𠂤(禹)、𠂤(陟)、𠂤(犬)、𠂤(圣)、𠂤(涿)等人。	其书体大都严饬工整，娟雅圆润，颇似后代欧阳率更之风格。遒饬中蕴含飘逸之骨韵，工稳里益显温厚静穆之神采（图三）。
祖甲			第三期		
廪辛	第三期	第三期	第四期	𠂤(何)、𠂤(宁)、𠂤(彘)、𠂤(即)、𠂤(彭)、𠂤(狄)、𠂤(绛)、𠂤(冓)、𠂤(教)、𠂤(吊)、𠂤等人。	书风趋向颓靡柔弱，多有草率急就之作，故所契卜辞辄见颠倒、夺衍之误，尤以贞人“狄”的作品为甚。偶尔亦有虽潦倒而多姿的佳作，跃然于龟骨之上（图四）。
康丁			第五期		
武乙	第四期		第六期	𠂤(史)、𠂤(车)、𠂤(历)、𠂤(万)、𠂤(中)等人。	所契大字奇峭险峻，气势凌厉，一扫前期颓靡之风。文丁之世崇尚复古，故其刀笔瘦挺苍劲，体势洒落自如，风采动人，但仍不及武丁时期那样古朴浑厚（图五）。
文丁			第七期		
帝乙	第五期	第四期	第八期	𠂤(黄)、𠂤(泳)、𠂤、𠂤(立)、𠂤等人。	此期大兴复古之风：大字则刀痕淋漓、豪纵奔放，上承武丁遗风，下启西周金文；小字则隽秀严整、一丝不苟，宛若后世之蝇头小楷，刀锋细腻而游刃有余（图六）。
帝辛			第九期		
说明	1. 关于子组、自组、午组贞人的时代，各家分歧颇大，今暂不列入。 2. 甲骨卜辞的分期以董作宾氏之说为准。				

此规整而精美，字大者径逾半寸，字小时细如芝麻，要达到这样高度的艺术造诣，是需要纯熟地掌握单字的结体与通篇的布局。故郭沫若赞誉殷人书法时曾谓：“卜辞契于龟骨，其契之精而字之美，每令吾辈数千载后人神往。文字作风且因人因世而异，大抵武丁之世，字多雄浑，帝乙之世，文咸秀丽。细者于方寸之片，刻文数十，壮者其一字之大，径可运寸。而行之疏密，字之结构，回环照应，井井有条。固亦间有草率急就者，多见于廪辛、康丁之世，然虽潦倒而多姿，且亦自成其一格。凡此均非精于其技者绝不能为。技欲其精，则练之须熟，今世用笔墨者犹然，何况用刀骨耶？……足知存世契文，实一代法书，而书之契之者，乃殷世之锺、王、颜、柳也。”[3]郭沫若氏对卜辞书法艺术的高度评价，可谓言简意赅，独具卓识了。

卜辞的书法特征，则又是甲骨学断代的基本标志之一。最初提出卜辞可能有时代差别的是王国维，一九二三年他在研究卜辞中殷人的先公先王时，首先采用卜辞中的称谓来断定其年代[4]。后来董作宾根据安阳发掘出土的资料，受到“大龟四版”的启迪，凿破鸿濛，第一个提出“贞人”说，确定了殷代书家之名，并将这晚殷八世十二王中一团“浑沌”的卜辞，划分为五个不同时期，创立了按照“世系”、“称谓”、“贞人”、“坑位”、“方国”、“人物”、“事类”、“文法”、“字形”和“书体”这十项标准，作为甲骨断代的依据[5]，这为后来研究甲骨文的分期断代奠定了基础。一九五一年胡厚宣提出了四个时期的划分法[6]；一九五六年陈梦家则又主张划分为早、中、晚三大期九小期[7]，自此，将甲骨断代研究推向了一个新阶段。今以殷墟出土陶器的时代序列与甲骨的共存关系进行综合研究，当以董氏五期说为妥。正因为卜辞书法的风格因人因世而异，在这五个时期中各具特色；所以，字形、书体对于没有称谓、贞人的残缺卜辞，或没有贞人的“卜旬”、“卜夕”甲骨的断代有极其重要意义。兹将卜辞分期、书家及其书法特点表之图之如下。

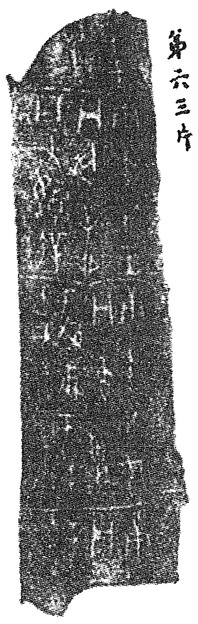
综观卜辞书法，它是循着一条由繁而简、简而又繁，既复古又创新的规律，螺旋式地推进着。这正与西周金文、战国古文、秦代小篆等古文字一样，都是顺应时代的潮流、社会的需要而逐步孕育、选练、演变到约定俗成。经过二百七十多年，才逐渐从实用发展为将精妙的间架结构与奇变的章法布局熔于一炉的书法艺术珍品。

二、卜辞书法的结体

聚点画而成字。将各种不同形式、不同数量的点画，按照分当布白的疏密、宽紧、开合、聚散等原则组成单个字形，书学上称之为“结体”或“结字”。因其系指构成单字造型美的法则，故亦名之曰“间架结构”。殷代书家在单字的造型上，善于绳之规矩而又不为法度所缚，将各种字形的一点一画作不同的巧妙处理，匠心经营，使之视刀取势、随类赋形、各现其态。显示出卜辞书法在结体上重心安稳、疏密得当、蹙展分明的艺术效果。

（一）稳与险

平稳是任何书体结构的基本条件，王羲之《书论》云：“夫书，字贵平正安稳。先须用笔有偃有仰、有欹有侧有斜，或小或大、或短或长”。而殷人书法在结体上，也正是循着“始于方整，终于变化”的规律，创造出平正而又奇变的独特体势。



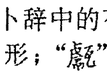
《卜通》63片　释文

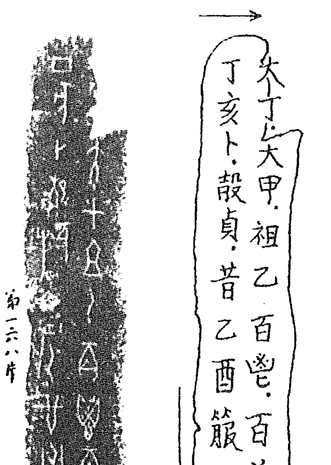
第三期（图四）



《卜通》136片
《后》上26·6　释文

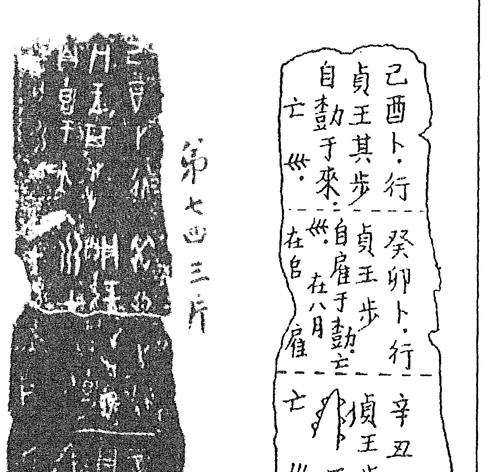
第四期（图五）

卜辞中的有些字可谓契刻得重心安稳。如“鬲”字作（粹1543）、（乙2544）形；“鼒”字作  （河724）、  （后2·7·15）、  （前5·4·3）、  （甲2805）诸形；“爵”字作  （后下7·9）、  （拾12·13）、  （铁89·3）等形；“镬”字作  （乙8165）、  （合208）形，均为三足鼎立之形，给人一种稳固的感觉。又有“盂”字作  （甲2416）、“卤”字作  （明1613）、“尽”字作（拾13.13）、  （前8·5·



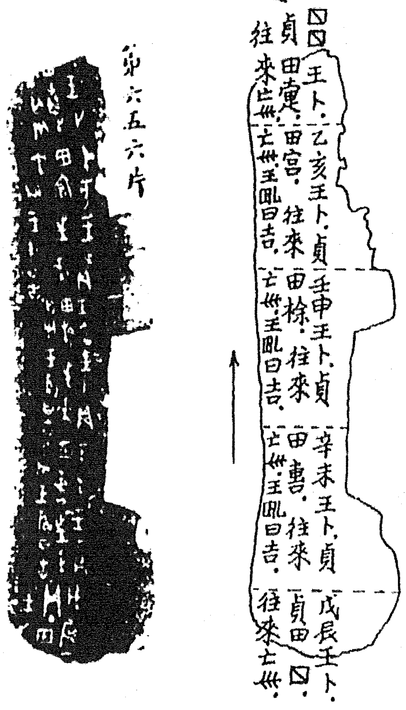
《卜通》168片
《后》28.3　释文

第一期（图二）



《卜通》743片
《后上》12·12　释文

第二期（图三）



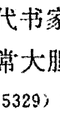
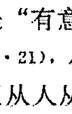
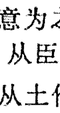
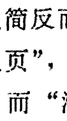
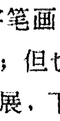
《卜通》656片
《前》2·34·3

釋　文

第五期
（图　六）

重，上下映对，使𠂤形将要向右下滑脱之势，被其上部的𠂆形压住，又被左边的“𠬜”字牢固的支撑着，顿时化险为夷。又如“蔑”字作  （佚777），下部的两横画均左低右高，与上部𠂤形的两横画左高右低，形成上下之间的自然呼应；下竖画偏右而笔势顾左，以横竖交接处着力作点，弥补了字形上的空虚，在险绝中求得新的平衡。孙过庭《书谱》云：“初学分布，但求平正，即知平正，务追险绝；即能险绝，复归平正。”而卜辞书法结体的稳与险，也正是在“平正——险绝——平正”的对立统一中变化着。它在处理“平正”与“险绝”的辩证关系时，就象舞蹈家寻求各种姿态中的不同重心，运用轻盈的步履、柔软的身段，出奇制胜地变幻着寓危斜于平正、化险绝为安稳的优美造形。

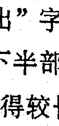
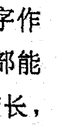
（二）疏与密

疏密就是指点画之间、各部分之间的空隙，书学上谓之“间”或“均”。殷代书家极为注意笔画之间的空隙距离、黑白对比，将字的疏密关系处理得异常大胆，疏者“可使走马”，密时“间不容针”。例如卜辞“买”字作  、  （乙5329）形，上部“网”字的笔画交错粘连在一起，密集得飞鸟难出；而下半部“贝”字中间的空隙颇大，且上下两部分的空间距离疏朗宽博，这正是一用“展”的最好例证；更有作  （佚266）者，却有意将两人形舒放，长于簋形三倍之多，而簋形笔画多，本应扩展，但反而被压缩得又窄又小，成了“蹙”的典型例证。在这个“飨”字的结体上，蹙与展形成了鲜明的对比，真是“有意为之而后得”，得其妙趣天成之体势。再如卜辞“望”字作  （后1·10·21），从臣从壬，下部“壬”笔画少而结体小，这是正常的结构；但也有从臣从人从土作  （宁沪2·48），象人立土上，极目远眺之形，中间“人”字只有两画，本应紧蹙使结体小巧，但却有意拉长，使其舒展而结体放大，这又是笔画虽简反而展之使大的“破体”之妙。“沫”字，《说文》云：“湎面也，古文沫从页”，而卜辞作  （后2·12·5），正象人散发就皿洗面之形，即“盥”之本字，而“沫”属后起字。此字上半部“须”，笔画繁复而结体大，下半部“皿”字笔画少而结体小，上下两部分结体紧凑，这才是蹙与展在正常结构中的处理；但也有作  （宁沪2·52）形者，将其上半部“须”字，省简笔画而又恣意舒展，下半部“皿”字笔画本来就少，却又异乎寻常地扩展使结体放大，突破了字体结构的一般规则，给人以面目清新之感。由于殷人灵活多变地处理卜辞书法结体中蹙与展的关系：笔画短的可展之使长，笔画长的却蹙之使短；结体小的反而展之使大，结体大的却又蹙之使小，结果突破常规，不为法缚，创造出具有独特风貌的新的结体。

三、卜辞书法的布局

集众字而成篇。这种通篇设计、安排字与字、行与行之间的艺术处理方法，书学上称之为“布局”，亦谓“章法”。书法的布局一般要求工稳整齐，但如果将字与字、行与行之间的相互距离，布置安排得分毫不差，则会失之机械呆板，使神韵俱无，那就触犯书学上的大忌“状如算子”了。而卜辞书法的精巧之处，就在于它既不书写，在奏刀之前，未作之始，唯有书家意在刀先，字居心后，方能单刀直入，信手锲之，则使字与字势态自然、顾盼生动，行与行参差均衡、变化统一。正如古人所谓：“发于左者应于右，起于上者伏于下”，显示出它在章法布局上错落有致、纵中有敛、虚实相间的特点。

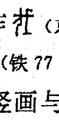
1）等，其下部皆象器皿之圈足形，也是非常平稳的。

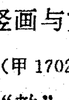
卜辞中有些上下结构的字，如“吉”字作  （前6·40·3）、  （戬40·14）、  （佚247）、、（佚68）诸形，“召”字作  （佚865）、  （安7·9），“赤”字作（乙165），“喜”字作（粹1487），“各”字作  （拾3·17）、  （库199），“出”字作（金596），“正”字有作（甲3467）者，均系上小下大，上窄下宽，下半部能托起上半部，个个稳若磐石。卜辞中，底部有长画的字，其底横都刻得较长，如：  （土）、  （士）、  （之）、（王）、（并）、（立）、（往）、  （生）、  （圣）、  （豆）、（彘）、（食）、（飙）等字，这样处理，就更显得稳固。有些字安排得对称匀等，如（囧）、（宫）、  （行）、  （冬）、（宗）、（听）、（圃）、（步）、  （卿）、  （兴）、（良）诸字，均能平分秋色，益觉平整工稳。

颜真卿在《述张旭笔法十意》中谓：“预想字形布置，令其平稳”，但一味平稳则失之呆板，所以他又说：“意外生体，令有异势”。既平正，又奇变，才能算结体之巧意。卜辞书法的结字，不但能随体诘诎，以取得平稳而不板的效果，而且在着意追求稳中见险、险中有稳的艺术境界。

卜辞“石”字有作  （乙1277）形者，上斜下歪，乍看非常险绝，大有山倾石崩之势；但若仔细推敲，其左上角向右下扭曲，右下角向左上倾斜而补救之，欹侧之势左右呼应，使整个字形重心平稳。“室”字有作（乙4699）形者，尽管上部的“宀”，左高右低，似有向右倾斜之势。但由于下部的底横画平直而粗长，地基的重心稳固，屋顶是不会倒塌的。上揭石、室两字正是险中求稳之例。又如“𠙵”（鄙之初文）字作（菁2·1）、（佚61）形，以三个椭圆构成三角形的三点，重心平衡于三足鼎立之中，加之顶部小，底部大，上俯下仰，互为犄角之势，更觉有稳如磐石之感。但后一字下部的两个椭圆形却不在一条水平线上，且上部椭圆或长方形下的支点，不在其重心，这正是平稳中的险绝之处。若从“鄙”字的整体来看，三个圆、方形空框，大小轻重、俯仰向背，各具姿态；下部的两圆形左低右高，互相支撑，特别是点画之间，自为起讫，各有边际，形成平而不板、稳中见险的绝妙结构。

卜辞“磬”字有作  （河758）形者，随体诘诎，歪歪斜斜，似很险峻。若细加研赏，便可看出𠂤形两交叉笔画的弧度，与  （殳）字三斜画的弧度正好相反，使上下左右互相照应，且字上部的空圈又与  上的𠂆形，笔画繁字之中疏密相宜、计白当黑的巧妙结合。

同一字形作不同的疏密处理，亦会给人一种悦目的艺术享受。如“族”字，以宽疏处理者作（甲2374）形；密者作（京津2102）形；“伐”字有作  （京都2319）或（京都340）者，均其例证。“占”字作（佚537），也有作（铁77·1）者，后一形有意将其中的“卜”与“口”拆开而远离，使“卜”之竖画与方框之上横画紧连，形成上密中疏之结构；“教”字作  （甲1251）或  （甲1702），后一字下部密集，上部×形笔画稀少，且与下部疏远。上揭“占”、“教”二字，在结体上构成了以疏控密。另有“刚”字，疏密相宜时作  、  形，也有作  （粹1221）者，左旁“冈”字笔画繁而密，右旁“刀”字简而疏，此为以密压疏之例。

卜辞的结体固然能以疏密各极其势，但也有该疏的反而密、该密的却又疏的“破体”之妙。例如“高”字中间本应有两横画以作密的处理，为  （甲585）形；但也有作（后1·6·7）形者，中间却空荡无物，反而宽疏起来。又如“弓”字，本应作  （戬37·9）、（后2·39·2）形，左右两部分当有一定的距离，一望而生疏朗宽绰之感；但也有作（后1·5·9）、（京津190）两形者，有意将左右两部分的空间压缩到最小，几乎要粘连在一起。真是当疏反密、当密反疏，使疏密变化得体，饶具新意。姜夔《续书谱》云：“书以疏为风神，密为老气”，在结体中，尤以疏比密难，若处理不当，容易造成松散、脱骀之弊。而殷人竟然能以刀笔将卜辞契刻得缜密宽博，两相适宜，恰到好处：有时让字画间大胆的留下空隙，疏而有气力贯通其间；有时则将字画间着意钩连聚集，密而有游刃蜿蜒横断，使疏与密协调而完美地统一在卜辞书法结体的点划之中。

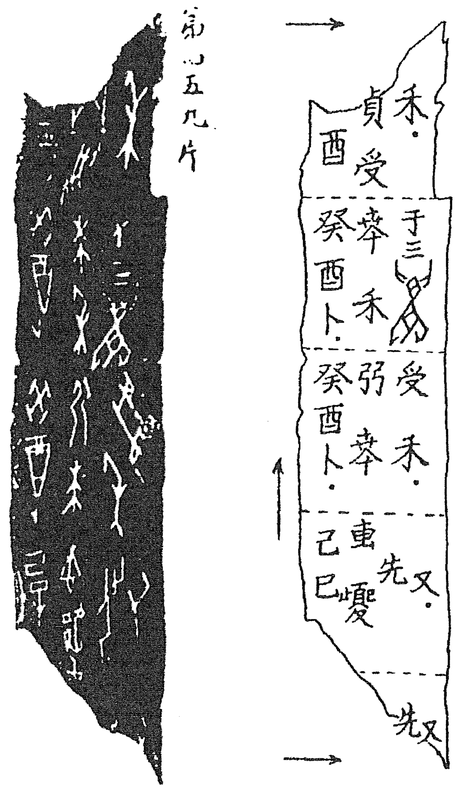
（三）蹙与展

卜辞书法在字形上，往往以窄长取势，但殷代书家却能脱出窄长的窠臼，另辟蹊径，善于利用蹙与展在字画间的夸张，自成体势，有“大者不失缜密，小者不失宽绰”之妙。例如卜辞“飨”字作  （甲752），象两人相向对食之形，中间的（  ）簋形应小于两边的人形，方为正常结构；但也有作  （前4·21·5）形者，着意将中间的簋形扩展使结体放大，超过两边跪跽的人形，虽然突破了结体的常规，但从整体看来，仍不显得松散，这正是卜辞书法结体中运

（一）错落有致

卜辞书法可谓纵无行、横无列，纵横取势，变化多端。尤以曲直黑白随体易位，出新意于法度之中，使其章法布局达到了参差而平衡、奇变而协调的对立统一的艺术境界。

例如《卜辞通纂》中的第四五九片卜骨（图七），虽系自下而上，由左至右，分五段占卜而契刻之，但却纵横参差，浑然一体。今以书法款式观之，其通篇起首第一个“禾”字，头向右倾、脚向左斜，以欹侧取势。孙过庭《书谱》云：“一点成一画之规，一字乃终篇之准”，可见起首“禾”字的峻峭之势，成为全片布局由险绝到平正变化的准绳。第二字“于”，不但两横画斜侧，头左脚右，与第一字成反方向的呼应；而且有意偏离首字所开创的中轴线，整体扭向左边。这两字大小悬殊、间距宽疏、左右取势，可谓极尽参差变化之能事。第三、四字也紧跟着“于”字的行线顺次而下，字却又不甘平正，以其斜长的左脚，插入第二行之中。第五字“受”，却大胆地跳出由第二、三、四字组成的行列，向右救应。第六字“禾”，则又平正而工稳地站立在行线中。第七字貌似一字，其实由“先”、



《卜通》459片
《后》下33·5

释　文

（图　七）

的“田”、“贞”、“亡”、“王”等收敛之字团团围住，尽管放纵而不觉其长。又如第三行中间的（灾）字，笔画紧蹙，但在周围“亡”、“王”、“吉”、“𠂤”诸字放纵之势的衬托下，相映成趣，其形体虽收敛却仍不觉其短。

第一行的四个“卜”字的长短变化，正是其布局纵中有敛的绝好例证：第一个“卜”字的竖、斜画都刻得很短，是全行收敛的典型；第二个“卜”字的一撇开始展放；第三个“卜”的斜画则着意夸张，竟长于竖画，放纵之至；第四个“卜”字的斜撇又稍有收敛。

全片四个“吉”字，却能纵敛处理得当：第三行第三字“吉”，顿收刀笔，小巧紧凑；第十三字“吉”，能纵敛相宜，下部“口”稍有纵意，而上部之“士”作形，却收敛得凝重有力；第四行的两个“吉”字，其下半部均能以纵笔取势，而上半部却又收敛游刃、斩钉截铁，使刚毅之气蕴藏其中，以达到精神内含而意味深长的艺术效果。



《卜通》698片
《前》2·35·1

释　文

（图　八）

“又”二字紧靠而组成，“又”字好象其偏旁，也跟着向右补救。这样忽左忽右，互为俯仰，虽呈曲线状，但第一行中的“禾”、“受”、“又”三字，巧妙地排列在行间之外，居于上中下三处，遥相呼应，起着矫枉过正的作用。

第二行的第一字“贞”，虽残缺不全，仅存下半部，但其笔画横平竖直，以平正安稳见长，正与第一行第一字的欹侧之势形成鲜明对比，这又是行与行的偏正照应。第二字“受”，为避免与第一行的“受”字雷同，有意作反方向契刻，头右偏、脚左斜，且将左脚跨入第三行的序列中，这又是行间远距离的反正呼应。第三、四字则又端端正正，稳如磐石；第五、六字均向左斜。第七字“”，腰向左而脚向右，至此，第二行的行线已基本上斜向左方。但最后一个“”字，挣脱了向左倾斜的行线的羁绊，工稳地站立在行线右方，加之此字笔画繁多，这样就一下子拉正了全行的倾斜之势，稳住阵脚。

全片中虽有三个重复的“酉”字、“禾”字，两个重复的“受”、“卜”、“癸”等字，而书家匠心独运，将它们镌镂得俯仰向背，各具体势，绝无雷同。尽管通篇只有三行，但由于字与字大小参差、左顾右盼、相互照应；行与行穿插得当、疏密相间、欹正相宜，致使整篇布局错落有致，险绝而又平正，重心始终保持在行线之中。

（二）纵中有敛

豪放与谨饬是书法的两种不同风格，但若过于放纵，则失之典雅；过于谨敛，则显之呆板。只有纵敛相宜，方能倍收神韵飘逸之效。

甲骨文的形体一般较为窄长，而殷代书家不但能以纵笔取势，而且也纵而能敛。既有兴之所至、信手契刻、援刀立就的豪放之作，宛若长江大河，一泻千里；也有不极其势、戛然而止的隽永之作，好似小桥流水，清雅秀媚。这正是卜辞书法中蕴藏着能纵能敛、纵中有敛的布局之妙。

例如《卜辞通纂》中第六九八片卜骨（图八），内有四个“鹿”字与“”、“”等字，可谓以放纵取势；而第三行第三字“吉”、第六字“亡”，第四行第四字“曰”等字，却又能收刀藏刃，戛然而止，这是全片布局中纵与敛的鲜明对比。

再如“”字，下半部“山”，笔画简而少，本应收敛使结体变小，但书家却有意夸张，将下部竖画拉长，展之使大，真是放纵之极；加之又被四周

通览全片卜骨，使人能从纵放敛收、勾环盘纡中窥其凝重，于纵敛牵掣、点画狼藉中见其豪放，这正体现了卜辞书法布局的纵中有敛、纵敛相间的特点。纵不觉其长，敛不觉其短，它固然是有形的纵与敛，同时也蕴含着意趣的纵和敛，正如颜真卿所谓：“趣长笔短”，“意气有余，画若不足”。

（三）虚实相间

虚实相间当是卜辞书法布局上的又一特点。从一个单字的点画到整片卜辞的字与字、行与行之间的空隙处理，殷代的书家们在奏刀之前，已成思在胸，均作了疏密、虚实、隐现的全盘运筹和缜密构思。使刀笔镌镂之处的“白”与游刃不及之处的“黑”，相互生发，彼此映衬，益彰黑白聚散之趣，尤生虚实相间之妙。

例如《卜辞通纂》中的第五九五片卜骨（图九），由上而下，自左至右而通读之。左边第一行起首“庚”、“寅”二字，笔画较繁，占据空间大而实，即白文线条密集，故书家有意将这两字的间距拉大，作以疏控密的处理，使虚与实相互制约。紧接着第三、四字“王”、“卜”，笔画少，故令其靠近以增加实感。第五字“在”虽与第四字远离，间隙增大，似觉太疏，但“在”字的中心三角形却被利刃镂空，加粗白文刻划，顿生实感，使黑与白、虚与实相生相克，恰到好处。第六字“义”在此行中笔画最繁，书家却着意将其收缩，使结体变小，白文聚拢，并与第七字“贞”紧靠，几乎连在一起，于是形成了夺目的白文

《卜通》595片
《前》2·5·3

释　文

（图　九）

一片，这才是全行的重心所在。第八字“余”与上下字的间距宽疏，又给人一种空虚、轻松之感。第十、十一两字（第十一字为第十字的重文符号），因笔画太简，故意使它们挤在一起，让视线产生错觉，初看似乎一字，并与第九字“其”靠近，实感又从此而生。最后两字的间距虽疏，但“在”字中部甚粗，计白当黑，仍不觉其虚。

中行起首两字笔画相差悬殊，第一字“上”，仅两画，触目即给人一种宽阔开朗之感；紧接着就是笔画最繁的“  ”字所产生的密实感。顺次而下，一疏一密，虚实相间而终结全行。

从第三行总的趋势看来，字距都很宽疏，尤以中间的“受”、“又”两字间隙最大。但“受”字末笔较长，又跨出行线向右下舒展，而“又”字的首画又极力向上呼应，仔细玩味，仍不觉得空虚宽疏。

纵观此片的行与行之间，也安排得黑白相衬、疏密相间、虚实相映。中行“”字的密实处正对左右两行字间的空虚处；中行第五字“其”，笔画简，与上下字的间距又大，可谓疏而虚了，但却被左行“义”、“贞”字所构成的实和右行“受”字的密相夹着，顿生奇趣。卜辞书法这种黑白相宜、虚实合度的布局，使人阅之有清新舒适之感，这正是合虚实于甲骨之上，穷黑白于游刃之间，给人以既富于节奏变化而又浑然一体的美的艺术享受。

综上所论，卜辞因系刀笔文字，故殷代书家善于趣由刀传，以其净化了的线条美——比彩陶纹饰的抽象几何形更为自由、多样的线的曲直运动和空间构造，来表现稳与险、疏与密、蹙与展在结字上所达到对立统一的“破体”之妙；来揭示错落有致、纵中有敛、虚实相间在章法布局上所产生的节奏感和建筑美，从而形成了中国特有的线的艺术。

远在三千多年前，我们的祖先殷人能用刀笔，在坚硬的龟甲兽骨上，信手契刻出结体与布局如此精美而气韵生动的艺术珍品，为后世书法在间架结构和章法布局上开创了先河。古今法书渊源相承，一脉不断，甲骨文的书法艺术是值得我们深入研究和探讨的。

注　释

①鳌恭：《漫谈甲骨文字的书法》，《文物参考资料》1957年第1期。杨鲁安：《甲骨文书体浅说》，《书法》1981年第6期。

②郭沫若：《卜辞通纂》，《干支》第2页上，《考释》第1页下，1933年版。

③郭沫若：《殷契粹编·自序》，1937年版。

④王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《观堂集林》卷九，中华书局1959年6月版，第二册第409页。

⑤董作宾：《大龟四版考释》，《安阳发掘报告》第三册，1931年；董作宾：《甲骨文断代研究例》，1935年《国立中央研究院历史语言研究所集刊外编·庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》上册。

⑥胡厚宣：《战后宁沪新获甲骨集·述例》，1951年来薰阁书店版。

⑦陈梦家：《殷墟卜辞综述·断代（上）》，科学出版社1956年7月版，第138页。

一九八二年三月初稿于西安市文物管理委员会研究室
一九八五年十一月修订于陕西省社会科学院

（原载《古文字與殷商文明》，陕西人民教育出版社，1992年）

以古籍中或称石，如《左传》襄公二十二年“美疢不如恶石，夫石犹生我。”杜注“愈己疾也。”又如《战国策·秦策》“扁鹊怒而投其石，”高注“石，砭石，所以砭弹人臃肿也。”

因石可以疗疾，所以古籍中又称药石。如《左传》襄公二十三年“孟孙之恶我药石也，”杜注“犹药石之疗疾也。”又如《文选》枚乘《七发》“今太子之病，可无药石针刺，灸疗而已。”又如玄应《一切经音义》十八“攻病曰药石，古人以石为针。”

药石以刺病，刺病曰砭，所以古籍中又称砭石。《说文》“砭，以石刺病也。”段注“以石刺病曰砭，因之名其石曰砭石。”又《素问·异法方宜论》“东方之域，其病为痈疡，其治宜砭石。”王注“砭石如玉，可以为铖。”

砭石治病，必作为针，故又称铖石。如《史记·扁鹊列传》“疾在血脉，铖石之所及也。”又如《盐铁论》“所谓良医者，贵其审消息而还邪气也，非贵其下铖石而钻肌肤也。”又《汉书·艺文志》“用度铖石，”颜注“石谓砭石，即石箴也，古者攻病则有砭。”又《后汉书·赵壹传》，“铖石运乎手爪，”李注“古者以砭石为铖。”又《潜夫论》“病不愈者，唯镵石之法误也。”

铖石亦作箴石。如《山海经·东山经》载：“高氏之山，其下多箴石，”郭注“可以为砭针，治痈肿者。”

铖石箴石亦作针石。如《淮南子·说山训》“医之用针石，”高注“针石所抵，弹人痈瘇，出其恶血。”盖铖与箴同即针字。

古代以石针治病，其起源当在原始社会时期。那时还没有金属发明，所以只能用石针刺病。后来到了阶级社会，发明了金属，刺病的石针，遂以金属针刺代之。如《左传》襄公二十三年“惡石”服注“石，砭石也，季世无佳石，故以铁代之耳。”玄应《一切经音义》“古人以石为针，今人以铁，皆谓疗病者也。”又《洪武正韵》“古者以石为箴，今人多以铁为之。”金属发明以后，用金属代替石针，以石针刺病的技术，就渐渐不用了。所以《汉书·艺文志》“铖石”颜注“石谓砭石，即石箴也；古者攻病则有砭，今其术绝矣。”

殷代已是奴隶社会，青铜艺术非常发达，但是否有铁，目前还在争论之中，即是有，亦尚未能普遍应用。殷代刺病之针，一般当是以青铜制成。

古代针刺，由古籍看来，主要是治疗臃肿。《素问》载，“其病为痈疡，其治宜砭石。”《山海经·东山经》郭注“砭针治痈肿者。”《战国策·秦策》高注“石砭所以砭弹人臃肿也。”《淮南子》高注又说，“针石所抵，弹人痈瘇，出其恶血。”大约有痈瘇之疾，用砭石针刺，使恶血排出，便可痊愈。

从古籍记载来看，针刺的方法，主要是钻刺肌肤。《盐铁论》说：“下铖石而钻肌肤。”又云：“妄刺而无益于疾，伤肌肤而已矣。”《后汉书·赵壹宦》李注“凡铖之法，右手象天，左手法地，弹而怒之，搔而下之，此运手爪也。”对于用手针刺的方法，更是一种生动的形容。

甲骨文殷字作，从身从殳，身作，在这里可以解释为象人身腹患疾臃肿，殳人以铜针刺之之形。

以针刺治病的医术，也见于东汉的画象石。据刘敦愿先生《汉画象石上的针灸图》一文（刊《文物》1972年6期）所说，山东曲阜文管会在孔庙里集中了一批微山县两城山出土的东汉画象石，其中有四块“雕刻着带有浓厚宗教神话色彩的针灸行医图象。”图象上“散披头发鱼贯而来的一群，是求医的病人，他们有秩序地跪坐在那里等候针治。医生正在为第一个切脉，同时又在进行针灸。”

刘文又说：“大约由于针很细，无法表

论殷人治疗疾病之方法

胡厚宣

一

1943年，我作过一篇《殷人疾病考》，刊成都《学思》半月刊3卷3.4期，后又收入拙作《甲骨学商史论丛》初集（1944年成都齐鲁大学国学研究所出版，又1970年香港文友堂书店翻印本，1972年台湾大通书局翻印本）。1955年，我在上海复旦大学，曾对该文加以增订，于全校科学报告会上宣读。1956年来北京中国科学院，因编辑《甲骨文合集》，又得补充前文，资料愈益有所增加。

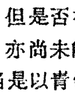
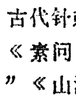
惟过去以为殷人对于疾病，多祷告于祖先祈求神灵之赐愈，尚不知有什么治疗之方法，于今观之，则实有不然。

近读考古发掘报告，1973年河北省博物馆、文管处在藁城台西商代遗址，发现植物种子三十余枚，经中医研究院专家鉴定，其中有桃仁及郁李仁，就都是“用作治病的药物。”（看耿鉴庭、刘亮《藁城商代遗址中出土的桃仁和郁李仁》，刊《文物》1974年8期；河北博物馆、文管处《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1977年；河北省文物管理处《河北省三十年来的考古工作》，收入《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979年；戴应新《解放后考古发现的医药资料考述》，刊《考古》1983年2期。）

在丰富的甲骨卜辞中，用药物治病的记载虽不甚明晰，但以灸刺按摩的方法治疗疾病，似已不成问题。兹分别略述如下，以就正于世之通人。

二

武丁时龟腹甲卜辞中有一片称：

其 
口口 

拓本见《殷虚文字乙编》276片，摹本见《殷虚文字乙编摹本示例》（刊《中国文字》第5册，1961年；又《董作宾先生全集》乙编第7册，1978年）。字从身从支，于省吾先生释殷（见所著《甲骨文字释林》321页《释殷》，1979年）。其说甚是。

我意字左旁从又持↑，又即手，↑在古文字乃矢镞弋箭之一端，象尖锐器，殳即针，↑者示针之一端，尖锐有刺，字盖象一人身腹有病，一人用手持针刺病之形。

针刺作痛，故殷有痛意。《广雅·释诂》“殷，痛也。”殷亦作慇，《诗经·邶风·北门》“忧心殷殷，”》释文》“本作慇。”《小雅·正月》即作“忧心慇慇。”《说文》“慇，痛也。”殷又作隐，《易经·豫》“殷荐之上帝，”《释文》“殷京作隐。”《诗经·邶风·柏舟》“如有隐忧，”毛传“隐，痛也。”

考我国自古治病，有针刺之法。古籍中或称针，如《易林》“针头刺手，百病瘳愈。”针亦作箴，如《左传》襄公四年“宜箴王阙。”宋本《正义》；“每官各为箴辞以戒王，若箴之疗疾，故名箴焉。”又如《文选序》“箴兴于补阙”，五臣注“箴所以攻疾防患，亦犹针石之针以疗疾也。”箴即针。针用以刺病，故又称刺，如《急就篇》“灸刺和药逐去邪，”颜注“刺从箴刺之也。”又如《盐铁论》“拙医不知脉理之腠，血气之分，妄刺而无益于疾，伤肌肤而已矣。”

古代刺病之针，最早大约以石为之。所

现，所以一般只用医生扬举的手势示意，或者索性把针特别强调出来，因是浮雕，所以纤细的针，也就成了短粗的棒了。”由此看来，东汉时候针刺治病的针，很可能已经不是砭石，而是金属的针了。

刘文还说：“针灸行医者是个神话中的人物，神医作半鸟半人形象。”“针灸行医图象所见半鸟半人的神物，当是由鸟图腾崇拜演化而来。”考我国古代，商族是以鸟为图腾的（看拙著《殷卜辞中商族鸟图腾的遗迹》，刊《历史论丛》第1期，1964年。又《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，刊《文物》1977年2期）。我疑心这类神医针灸的神话或者就与商代有关。

总之，我国以针刺治疗臃肿的疾病起源甚早，在原始社会即已有之。最早的针以石制，其名为砭。因砭为石制，故又称砭石，亦简称石；以用其治病，故又称药石；以其形制为针，故又称针石；针亦作鍼，故又称鍼石；针亦作箴，故又称箴石。到了阶级社会的青铜时代，石针就改用青铜。甲骨文𤰞字，正象一人患病，另一人手持铜针以刺病之形。

三

与针刺的殷字有关的，还有一个𤰞字，武丁时卜辞说：

丁卯卜，㝬，贞𤰞龙。

贞𤰞不其龙。

这片拓本见《殷虚文字乙编》632片与6412片合，又见《殷虚文字丙编》295片。摹本见《殷虚文字乙编摹本示例》（刊《中国文字》第16册，1965年；又《董作宾先生全集》乙编第7册，1978年）。

𤰞字从疒从木，我释疾，亦即瘵字。疾之作瘵，犹疳亦作瘭，并误作府字一样（看惠栋《惠氏读说文记》）。瘵，《玉篇》“下痢病也。”《集韵》“瘵，黍疮也。”我意字当象一人卧病床上，从木象以火艾灸病之形。

古代有治病之草名为艾。《诗经·采葛》“彼采艾兮”，毛传“艾所以疗疾”。《孟子·离娄》“犹七年之病，求三年之艾也，”赵注“艾可以为灸人病，乾久益善”。所以师旷称艾为病草，犹言疗疾治病之草。从木与从草同，由甲骨文𡍮亦作𡍮，𤰞亦作𤰞，𤰞亦作𤰞等可证。

以火艾灼病谓之灸。《急就篇》说：“灸刺和药逐去邪，”颜注“灸以火艾灼病也”。灸亦谓之灸𤰞，《素问·异方法宜论》“其治宜灸𤰞，”王注“火艾烧灼谓灸𤰞”。《广雅·释诂》“𤰞，爇也。”《说文》“爇，烧也。”《一切经音义》“𤰞，古文爇。”《通俗文》“然火曰𤰞，𤰞亦烧也。”燃烧艾火以灼疗疾病谓之灸。

甲骨文𤰞字，疑即象一人卧病床上，从木，即象以艾木灸疗之形。

四

与针刺的殷字和灸疗的疾字有关系的还有一个疛字。如武丁时卜辞说：

今日疛龙。（乙964）

疛亦作𤰞，如武丁时卜辞说：

丙辰卜，殼，贞帚好𤰞往龙。（甲2040）

𤰞与𤰞乃是一个字。王襄释为疾（见所著《簠室殷契徵文考释》，1925年）。屈万里释作瘵（见所著《殷虚文字甲编考释》，1961年）。李孝定释为疫疛（见所著《甲骨文字集释》，1965年）。马薇廎释作疾（见所著《薇廎甲骨文原》，1971年）。我同意李氏释疫，并从徐灏说（见所著《说文解字注笺》）释疛。疛，《说文》段注“心腹病。”《吕氏春秋·先己》“府肿，”《玉篇》引作“疛肿”，高注“疛，腹疾也。”字正象一人因病仰卧床上，另人以手按摩其腹部之形。

《庄子·外物》“皆撄可以休老。”皆撄本作揩撄。朱骏声《说文通训定声》揩字下

“盖擎拳按摩之法，以体养理体者。”《韩诗外传》卷十扁鹊为虢世子治病，使“子游按摩。”《说苑·辨物》作扁鹊为赵王太子治病，让“子游矫摩。”《周礼·疾医》正义引《说苑》作“按摩”。《素问·异法方宜论》“其病多痿厥寒热，其治宜导引按跷。”导引犹《史记》言引身，按跷犹《史记》言按挌，挌《尔雅》谓伸引手足，皆指按摩之意。

《汉书·艺文志》有黄帝岐伯《按摩》十卷。《抱朴子·遐览篇》有《按摩经导引经》十卷。

由甲骨文字看来，殷人治病已亦知按摩之法，是无可怀疑的。

五

《左传》成公十年，记秦国医缓治病的方法，有攻、达、药三种。攻即灸，达即针，药即药物。这与《急就篇》“灸刺和药逐去邪”相合。

《史记·扁鹊列传》说：“上古之时，医有俞跗，治病不以汤液醪灑，石撩挌引，案抗毒熨。”索隐“撩谓石针也。挌谓按摩之法，夭挌引身，如熊顾鸟伸也。抗亦谓按摩而玩弄身体使调也。毒熨谓毒病之处，以药物熨帖也。”是古代治病，于灸刺药物之外，还有按摩的方法。

由考古发掘及甲骨文字看来，殷人于疾病之治疗，不但攻、达、药物三者俱备，而且以按摩治病之方法，亦早已有之。由此可见殷人医学进步程度之一斑。

注　本文1983年9月7日曾在香港中文大学举行的国际中国古文字学研讨会上宣读。

（原载《中原文物》1984年第4期）

談殷商文明

李甲孚

（原泰安縣在山東省，這可能是中共另設的）大地灣的新石器時代遺址，去年十一月間，在那裏出土了一些比甲骨文還要早，外形上直線和曲線並列，一種含有記事意義的記事符號（見聯合報七十三年十一月十九日報導），說明中國文字在人類歷史上是很久遠的。）史記集解引述竹書紀年的記載是六百二十九年（見殷本紀集解）。殷商一代的事迹，最早的記載是史記的殷本紀，這些事迹在殷墟出土的甲骨文字中，已經得到證實；另外在商代傳世的許多鐘鼎彝器中，也可以發現殷商一代的文化水準相當高。

殷商一代是什麼樣子的社會呢？在甲骨文字中發現的文字，已足認知無論是耕種，是養蠶，是牧

文字的功能

文字在現代社會具有多元化功能。最淺近的說法，文字是一個人表達心聲的一種工具。在現代的觀點，文字足以寫成現代社會一些有意義、有價值和富有用處的訊息和資料，在作處理以後並把它傳給後代的人。人類社會就由於有文字的存在，人類文明和人類歷史，才相繼映現出萬丈的光芒來。所以全世界任何一個國家，沒有不用自己文字，來歌唱、形容自己的精神文明，與自己文化進步的一面的。

中國文字在人類的歷史文化上，表現得非常悠久和非常完美。最近外電就有報導，甘肅省泰安縣

畜，都有很好和很多的建樹。在建築上，甲骨文有宮室宅家舟車等字，說明這個時代的房屋建造和交通工具，都有相當的基礎。當時有卜辭，有行獵，證明這個時代有貴族、有祭祀、有典禮和有娛樂。當時能夠用鋒利的工具在龜甲上、牛骨上刻字，更證明這個時代的煉金術已經很進步。

殷商一代的人的裝束，無論是頭部和上下身以及雙足，都是很難知道的。但是自從殷墟被發掘出來以後，殷墟中「有骨笄骨椎（骨笄是用牛骨做的、安髮用的簪子，骨椎應是梳頭髮用的櫛），知道商人已有「束髮」的風俗（見錢穆國史大綱）了。甲骨文和殷商銅器上，以及出土的商代的俑，都有人席地和坐在地上的形象，使人瞭解殷商一代和周代一樣，社會上的人都是席地而坐的；殷商時代的人穿的衣裳，也在商代的俑的身上發現了。

古代禮書上有「爲俑者不仁」的話（見禮記檀弓），注文是：「俑是偶人，有面目機發，與活生生的人相似。」這些書本上的話，後代讀書的人，讀了以後雖然知其然，却不能瞭解其所以然。自近代掘得古代社會許許多多的人形東西，有的是用石頭製造的，有的是用泥土塑造的，這些人形就是古墓中出土的俑。

從商代墓葬中發掘出土的俑，就有用石頭做的，有用陶土做的，也有用眞玉造的。學者證明這些商代的俑，都是古代社會墓葬中早期出現的。在這些商代的俑的裝束上，初步發現殷商時代的人，已經有階級成分，他們的裝束並因身分、地位的不同而不同。

從殷商世系研究，史記殷本紀記載的自盤庚遷殷起至紂王止，共經歷八代、十二個國君；已經王國維氏考證，都和殷墟出土的甲骨文字中的殷卜辭記載的先王完全相同。殷本紀說殷商的先人（始祖）是黃帝，甲骨文的殷卜辭，記載殷商的先人（始祖）是帝嚳，帝嚳就是黃帝的曾孫。這個史實不但證明了黃帝實有其人，也證明殷本紀依據的史料非常正確。

在階級成分上，殷代的王位繼承法是兄終弟及，早已經肯定而沒有疑問了。但殷商的先王們，他們有的兄弟沒有踐臨君位的不在少數。這些人的地

位和受尊重情形，並沒有因不居君位，而被他們後代子孫冷落，甚至排斥。這些情形從祭祀上可以觀察出來，因爲殷代後人在祭祀他們的先王時，其他先王的諸兄弟們，都一併受到祭祀，享受到後人們供奉的血食。

根據學者分析，商代有奴隸，商代的俑也有奴隸（見中國古代服飾研究）。我不以爲然。我認爲商代的俑的身分，應該包括的是：㈠在宮廷上服務的奴隸，㈡從戰爭中俘虜過來的敵人人質，㈢在君主身邊服務的貼身臣屬，㈣君主、親信官員和他們的親屬……等四類。這個分析，無疑在假想夠條件殉葬在墓主的身邊或附近地方的人，就依照他生前的形象和裝束，把他塑成維妙維肖的俑，並一併埋葬起來。

在殷墟安陽的四盤磨村出土的一個俑，他的頭部戴了一頂平頂的花帽子，身上穿的是翻領式、上面繡了花色、一件很美的衣服。他的頭向後仰，並抬得很高，兩手下垂的踞坐在地上。學者判斷這具用白石雕刻的俑，如果不是國君本人，就是身邊的弄臣。但就現代眼光分析，這個俑只是用白石雕出來的，它的儀表和模樣並不顯得很威嚴，因而其身價不可能是國君本人。我判斷可能是一個得到國君寵信、喜愛而又擁有某些權力的臣屬；所以才被雕成那種趾高氣揚、一副高傲不凡的樣子。

在安陽出土的另外一個俑，是用陶塑成的。形象上顯得很恭謹和謙虛，長相也很斯文。全身的打扮是：頭上戴的是附有巾子的高帽，身上穿的是附有裳裙、長曳在地上的衣服。足上穿的可能是用皮革做的鞋統子，古代叫鞾，是作跽膝用的。這個俑所代表的人——生前可能是在墓主身邊做服侍工作的人。

在安陽小屯出土的一個陶俑，造形上和上面的兩個俑完全不同。這座陶俑的頭部沒有戴帽子，他的頭髮可能是梳成髮辮後才把它盤在頭上的。左邊的手臂斷了，右臂帶上一具手拷。這個形象生前可能是在宮中服勞務的人，因爲他是俘虜，所以就上了手拷。

在安陽殷墟的五號墓出土的三具葬俑，其中一個是用玉雕成的，另外兩個都是用石塊琢成的。就這三具葬俑分析、比較，用玉雕的俑，無論是帽子（或帽箍）式樣、花紋，衣裳的款式、花色和腰帶，都是很特別的，特別是佩在背部的那根腰帶上面的佩件，更是非常別緻。用石雕成的俑，一個穿着花衣。前者本色的服裝，一個穿着花衣。前者頭髮上戴的是圓形帽箍，雙手向前下垂，臀部放在雙腿上席地而坐。後者頭上戴著一頂很細緻的諫髮帽，衣裳雖然穿得很花，一雙脚却打赤足，這具石俑的面貌上並繪有發令紋。以上三具石玉質的俑，身分應該沒有什麼大的差別。

殷商一朝的征伐對象，有些學者依據甲骨文記載，認爲共有在殷商西邊的戎羌和在東南的淮夷兩個；在殷墟出土的人形，其中可能就有西羌人、東夷人的形象。（見中國古代服飾研究，頁四）。經觀察那些出土的殷代人形，其中有人面形的玉飾，共有六個，人形的玉飾有三個，另外一個人是銅刀形的人形；這六個人面形玉飾中，面部多數都表現出笑容，只有一個有瞪眼的怒容，一個長有兩個露在嘴巴外面的長牙。三個人形玉飾中，其中一個是多人形，一個瞪著眼睛，只有一個露出一副凶神惡煞的樣子。銅刀的人形，是一個身子很長、自頭部起就被造成兩半截的造形，面容的表情很和緩，眼睛長得也很秀氣，看不出他有凶狠的樣子。這些玉俑和銅刀形的人形，都看不出他們是殷商王朝的敵人。

另外收輯一個虎形的卣（卣是古代盛酒的、中等的酒罇）：上面是一隻乳虎，中間是一個頭戴戎盔、足登皮靴、身穿戎服的武士，呈現出用雙手舉着乳虎，蹲在地上的樣子。乳虎的面部朝前，武士用背朝前，臉部只露出那個武士有一種英勇猛厲和孔武有力的造形。這個武士造形可能就是殷商朝的武士的造形。

綜上分析，已可瞭解殷商時期的社會文明，已經非常進步，文化的水準也相當高。以前研究上古史的人，常把殷商以前的文化壓得非常的低，以致到了周代，西周文化好像是一步登天造成的，不知其從來一樣。這些以訛傳訛的說詞，都值得去正視它和加以研究修正的。（本文附圖，部份取材於龍田出版社的中國古代服飾研究，書中沒有著作者的姓名。）

（原載《中原文獻》第十七卷第六期，一九八五年）

古人系尾新证

孙贯文

我国古代有系尾之俗，即衣后饰尾或剪裁成尾形。《说文》尾部：

“尾，微也。古人或饰系尾，西南亦然”。《后汉书·南蛮西南夷传》（《水经注》卷37略同）：

“（盘瓠之后）织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形”。

《华阳国志·南中志》（《后汉书·南蛮西南夷传》略同）：

“（哀牢夷）衣后著十尾，臂胫刻之龙文”。今世学者据上述记载，多认为衣后饰尾乃西南民族特有习俗，殊不知汉代之前内地亦有之，故《说文》云：“古人或饰系尾”。只是到了汉晋之世此俗在内地已不存在，而只保存在当时的“西南夷”之中而已。

此说是否于史有证？有之。兹列举古器物图案及古文字中有关材料，略加疏证如下。

一、近年发现古器物图案中的系尾人形

（一）1973年青海大道上孙家寨出土属于马家窑文化的一件彩陶盆边沿上有一圈跳舞人形，其衣后均有尾形。

（二）1973年湖北江陵凤凰山西汉墓出土的漆盾上，有红色彩绘人形，其中一人衣后有小卷尾。

（三）1960年陕西郿县雅店村发现一座东汉墓，石制门框上各刻一人，身穿兽皮或树叶衣服，衣后刻出尾形。

以上有一例属新石器时代，有二例属汉代，汉代文物反映者仍是较古的情况。以地区言之，均非西南夷的分布地区。

二、古文字中的系尾人形

（四）甲骨文有一字，旧释为“仆”，作一人衣后系尾之形。

（五）金文中有五字，为人名或族称，所描绘者皆衣后有尾之人形。

按古文字反映者应为远古时期内地的情况。

三、古人命名为尾者或与饰尾有关

古人多以尾命名，如：

（六）传世铜器中有“曾子尾器”。

（七）《左传》中有公子尾。

古人何以命名为子尾，前人多有解释。清人王引之《经义述闻》云，子尾字施父，乃取《庄子·秋水》龟“曳尾于涂中”之意。俞樾《春秋名字解诂补义》云：子尾字施父当“取义于旗”。

今按王、俞两氏虽是清代杰出学者，而此说未必尽确。《说文》：“犛，西南夷长髦牛也”“牦，犛牛尾也”。徐锴曰：“其牛曰‘犛’，其尾曰‘牦’，以饰物曰‘旄’”。子尾字施父者，即旄字从放从毛之意。尾犹毛也，施犹放也。尾之为用，莫大于旄，故取以为名字。古代内地行饰尾之俗，于此亦略可窥知

总之，古代内地和“西南夷”地区都有衣后饰尾之俗。这是我国各族之间有着密切文化联系的反映。

（原载《思想戰綫》1985年第3期）

甲骨文中所见的有关孕育字

濮茅左

甲骨文是中国出土的最早的文字，其中有关医学的记载，对我们研究商代医学史，提供了切实可靠的依据。本文就甲骨文中所见的有关孕育字加以诠释：



1　2　3　4　5　6　7　8　9　10　11　12

1．《小屯·殷虚文字丙编》340（见图1）释“身”字。𡚴，为“女”字，在女字画上凸出之形，表示女子怀孕后腹大。

2．《乙编》8504，（见图2）李孝定在《甲骨文字集释》中释“妊”。字象一妇女，腹部很大，腹内怀有一“人”，即胎儿。

3．《小屯殷虚文字乙编》4529，（见图3）诸家无释。字的左半部象一竖立的床形，右半部从“人”字，腹中有胎儿，全字表示产妇躺在床上待产之形。字为横视，则如妇卧床。

4．《明义士藏商代甲骨文字》S0115（见图4）即“冥”字的繁体。此文由三部分组成从“大”，象人正面全形，从“口”表示产门，从手全字象接生者正准备用双手接生之形。

5．《龟甲兽骨文字》1.21.9（见图5）释“育”字。从“女”，从倒“子”全字表示胎儿以头先露式产出。

6．《殷虚书契后编》下18.2，（见图6）释“育”字。○象产门，川象洋水，血流，𠂤是“子”字，表示胎儿伴随洋水、血流娩出产门。

7．《乙编》8893，（见图7）从子，从手，从口全字表示接生者用双手捧出刚从产门出来的新生儿。

8．《戩寿堂所藏殷虚文字》3.11，（见图8）释“育”字或体“毓”字。𠫓是倒“子”字，两侧的点表示残余的洋水，血滴，全字表示了母体和胎儿完全脱离。

9．《甲骨文编》2502字，（见图9）释“育”字的简体。母体完全省略，𠫔是倒“子”字，表明新生儿已不依附母体。

10．《乙编》2160，（见图10）释“育”字，象接生者用左手举起产出的婴儿，在婴儿头上还残流着液体。

11．《殷虚书契前编》2.11.3，（见图11）即“育”字的繁体。这是殷末帝乙帝辛时新造的会意字，右半部从“衣”，从“手”，全字象接生者用襁褓把婴儿包裹起来。

12．《乙编》8893，（见图12）释“育”字。字以“女”，从“子”，全字表示胎儿是以足先露式伴随洋水，血流产出母体的意思。

（原载《中華醫史雜志》1985年第1期）

殷墟出土的一些病类卜辞考释

徐锡台

殷墟卜辞中所反映出当时人们的疾病分类有十几种，有些疾病已经根据其主要特征，予以专门名称：

1、病首，见殷墟卜辞云：“甲辰卜，出贞，病首亡（无）祉（延）”（《后下》七一三）。按“病首”，即病头痛，如《史记·扁鹊仓公列传》：“齐侍御史成自病头痛。热气已上行至头而动，故头痛”。按病头痛，即头痛病也。

2、病目，见殷墟卜辞云：“有病目不祉（延）”（《合》一六五）：“有病目其祉”（同上）；“贞：王其病目”（同上）；“贞：王弗病目”（同上）。按“病目”即患眼科疾病也。

3、病自，见殷墟卜辞云：“贞：有病自隹有……”（《乙》六五八三）。按病自，即鼻患疾病。《集韵》：“鼻自，毗至切，说文引气自鼻也，古作自”。

4、病耳，见殷墟卜辞云：“贞：病耳隹有……”（《遗》二七一）。按“病耳”，即患耳科病也。

5、病口，见殷墟卜辞云：“贞：病御七甲”（《合》一二三）。按“病口”，即患口腔疾病也。

6、病舌，见殷墟卜辞云：“甲辰卜，古贞：病舌隹有……”（《戬》三四、六）。按病舌即患舌疾病也。

7、病齿，见殷墟卜辞云：“贞：病齿御于父乙”（《前》一、二五、一）。“帚（妇）好弗病齿””（《乙》三一六四）。《史记·扁鹊仓公列传》。“齐中大夫病齿龋”。按“病齿”，即患牙齿疾病也。

8、病音（即言字），见殷墟卜辞云：“贞：音其有病”（《掇》一、三三五）。“音”与瘖同，如《唐韵》：“于今切”；《集韵》、《韵会》：“于今切”；《正韵》：“于禽切并音音”；《说文》：“不能言也，从病音声”；《释名》：“瘖唵然无声也”。《广韵》。“瘖，哑文子曰皋陶瘖”。《礼记·王制篇》。“瘖聋疲”；《释名·释疾病》：“瘖音失音也”。《史记·扁鹊仓公列传》臣意尝诊，安阳武都里成开方，开方自言以为不病，臣意谓之病苦沓风，三岁四肢不能自用，使入瘖。瘖即死。今闻其四肢不能用，瘖而未死也。病得之数饮酒以见大风。所以，知成开病者，诊之其脉法奇咳言曰：‘藏气相反者死’，切之，得肾反肺，法曰：三岁死也”。《集解》引徐广曰：“作‘脊’，音才亦反”。《索隐》：“瘖者，失音也，读如音。又作瘖。瘖者，罨也，言使人遏罨其一手足也”；《国语·晋语》：“…瘖不可使言”；《素问奇病论》：“人有重身，九月而喑”。按“病音”，即患咽喉系统疾病也。

9、病身，见殷墟卜辞云：“贞：御病身于父乙”（《乙》六三四四）；“贞：有病身御”（《乙》七五六八）。按“病身”，即属于身躯部位的疾病。

10、病屯，见殷墟卜辞云：“贞：有病屯氐小□御于…”（《乙》七四八八）。按“病屯”，即属于积聚病也，如《玉篇》：“屯，聚之处”；《尔雅·释天》：“风与火为屯”；《集韵》：“窒中藏也，居也”。

11、病包，见殷墟卜辞云：“壬戌卜，古贞：御病包匕癸”（《乙》四五四〇）；“御病包于匕癸”（《乙》四五四〇）。按病包，即属于肿瘤病。如《集韵》：“披教切音炮，肿病，通作皰”，又皮教切音抱面生包也”。按“病包”，即属于肿瘤病范畴也。

12、降病，见殷墟卜辞云：“丁巳卜，贞：亡（无）降病”（《林》二、二一、一三）按“降病”，即患肛肿病也，如《尔雅·释诂》“降，落也”；《尔雅·释言》：“降，下也。”“降”通膀。《集韵》：“膀，肛肿也，或作膀病”。

13、病骨，见殷墟卜辞云：“贞：病骨隹……”（《乙》三八六四）；贞：王弗有其病骨，王占曰：今病”（《佚》五六五）。按“病骨”，即患骨科疾病也。

14、病疋（足），见殷墟卜辞云：“贞：病疋龙（肿）”（《乙》一一八七）。按“病疋”，即足病也。

15、病止（趾），见殷墟卜辞云：“病止”（《乙》二二〇六）；“御病止于父乙……”（《南辅》一七）。“止”通疋，《字汇》：“直里切音雉下部病”。按“病止”即足趾疾病也。

16、雨病，见殷墟卜辞云：“贞：今夕其雨病”（《佚》五六五），按“雨病”，即六淫症也。所谓六淫，即风、寒、暑、湿、燥、火等六气反常，侵入人体，谓之六淫病。

17、病役，见殷墟卜辞云：“贞：病役其祉（延）”（《乙》七三一〇）；“甲子卜，㱿贞：病役不祉（延）”（同上）。“役”通役与疫，《集韵》：“役同疫”；《释名》：“疫，役也，言有鬼役也”；《周礼·春官占梦》：“遂令始难驱疫”，注云：“疫，虐鬼也”；《史记·历书》：“茂气至民无夭疫”；《广韵》：“疫，说文云：民皆疾也”。按“病役”，即瘟疫病，其属于传染病，如天花麻疹，霍乱痢疾，伤寒疟疾，脑炎鼠疫，猩红热与百日咳等疾病也。

18、肇病，见殷墟卜辞云：“贞：隹帝肇王病”（《乙》七三〇四）；“贞：隹受多匕肇王病”（《乙》六三二四）。“肇”即正也，如《齐语》：“靖本肇末”，注：“靖，等也，肇，正也。谓先等其本以正其末也”。按“正”与诊同声韵，假借正为诊字，故“肇”为诊也。

（原载《殷都學刊》1985年第1期）

商代的文化艺术

——中国早期精神文明的一瞥

王贵民

目前关于商代的文化艺术，反映在我们的教学与研究中还很不充分。原因之一是传统影响。两千多年以前孔子早有“殷礼”“不足徵”之叹，却有“郁郁乎文哉，吾从周”之赞。后来人们几乎众口一辞说“殷家质”。记载商史的古籍很少，近世又受疑古学说影响而不敢信。原因之二是对考古资料的认识问题。本世纪早期，商代考古仅限于殷墟等几个点上，出土文物被认为仅代表王室的一个中心，此外则荒渺难知，无异乎沙漠中的一点绿洲。甲骨文的研究尚在草创阶段，仅依据一些材料作平面的综合。于是，不敢相信商代有高度的青铜文化，就说商代还处于金石并用、阶级萌芽时期。今天考古事业飞速发展，不断提高人们的认识，但还来不及作深入、综合的研究。

应该了解，商周之间文与质之分是相对的，只表明历史发展的阶段性，更多的是他们的继承性。商朝是富有的，文化是高的，在灭国就会“毁其宗庙，迁其重器”的古代，商朝灭亡，文化遭受毁灭。而周朝绵亘七八百年，文物大备，彪炳史册，与商朝的命运很不相同。周人接收商朝的各类财富不少，商亡前夕，乐师们抱祭器投周；商都有“鹿台之财”，武王伐纣时就“焚玉四千”，“俘旧玉亿有七万”；班师时还会带走不少重器。周人自己也说过：“惟殷先人有册有典”，而要沿用“殷礼”“殷彝”。事实证明，周代的青铜铸造，甲骨、金文都与商文化是一个系统，它的发祥地“周原”还出土不少本身就是属于商人的青铜器。

现在，不仅在殷墟，不限于中原，而是在全国各地；北至辽河，南越长江的辽阔大地上普遍出现商代遗址和青铜器遗存及各种其它文物，甲骨文的研究也有长足进展。

因此，我们今天能够说：商代进入发展的奴隶社会，也正当中国青铜文化的兴盛时期，发达的农业、手工业占居社会生产的主导地位，畜牧渔猎作为重要的补充，有比较完备的国家机构和其他上层建筑，在这个基础上创造了比较丰富的社会文化诸如科技、文字、文学、艺术、乐舞、教育等等，形成了我国历史上最早的精神文明。现就这些内容作一分类叙述，以为商史教学、研究中的参考并求得订正。

科学技术

人类在认识自然界中，最早形成了数学、力学和天文学。商代前期就兴起了大规模的都城建筑，制造有容积的陶器青铜器，农业中井田规划，花纹中较复杂的几何图案的绘制，……都需要计算。这时人们对数的组成、数的概念表达都很完备和明确，有完整的十进制，最大数据甲骨文已达三万，据文献有十万以上。天文学方面，能记录日食、月食，比古代埃及和巴比仑要早四、五百年；能观察新星和“大星”“火星”“鸟星”“鹖(?)星”等恒星。历法上大致掌握了回归年的长度，可能有“日至”的测定；平年十二月，闰年十三月，年终或年中置闰；月分大小，大月三十日，小月二十九日；一年按农事季节划分春、秋两段；以六十干支纪日；以十日为旬；一日之中划分七八个时间段落；有分别表示过去、现在、将来的时间名称。

农业的需要发展了商代的气象学。对风雨晴阴，雷电雪雾，霾启虹霁……都有认真的观察。雨有纵(暴)、大、小、多、少、微、零之分，风有飘、大、小及方向风之别；认识到云、雹、物候与下雨的关系，如“兹云其雨”，“兹雷其雨”，“龟至有大雨”，晴有姓与大姓，开天有启与大启；知道“风惟有雘”，有雨后出虹的纪录，如云“晨亦有虹自北饮于河”。

商代社会各生产领域中的科学技术达到相当的水平。首先是手工业中金属冶铸技术。诸如青铜合金比例、容器各部构铸方法、纹饰和铭文等在商代前期至后期的二三百年间，有显著的进展。能以天然金初步熔铸成最早的金子，制成首饰、叶片，达到相当的纯度。利用陨铁锻制铁刃嵌铸入青铜钺，浑铸技术相当巧妙。人们已经认识到铁的锋利坚硬性能，初步掌握锻制技术，开创了中国数千年冶铁业历史的先河，具有划时代的意义。同时，了解锡的质软易刻、富于展延性、熔点低和不易锈蚀、有光泽等特性，创造了鎏锡即鎏金技术。能制造铅器，用作青铜的代用品。

总之，商代劳动者对多种金属性能的掌握与运用，在冶金史上达到光辉的成就。

在冶铸技术达到高温的条件下，商代生产了原始瓷器。利用高岭土的胎色灰白、胎质坚致、硬度大、吸水性弱等优点，以1200℃的火候，烧成在显微结构与矿物组成方面都接近后世瓷器的原始瓷器，奠定了中国瓷业发展的基础。此外，制造了别具风格的刻纹白陶，成为我国历史上特具的艺术珍品。还掌握了雕琢玉石，磨制骨角等较为复杂的手工业技术。

农业科技达到了一个新的历史阶段，表现是：人工栽培作物，增加作物品种如野生稻的种植，初步掌握作物的水分生理学如种植水稻与黍对雨水的需要，了解多种农作物生长季节以及土壤、肥料对作物的化学作用，等等。畜牧业中认识到各家畜（六畜已全）的品种性能和加以改良的方法如阉割、圈养等。能够分辨鱼类品种和掌握捕捞季节，如古代所喜食的鲔鱼，商王室多在冬季加以捕捞。当时种桑养蚕比较普遍，成汤时已有“桑林”之地。甲骨文字反映有树桑、地桑之分；蚕已由野生驯化为家蚕；纺织业据说已由踞织机、挑织法进至使用多综式、多综式的提花织机，从而有绫绢绮縠等精美织物在考古发掘中出现。

这样就在衣、食两大类基本生活资料生产上达到了控制自然的较高能力。

从卜辞记载病名的详瞻多样，可知商代已有病理分科，初步形成了医学。王室设有“小疾臣”的医官，有些甲骨文字还透露了对疾病的治疗；考古发现药用桃仁、郁李仁等，则史载“若药不瞑眩，厥疾弗瘳”的成语在商代流行，是很自然的。

由此可见，商代社会的科学技术达到了相当的成就，有这样的社会基础理应产生它相应的文化艺术从而出现最初的精神文明。

文字

大家都承认，目前所见，中国最早的构成了完整体系、能够记录语言的文字是殷墟甲骨文。有了这样成熟的文字，自然就“有册有典”，从而使历史进入成文时代，这是一项划时代的文明标志。汉字的产生，源远流长；而迅速成熟却是在商代。甲骨文是继承二里头罍城台西、清江吴城等商代前期的陶文而加以发展的。陶文比甲骨文远为原始，但却是同一个文字体系，它反映了在这几百年以前，就在商王国的南北数千里的范围内流行着同一种文字、使用着同一种语言；说明了华夏民族形成很早；这种语言文字从此一直成为华夏民族三千多年以来的交流思想的工具，绵绵不绝，成为世界文明史上罕见的范例，这个意义是不可低估的。

必须明确，甲骨文字在继承前期陶文之后，很快发展到成熟的阶段，这和当时商代社会发展速度相联系，并非偶然。所谓成熟，是指甲骨文字都已具备“六书”的构造方法。以前说它是象形文字，那是错误的。据统计，象形文字仅占三分之一，而且纯粹象形的更少。甲骨文盛行着以复杂意象表示的象意字，以抽象符号表示的指事字，有比类合谊的会意字。并进入到衍声的阶段，如大量出现利用谐声偏旁组成的形声字和“本无其字，依声记事”的假借字，还有少数转注字等。

汉字构成的原理和方法在商代文字中已经大备，古代汉语的语法结构也在此时建立了雏型。这就充分反映了人们思维发展程度，同时这种语言文字又服务于人们思维的交流和发展。目前出土的刻辞甲骨已达十万余片，单字在四千五百至五千之间。同时代还有刻铸在铜器、玉器、石器上的文字。这是今天研究商代社会历史的重要资料。以此为基础，可以补充文献记载的不足，订正其讹误，证实其可信的部分。从而逐步恢复古史的本来面目。

文学

有了能记录语言的文字，自应有进一步状情写物、润饰美化的文学性的语句，即产生最初的散文、韵文的可能。四十八年前磨兰先生撰有《卜辞时代的文学和卜辞文学》（《清华学报》第十一卷三期）一文，强调商代是有“非常灿烂”的文学的，卜辞虽受形式束缚，也存在着精美的文学语句，在文学史上占极重要的地位。这个观点今天看来仍是可以相信的；他提出的证据今天还可以补充。

首先，不论在卜辞或在《尚书》里，都出现了一批优美的散文和韵语。譬如，卜辞常见一些很简明而生动的单句：“今岁，秋不至兹商。”“令省(巡视)在南廪。”“有来自南致龟。”“师母在兹延。”“今日，其从师西，亡哉?”“其逆旅，以执(俘获)于东单(场所)。”等等均是。“其从师西”以方位词“西”作动词用，很赋有艺术性。还有不少简洁而明瞭的复句：“日若兹晦，其惟年祸！”“方来入邑，令夕不𡍮(振)王师！”“大方出伐我师，唯马小臣令。”更

這一艺术部门的艺术品，真可以说今天也“仍然能给我们艺术上的满足”，被人们“当作规范和高不可及的范本”。在这里，似乎可以意识到艺术的“一定的繁盛时期决不是同社会的一般发展成比例的”。（马克思语）

绘画、漆雕、书法

上述的器物雕刻、纹饰，都必须先有底本或绘制在陶范上，这实际就是绘画。这时铜器、陶器上的常见花纹是饕餮、夔纹、云雷纹。前二者常为主题而居于器物显著地位；后者多为陪衬常居于器物口腰部作条状的装饰。此外有蝉、鸮、鸟、蚕、龟、鱼、牛头、虎纹等。花纹布局都有一定的章法，多用“聚纹”章法，每组图案确定一个中心点，两旁作对称式的展示。纹饰也不断发展，由一组到多组，由单层到多层，由条状装饰到通身繁缛的纹饰。绘制的花纹内容多取材于天象、动物或植物，还未有社会风俗人物的内容，反映了去古未远崇拜自然力的意识，而动物故作凶怪气氛，则是统治阶级强化统治权力在艺术上的体现。《尚书·皋陶谟》篇列举的“日、月、星辰、山、龙、华虫”和“宗彝(虎雉)、藻、火、粉米、黼(斧形纹)、黻(弓形纹)”等十二种纹饰，有不少当是商周时期绘画题材。

值得注意的是，这时竟出现了画幔与壁画！一幅布幔上用黑白红黄四色画成几何图案，线条古朴而稍带笔锋，一座墓壁上垂挂着丝织的画幔，织物为红色条纹衬地，上画黑白线条作“十”字形的经纬交织。一座房址的白灰面的墙皮上，绘制着红色花纹和黑色圆点，考古学者认为这就是目前所见最早的壁画了。

商代的漆绘在我国艺术史上占有相当重要的地位。考古发现的漆器残片，在木盘、木盒和雕花木版的薄胎上，用漆绘出红地黑花的饕餮纹、夔纹、云雷纹、蕉叶纹或长尾鸟纹。上面还镶嵌以磨制成形的绿松石或鲟鱼鳞片、蚌片。这样，就在深黝发光的漆面上，朱碧交映，绚丽鲜明，与三千年下的此类工艺品差可媲美！它们的制成，要经过绘画、晒漆、兑色、髹漆等复杂工艺过程。

还应该重视商代的书法艺术。未经契刻而存留在甲骨上的有笔锋波磔的朱书、墨书，清楚地告诉人们这时已经使用毛笔。铜器铭文由平直刻划发展为波磔。两百多年中各期的甲骨文有各种不同风格，同一期中也有几种字体，呈现出早期书法艺术的多姿多彩。武丁期的正规大字，如《菁华》卷首大版龟甲刻辞，端庄舒展，行款整饬；而同时的另一种如“邵星”卜辞的文字则为圆润丰盈的风格。两者又都可分别写成小字而各自风格不变。武乙时的大字则刚劲锐折，锋芒毕露，显出粗犷雄浑的特色。发展到晚期，大字如所见鹿头、花骨刻辞则笔锋起落有致，窝刚劲于丰盈，确立此后西周几百年铭文的字体风格；而另一类卜辞上的大字，用笔更加刚劲而流利，落笔如峰，收笔如针，字身开始作长方形为后世篆楷所宗。而且结构繁褭，行款严整。同时的小字如米粒绳头，而其中笔划结构一如大字，丝毫不苟。特别是行款，在一块骨条上，多是连书七八组卜辞，各组间隔，行款一致，井然有序，各字均匀如云花雨点，各组排列如方阵，十分美观。这些不同的书写风格都为周代所继承，而流传千古。所以今天的书法研究，应当从商代开始。

乐舞

史载成汤时已有多种乐章如“大濩、晨露、九招(韶)、六列”，晚期有“大鼓、钟磬、管箫之音”。纣王命令师延作新声，名为“靡靡之音”并“北里之舞”，大致可信。旧说夏启时就有“九辩九歌”和“九韶”“万舞”。甲骨文的“舞”字表示一人两手分持牛尾之类踹舡起舞形，跳舞的有“多万”“多老”及巫师等，经常在求雨的雩祭中跳舞降神。《诗经·邶风·简兮》描写万舞的场面和舞姿，用于“教国子弟”，正是商都旧地流行的风俗。商朝有一批乐师，卜辞里有一种“工”或“宗工”，可能是他们。商末有不少乐师四散奔逃，其中有太师、少师、掌鼓、击磬等职务；有太师向挚者抱持祭器投奔周朝。

商代的乐器有磬、铙、鼓、簫、龢、埙、竽、铃还及弦乐器等。考古出土的石磬很多，属特磬，如著名武官虎纹大石磬，形制精美，音响清脆；小屯北地也出土同样的一具。磬和铜铙有三、四件成组的，每套有三音，三音之间绝四度与三小度的音程关系很突出。以宫、徵和角、羽为骨干的音调系统在形成中。铙有兽面纹的重达八十多公斤。鼓为桶状腹，双面都网以鳞皮，腔面饰以花纹。湖北崇阳出土一商代铜鼓，形制一如今天所见者，全身饰兽面纹，下有底座，上有装饰，大概即所谓“崇牙竖羽”。陶、骨、石制的埙，形如鸡蛋，顶端一孔，腹背皆三孔，有五个音孔能发九个音，为民间的旋律乐器。从这些乐器形制构造和实测，可知当时已有“三度协和”观念，一定的音程关系的组合，半音和固定的音高概念等，从而奠定了十二律体系和七声音阶的乐理基础。

学校教育

农业的发展、定居的生活、文化的发达，也使教育萌芽很早。相传商族始祖契就是任“司徒”之官，主管教化，“教以人伦”的。旧说商代的学校称“序”，而“序者射也”是练武的场所。其实商代也称“学”，卜辞有“大学”，在其中举行祭礼；还有占卜贵族子弟入学的内容。此时教育紧密联系社会活动，军事练习、乐舞、祭礼等都是学习的课程；教师就是军事长官“师”和乐师、巫师、长老以及掌握文字的卜人，即所谓“学在官府”的制度。现存甲骨一些“习刻”的作品，就是当时一批学者向卜人学习书契的遗迹。周代以后礼书多处讲大学、小学的制度、课程、考核、选士等等，在商代也可找到一些脉络。可见，商代确立了古代学校教育的雏型。

表达有复杂情况的复句如：“王曰：侯虎往(?)(迷逸)余不辣(急)，其合以乃事归。”“启呼祝(?)曰：孟方伯人，其出伐我电师。离其令东追(含)……”这里交代了两种以上事物之间的关系。并列句有采用对偶形式者：“土方征于我东部戣二邑；舌方亦侵我西部田！”“有各(落)云自东面毋雉；亦有出虹自北饮于河。”“亚以王族暨黄；王族涉西滨，亚涉东滨，在[ ](地名)。”“我其祀賓(祭名)，作(则)帝降若；我勿祀賓，作帝降弗若。”进而有排偶句，“赐于东方曰析，风曰协；赐于南方曰夾(?)，风曰凯，赐于西方曰韦(?)，风曰彝；赐于北方曰伏，风曰役(烈)。”甲骨文也出现了韵语：“其曰倬人矣！其曰毋堂矣！……毋执矣！”文意虽不易晓，然其排偶形式和韵味则是明白而优美的。并且可同文献记载互证，《尚书·汤誓》“时日曷丧，予及汝皆亡！”《墨子·尚同》引《汤之官刑》语：“惟口起羞，惟甲胄起戎；惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬。”

其次，当时已有长篇成章的记叙文，《缀书契菁华》卷首八版龟甲卜辞，纪录武丁时西北边陲告急事，已经是成篇叙事，不少篇达五十多字，晚期王室命令多田与多伯出征盂方的卜辞（见《甲骨文合集》36511）已达六十多字。还有一条记事刻辞推算全篇可达一百五十多字

再次，唐兰先生举出商代文献已有不少精辟的成语，是早期文学中的精彩部分。如《说命》(《国语·楚语》引)的“若金，用汝作砺；若津水，用汝作舟；若天旱，用汝作霖雨。……”《盘庚》的“若网在纲，有条而不紊。”“若农服田力穡，乃亦有秋。”《微子》的“若涉大水，其无津涯。”等等。我们今天把卜辞的“日若兹晦，其惟年祸”一语比较，上述成语出现在商代就完全可信了。至于诗歌，现存《诗经·商颂》是春秋时宋国人编次的，但其中不能说没有商代原始素材乃至一些诗句。

造型艺术

商代的造型艺术是最为突出的。它包括青铜器上的平面浅刻、浮雕物像，玉、石的半立体和立体的塑象。

考古发掘的青铜器，如著名的牛鼎、鹿鼎和人面鼎，都在器体上浮雕出牛头、鹿头、人面纹象，司母戊鼎上铸有双虎食人图案。一件龙虎尊，在肩腹部铸出三龙三虎，均为一首双身，蟠绕肩腹周围。龙身呈蜿蜒蠕动状，头角突起而成铺首；各个虎口下置一张惶钦逃的人象。虎蹲淫威，人成虎口余生，活现世俗的阶级对立情景。一件簋餐食人卣，器身整个被铸成一贪食无厌的饕餮怪兽，口中亦食一人头，作欲咽未下之状。更为复杂的是角形龙纹觥，器身制成一龙头形状，而在器盖、器身两侧、后部及底座，通体刻铸二十余条龙纹，大小姿态各异，其中还有鸟首龙、鱼龙、鸮、龟等，布局疏密有致，物象繁多而不散乱。豕尊、整体为一猪形，猪头长啄圆颈，两目圆睁，两耳招风，犬齿尖出，背鬃怒竖，腹臀滚圆，四肢刚健，形神逼肖一头活公猪。此外类此的羊尊(两羊、四羊)、象尊、……无一不是体情状物，肖妙入微，可见当时匠心之巧妙。而熔铸这般形制复杂、花纹繁缛的器皿，制范、刻绘、浇铸等工艺过程都要求工匠们技巧娴熟，得心应手，才能一气呵成，取得预期的成果。

玉石雕琢艺术更不逊色。这种器物本身就是艺术装饰品，不受实用要求的限制，得以自由塑造。以浮雕、镂空、深刻、浅描等法，雕琢出人、畜、鸟、兽、昆虫、水族等物像。它们大可方尺，浑厚可掬；小不盈寸，精致玲珑。举其要者，殷墟五号墓一次出土数百件玉器，物类繁多，琳琅满目。其中十件人像和人头像，有的戴冠束带，有的赤足盘发，裸体文身，还有半男半女的两面人像。人身上刻出不同的服饰和纹绣，表现不同的神态和人物身分。一件玉象，长鼻大耳，宛然如生。还有虎、兔、蝉、鸟、鱼等，都尽态极媚。此外，一些贵族使用的礼玉如璧、琮、圭、璋、璜、玦、瑗、环等也同样精致，有的制成双龙相对，有的琢为双鱼相接；还有玉戈、玉矍。都是深碧浅翠，晶莹剔透。

石塑更为多姿多采，一尊虎首人身像，下身曲膝踞坐，上身虎头张口露牙，两爪支于膝盖，弓背含腹，四肢强劲，孔武有力。而全身刻以纹绣衣饰，既使人看到是兽体，又使人觉得是一壮士的体态，似人似虎，浑然一体，充满着神力感。大理石箕坐人像，则完全是世俗的人物，上身着以大领右衽长衫，前襟盖膝，腰束大带；下身穿以褶裙，胫札斜幅(裹腿)，足蹬翘尖鞋。领、袖、襟缘及腰带俱有花纹为饰。这为我们详细展示了三千年前人们的服装式样。另一件石人坐像，坦胸、敛膝、踏腿、两手支地，头戴平顶圆帽，身着无纽对襟衣，衣施锦绣，面目冷漠无情，又显露出一副作威作福的贵族奴隶主嘴脸。描摹动物也煞有神态：白石鸮瞪目闭啄，双爪抓地；大理石塑水牛，蹄腿静卧，有恬适慵倦之态。此外，陶塑人像和动物的形态十分逼真，三个带枷的陶桶，女的双手枷于胸前，男的枷于身后，不仅是艺术品，而且是体现当时阶级统治的刑法的活标本。

（原載《歷史教學問題》1985 年第 1期）

從古文字看牀與病疾的關係

許進雄

文字是人們爲了記錄事情，溝通思想而創設的符號。世界上幾種古老的文字體系都源自圖畫。它們不但反映創作時人們的生活環境及日常用具，也往往表現出其人的習俗，以及對於事物的理解等，難以從出土器物考查出來的成分，中國古代的文字也是從這一類的圖書獨自發展起來的，所以能從其中測知許多古人的習俗，既然文字的目的以與他人溝通爲第一要務，就有必要基於當時人們熟知的事物及常識加以創造，才能達到被接受及普及的預期目的，如果我們能從古人的心態，亦即他們的文明深度，去考查他們創造的文字，當更易體會他們創字的用心，對於一些看起來造意相似的，但圖形中因施用對象，或器物、地點等有細微差別，以致意義大爲不同的字，更要設法去了解其間異同的所在。譬如年、委、季這三個字的結構，都是表現人的頭頂着禾束的景象。但其意義分別是，以壯漢頂着的表示年歲的收穫，以婦女頂着的表示委頓、委曲等意義，我們可以充分理解到，創造承擔的則爲弱小幼季的意思。比較這三個字的結構及意義，我們可以充分理解到，創設這些字的時代，已是以農耕爲主要生活方式的農業社會了。因爲在發展農業的初期，農耕、收穫的工作主由婦女擔任，男人則從事狩獵的活動。但是到了農業已相當發展的時代，辛勞的農耕及收穫則由男人擔當。(1)一年一度的收穫既然以男人搬運禾束的圖畫表示，就表現其農業生產已相當活躍的時代背景，女性的體力一般遜於男性，運搬大量

的禾束有不勝負荷之態，故以其圖畫表示委積、委輸等意義。至於孩童，其體力本不宜做如此繁重的勞動。只有在不得已的情況下，如天氣突變，需要及時搶收穀物，才以之參予搬運的工作。他們是最後才考慮的人力資源，故依之以創幼弱末後等意義，這三個字充分表現了農業社會人力資源的使用概況，這是單從出土器物難以體會出來的。本文就兩個字的造意，來推測古代有關牀的一些問題。

在學習甲骨文字的過程中，宿與疾兩字造意的異同引起筆者的興趣。這兩字結構的主要不同在於寢具。甲骨文的宿字，一作  ，作一人躺於席上之狀，或作  ，進一步說明其事發生於屋裡。(2)甲骨文的疾字，常見的作  或  ，作一人躺於牀上之狀，或又明顯指出淌汗的病徵。另一較罕見的字形作  ，作一人爲箭所傷害之狀。(3)夜宿是經常的事件，以蓆表示。病疾是一時的事例，以牀表示。在創造這兩字的時代，是不是人們對於蓆與牀已有習慣性不同的用途，一看就明白其各自的用途，不會誤會這兩個字的意義？如果那個時代確有這種分別，我們不禁要發問，爲什麼生病時要睡臥在特製的牀上？何時才以牀爲日常的寢具？

關於人類的寢具發展過程，最原始顯然是找尋現成的、較爲干燥平坦的地方。漸漸發展舖設於地上的寢具，最後才是製造特定的傢具。最原始的固定寢具大半是獸皮。在未營定居生活的時代，人們要經常遷居以尋找食源。那時如果有使用固定的寢具，只能選用輕便、耐用、易於攜帶的東西。那時人們以打獵採集爲重要的維生手段，獸皮是理想的寢具，來源也不匱乏。獸皮是整體的東西，重量輕，有柔軟的表面，易於捲折攜帶，又可以隔絕地上的潮氣。以獸皮爲寢具源遠而流廣，故古人經常取爲比喻。春秋左氏傳就使用了三次，如襄公二十一年之文，「對曰：臣爲隸新，然二子者，譬於禽獸，臣食其肉而寢處其皮矣。」，襄公二十八年之文，「盧蒲嫳曰：譬之如禽獸，吾寢處之矣。」昭公三年之文，「曰：彼其髮短而心甚長，其或寢處我矣。」

到了人們發展農業，經營定居的生活，有了固定的住家，也就有了固定的寢處。那時打獵已不是生活的主要活動，獸皮漸成珍貴之物，人們不得不代以易得之物爲寢具。簡陋的墊以乾草，講究的就織成蓆子，後來才發展成牀。其發展的過程，可以明顯的從喪制看出。禮記間傳篇云：「父母之喪居倚廬寢苫枕塊，不說絰帶，齊衰之喪，居堊室，苄翦不納。大功之喪，寢有席。小功緦麻，牀可也。此哀之發於居處者也。」中國喪俗以日常生活的簡陋程度來表示哀悼的深淺，它明顯道出從乾草發展到牀的改進過程。

新石器時代中國的住屋，華北地區以半地下的穴居爲主，華南地區則因濕度高，發展隔離地面的干欄式建築。華北的氣候雖然較爲干燥，地面不免有潮濕的時候，不利長期在地上居臥。兼以獸皮不易得，人們就發展防潮的設施。西元前四千年的仰韶時代遺址，有燒烤地面使堅硬不滲水，或用蜃灰塗地以吸收潮氣的設施。(4)到了龍山時代，人們已普遍燒製石灰以敷地面，(5)或舖設木炭以防濕。(6)新石器時代之末開始有用夯打的方式使地面堅實，商代遺址就出現大量的夯土建築。(7)西元前四千年的河姆渡遺址，於干欄式建築物的木板上發現有舖設蘆蓆的痕迹。(8)則同時代的華北地區遺址也應舖有類似的寢具了。不過簡陋的，大概只舖乾草於地面而已。到了商代，從甲骨文的疾字，已知已有人使用傢具爲寢具。其形狀約爲窄長的四方形木板架，架面下有四條短腿隔離地面。

目前還找不到資料解答商代是否普遍以牀爲寢具。從詩經的小雅斯干篇：「乃生男子，載寢之牀，……乃生女子，載寢之地。」，知西周中葉仍有很多人睡臥於地面。否則絕無單獨讓嬰兒在地面睡覺之理。男嬰之放於牀上，可能是愛護的特別措施，大人們也很可能就睡於地上。又小雅的北山篇：「或燕燕居息，或盡瘁事國。或息偃在牀，或不已于行。」，已表明西周的中、晚期，貴族們已經常以牀爲睡眠的寢具了。又從孟子萬章篇：「象往入舜宮，舜在牀琴。」，可以看出至少在戰國時代，牀已有睡眠以外的用途，所以當時的人才會想像舜坐於牀上彈琴的情景。到漢代，牀已發展成可以坐臥以休息、進食、書寫、會友等多種用途的日常傢具，成爲屋子裡最有用的器具，很多傢具都圍繞着牀而設。如屏扆安放在牀的側後，書寫或進食的几案放置牀前，供伏倚的凭几擺在牀上，承塵懸掛在牀頂上方，帳則張設在牀上端。(9)慢慢牀成爲固定於一地、笨重難於移動的傢具了。如呂氏春秋至忠篇：「文摯至，不解履登牀，履王衣，問王之疾。王怒而不與言。」此處所言之牀，必定是相當大了。

古代文獻所提到的牀字，狹義的無疑指專供睡臥而設計的傢具，廣義的可能指任何舖有寢具的地方。要究明文獻提到的牀，到底是何種樣子的寢具，並不是很簡單的事。如春秋左氏傳襄公二十一年的一段記載。

> 遠子馮爲令尹，……遂以疾辭。方暑，闕地下氷而牀焉。重繭衣裘，鮮食而寢。

楚子使醫視之，復曰：「瘠則甚矣，而血氣未動。」這是很值得討論的一段故事。孔穎達等的疏注作：「置氷牀下，使有寒氣。」(10)李宗侗的譯文爲：「把地下挖個洞，擺上冰，上邊再擺上牀。」(11)楊伯峻的註解作：「住地下室，又置冰，而後置牀，寒氣特甚。」(12)沈玉成譯文作：「挖地，放上冰然後安上牀。」(13)

在春秋時代，地下室是存放雜物的地方，一般人不會以之爲寢室，何況身爲令尹的大貴族。故把「闕地下」解釋爲地下室，並不符合遠子馮的身份及當日居室的情況。闕有挖掘、穿透等意義。此段故事的問題是將地挖掘成什麼樣的形狀，以及如何放置冰與牀。

如果當日遠子馮的寢具是隔離地面的牀，與冰塊沒有直接的接觸。則冰的寒氣很難經空氣的傳導而透過牀板，冷得使遠子馮擁重裘而不流熱汗，又不使在旁按脈視病的醫生，覺察四周有異常的冷氣上冒，從而察知其裝病的用心。再者，在大熱天裡，冰塊很容易溶解。有什麼辦法不讓冰水流出而露出破綻。如果以容器盛冰而置於牀下，容器口與牀板接觸的面積也不會大，難使寒氣有冷入肌膚的效果。而且在牀下擺列大量的容器也不是正常的現象。筆者想像當時的安排是，於地下挖個坑道通到室外，在其間充滿大量的冰，然後在坑道的地面上舖設蓆褥等寢具，有如北方的炕牀。遠子馮爲了騙過楚王的使者，曾減食多日才讓身子消瘦。其間要多次換冰以保持寒氣，才能忍受在大熱天穿重裘的燠熱。於地面設冰難以達到不露痕迹。如果換冰塊的管道通到室外，就可以不讓

楚王派來的醫生發覺。而且也只有坑道中的大量空間，才足以容納大量的冰塊，使寒氣透到地表來，使直接臥在其上的人感到其寒氣，不波及跪坐於其旁的醫生。身爲貴族的薳子馮，病臥於地舖而不使楚王的使者以爲異常，可推知遲至春秋時代還有不少人睡於地板。既然春秋時代的貴族仍有睡於地上的，可以想像商代若有人經常寢睡於牀，也不一定普及的。

中國何時始普遍以牀爲寢具，這是很難從目前有限的資料看出來的。但我們可以肯定，牀絕不是商代或更早時候的普及寢具。比較牀與地舖這兩種寢具，似乎牀的優點是與地面隔離，可以減少睡臥的人受地表濕氣的侵蝕。但是上文談及，至少從西元前四千年起，人們就採取各種不同的設施使地面乾燥，再加上舖以乾草或草蓆被褥一類的寢具，應該可以減免很多潮氣，與睡在牀上沒有多少分別了。而華南地區的干欄式建築已與地面隔離，人們平時睡在舖位，但是病危時也要睡在牀上。說明牀對於病人，目的不在隔絕潮濕，而是另有作用。

牀的使用和喪事也有很大的關係，禮記一書有兩處與牀有關的記載，一是喪大記篇的：

> 疾病，外內皆埽，……寢東首於北牖下，廢牀徹褻衣，加新衣體一人。男女改服，屬纊以俟絕氣，男子不死於婦人之手，婦人不死於男子之手。君夫人卒於路寢，大夫世婦卒於適寢，內子未命則死於下室，遷尸於寢，士之妻皆死于寢。……始死，遷尸于牀。

而移護龍（側室）。凡被徙舖者，已知將離此世，招喚家人留遺言，分配遺物，此謂分手尾錢，囑家人預備喪事。(16)

台灣的漢族居民是過去數百年由中國南方移來的，而中國南方的居民又很多是在有史時期從華北地區遷去的。所以台灣保存很多中國的古俗，喪葬制度就是其中之一。上文所說，其俗以爲在睡床上死，則靈魂將不被超度。一定是後來不得其眞的解釋。傢具的牀也一樣是與地面隔絕的，如果在干欄式的板牀上睡，靈魂會被吊在半空，在牀上也會被吊在半空的。而且華北地區古代的人。是睡在地上的，根本沒有靈魂被吊在空中的憂慮。不過！其不能死在平日的寢處，一定要移到另一個適當的地方的信仰，倒是古來的傳統。至於應該死在地上或牀上的問題，從台灣的習俗看，似乎取決於死者在一家中的地位如何而定。或者曾子時代的春秋末期的習俗，到漢朝的時候已起了些微的變化。這些倒不是此地討論的細節。筆者想說明的是，不能讓病人死在日常的寢處，一定要將臨死的人遷移到另一個適當的地點，這是幾千年來中國一貫的習俗。可能從商代或更早的時候就一直有了這種習慣。

病亡的時刻難以逆料，有些看來極危險的，可以拖上好幾個月。有些看似不嚴重的，却馬上斷氣。如果人們認爲死在寢牀是件極不吉祥的事，要極力預防其發生。最好是早日把病者搬到應該壽終的地方，以免臨時措手不及移動。一般說，屋子的各個隔間都有各自的用途及設備。正廳是招待客人、禮敬神明的地方，並沒有供長期寢息的設備。若要把病人移到那兒寢息，最好是提供一張可移動的臨時性的牀。因此不管人們平時睡在地上或牀舖，都要爲垂死的病人提供牀，一來供寢息，同時可充辦喪事停尸之用。不過，我們還要問，生病並不一定會導致死亡，爲什麼要預先考慮喪事？這恐怕會涉及疾病的治療水平問題了。

說明男女死的地點有別，但都有特定的地點。至於廢牀遷尸的用意，據鄭云的注：「人始生在地，去牀庶其生氣反。」(14)好像當時的習俗是讓病人死在地上，然後再遷尸反於牀，最後入殮於棺的。但是同書的另一篇，似乎要死在牀上才合禮。檀弓上篇：

> 曾子寢疾病，樂正子坐於牀下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰：「華而皖，大夫之簀與？」子春曰：「止。」曾子聞之，瞿然曰呼！曰：「華而皖，曾元曰：「夫子之病革矣。不可以變，幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「然。斯季孫之賜也，我未之能易也。」元起易簀，斯已矣。」舉扶而易之，反席未安而沒。

這一段禮記的注疏說：「正義曰，言此未病之時猶得寢臥，既病之後當須改正以已。今病，氣力虛弱，故時復一時，未能改易。聞童子之言乃使驚駭。」(15)反映病時要換牀，不應睡於日常寢用的牀。而且要病死在牀上，不是在地上，正好和前一段記載相反。以下舉台灣近代的習俗，看其間有什麼異同。

病重臨危，則將病人由床房移至正廳中臨時舖設之板床，稱徙舖或搬舖。凡男女成人，中年以上有配偶子嗣而死，謂之壽終，而依古禮，男徙正寢，女徙內寢。惟徙舖爲男移正廳正旁（右側），女移倒旁（左側）。如是，徙移正廳，認爲死者能在家屋中最好地方死得安定。俗以死者在睡床上死，冥魂將被吊床中，不能超度。因此未成年者夭折，雖不移正廳，亦移床前地上。家有長輩，亦不移正廳在地上或牀舖，都要爲垂死的病人提供牀，一來供寢息，同時可充辦喪事停尸之用。不過，我們還要問，生病並不一定會導致死亡，爲什麼要預先考慮喪事？這恐怕會涉及疾病的治療水平問題了。

商代的文字已非常成熟，一定經過了長期的發展。由於沒有資料可以考證什麼時候初創疾字，只好先談商代的醫療水平。如果商代還沒有很高的水平，當然其前的時代會更差。疾病大致可依致病之因分成兩類，一是起因明顯的外傷，一是致病因素不明顯的內科病疾。外傷的傷勢比較單純易見，也比較容易確定療法。故處於舊石器生活階段的人們，有時尚不知向神祈禱求助，任由病者體內抗體去應付。但却知道用特定的草藥以治療蛇咬等一類的外傷。(17)商代雖然已進步到用草藥以治療某些內科的疾病，(18)但是對大部分的內科病症，似乎並沒有有效的療法。從甲骨卜辭可以看出，商人把內科的病疾歸咎於四種因素，即鬼神的作祟、氣候的突變、飲食的不愼、夢魘作祟。(19)其觀點和原始氏族很相近。其對內科病疾的治療，似乎也以向鬼神祭祀、祈禱、跳舞等心裡的手法爲主，和原始氏族的作法也差不多。(20)如果沒有醫學上的突破，古人對於致病原因不明的內科病疾，可以說是沒有多大辦法的，因此病死的機會很高。處於舊石器時代的北京人，在可知年齡的二十二人中，有十五人死於十四歲以前。(21)商代人們的平均壽命當然要比北京人高許多，但死於病疾的年輕人恐怕還不少。故一旦得病，就得作最壞的打算，把病人放到可移動的牀上，搬到適當的地方，以備萬一的不幸時刻來臨，因此就發展成牀的傢具。中國的醫學大概到了春秋時代才有了突破的發展。其前的時代並無有效的

藥物以減輕病痛，故人們也不希冀長了春秋時代，大概醫療的研究有了一些成績，藥物有減輕病痛的效果，平均壽命也提高了，以致人們開始探索長生之道，提出不死的思想。(22)到了戰國時代更有人嘗試煉製不死之藥。(23)也許春秋時代以來，痊癒的機會提高，病期增長，病人習慣於長期在病牀上息臥。本來爲死亡準備的寢牀，慢慢被接受爲日常的寢具了。漢代以來，睡眠及病臥都用寢字表示，但是據說文解字，這兩個意義本各有專字。「寢，臥也。」、「癹，病臥也。」(24)它們主要的分別就在有無牀的部分。充分表現古時睡眠不必用牀，而病臥一定要在牀上的習慣。

如果牀原來確實是爲病患準備的寢具，兼作寢尸之用，筆者不禁又聯想到古代的一些死亡儀式可能與牀的建造有關。筆者有一篇文章討論古代葬俗的演變過程。(25)古人認爲人死後，其靈魂會回到老家，由之再投胎到人間世來。他們認爲魘魂要隨血才能逸出體外回到老家。認爲不流血的自然死亡是種永久性的死滅，要死而流血才會心安理得。因此就有棒殺體弱老人的習俗，讓老人早日去投胎獲得新生。後來文明日增，兒女們不忍親自棒殺年邁的親人，就演變爲把老弱者送到野獸出沒的地方，讓野獸去執行流血、釋放靈魂的任務，然後才撿回遺骨埋葬。後來又覺得把老人送到山上讓野獸咬死是不仁的行爲，乃改變於死後才丟棄於山野溝壑，讓鳥獸吞噬其血肉。最後才演化爲入棺埋葬，甚至極力保讓尸體不壞的舉動。把體弱老人送到山上，需要有某種簡單的運搬工具。漢代的墓磚有幾例以孝孫原穀的故事裝飾。原穀幫父親把祖父用擔架送上山等死，却又把擔架幫回來，說是等將來送父親上山之用。父親不願自己被送上山等死，於是改變心意，把祖父從山上接回來奉養。(26)這個故事告訴我們，擔架是打算丟棄於山野的臨時性運搬工具，很可能被丟棄的人就在擔架上寢睡幾天的。後來可能爲病弱者設，以便一旦病危就連人帶擔架丟棄於山。更後來也許病期長，爲生活方便又加上短腿，就成了牀的形式。

從以上的討論和猜測，牀可能源自搬運老弱上山的擔架。古時由於生病不治的比率甚高，又有不能死於日常寢處的觀念。故一旦得病，就把病人放到擔架，移到適當的地點，以備死亡時刻的來臨。病期有時拖延甚久，爲生活的方便而加上四條短脚。也許隨着醫療技術的改進，痊癒的機會增多，人們逐漸習慣睡臥於牀，不嫌牀爲喪器，亦慢慢採用爲日常作息之器具，成爲室內最重要的傢具。到了隋唐時候，牀的一部分功能爲新引進的桌椅等取代，又回復專供人寢臥的傢具。

註

1. Vivelo Frank R., Cultural Anthropology Handbook. (New York:McGrawHill Co., 1978):49,51.
2. 李孝定，甲骨文字集釋。台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六五，頁二四六四。
3. 同上，頁二五一五—二五二六。
4. 楊鴻勛，仰韶文化居住建築發展問題的探討，考古學報一九七五年一期，頁六二—六三。
5. 仇士華，人工燒製石灰始于何時—C^{14}方法可以判定，考古與文物一九八〇年三期，頁三五。
6. 祁英濤，中國早期木結構建築的時代特徵，文物一九八三年四期，頁六二。
7. 石璋如，殷代的夯土、版築與一般建築，歷史語言研究所集刊四一期，一九六九年，頁一二七—一二九。
8. 河姆渡遺址第一期發掘報告，考古學報一九七八年一期，頁四六。
9. 易水，帳和帳溝，文物一九八〇年四期，頁八五。
10. 禮記，十三經注疏五。台北，藝文印書館，一九五五年重印。卷三四，頁一五（頁五九一）。
11. 李宗侗，春秋左傳今註今譯。台北，台灣商務印書館，一九七三，頁八九五。
12. 楊伯峻，春秋左傳注。北京，中華書局，一九八一，頁一〇五八。
13. 沈玉成，左傳譯文。北京，新華書店，一九八一，頁三〇七。
14. 禮記。卷四四，頁一（頁七六一）
15. 同上。卷六，頁一八—一九（頁一一七—一一八）
16. 吳瀛濤，台灣民俗。台北，古亭書屋，一九七〇，頁一四五。
17. Vivelo, Handbook:41.
18. 耿鑒庭、劉亮，藁城商代遺址中出土的桃仁和郁李仁，文物一九七四年八期，頁五四—五五。
19. 嚴一萍，中國醫學之起源考略，大陸雜誌一九五一年八期，頁二〇—二二。九期，頁一四—一七。
20. 李奕園，祖靈的庇蔭，民族學研究所集刊十四期，一九六二，頁三〇—四〇。
21. 杜石然等，中國科學技術史稿。北京，科學出版社，一九八三，頁四。
22. 周紹賢，道家與神仙。台北，台灣中華書局，一九七〇，頁五。
23. 余英時，Life and immortality in the mind of Han China, Harvard Journal of Asiatic Studies,25(1964-65):87-90.
24. 周紹賢，頁五。余英時，頁九〇—九二，一一九—一二〇。
25. 許進雄，文字所表現的葬俗，中國文字新二期，一九八〇，頁一六一—一七五。
26. 王增新，關于孝子閔損和孝孫原穀，文物一九五八年十期，頁四八。

（原載《中國文字》新十期，一九八五年）

卜辭中对于怀孕妇女的“一朝分娩”，即预产期的测定，也大抵相当于科学发达的今天预产期的确定，其准确的程度十分惊人。如卜辞：

辛未卜，㱿贞，妇妌娩，妨。王固曰：其佳，庚寅，妨？三月，庚戌娩，妨。（《合》九四）

甲申……妇好娩，妨。王固曰：其佳丁娩，妨。其佳庚娩弘吉。三旬又一日，甲寅娩，不妨，佳女。（《乙》七七三一）

前辞商王在辛未占测妇娩妨否？将在以后的庚日顺利分娩，生丁男孩。果然四十天以后的三月庚戌日生了一个男孩。占卜预测的产期完全准确。后辞表明，如果按王占卜预测在丁日分娩，完全有可能是男孩，如果是在庚日分娩，更是大吉。而结果怎么样？正如在占卜三十一日之前的预测，在三十一日之后甲寅日生了一女孩。亦见预测的产期是准确的。

此外，卜辞中还有许多关于怀孕后反应强烈，死胎，难产等生理、病理的记录。

至于为什么卜辞中关于妇女怀孕、预产期的确定准确到如此惊人的程度呢？我们认为，首先是殷人通过长期的实践，已经掌握了相当丰富的妇产医学经验的结果。其次是殷代的历法已十分发达，如果历法不发达，准确预测产期是根本不可能的。“殷历”是把一年分为“大月”、“小月”、“闰月”（一年十二月，有时十三月）。大月三十天，小月二十九天；十日为一旬，三旬为一月，……（《殷墟卜辞研究》）。只要根据怀孕的生理反应变化，就能确定那一个月里怀了孕，按照经验，是不难推算出预产期的。因此，卜辞中的预测产期就有可能得到准确的分娩日期。正如王宇信、张永山、杨升南在《试论殷墟五号墓的妇好》一文中所言，“可以看出，妇好生孩子，预产期计算到如此准确，实在值得我们注意。当时人们计算预产期这样准确，一定是建立在总结长期实践经验的科学的妇产科知识的基础上，只不过是被迷信的雾帐把科学的光辉遮掩起来罢了。我们的祖先远在三千多年前，就能准确地计算出预产期，这在世界医学史上不能不是一个奇迹。”（《考古学报》一九七七年第二期）。

通过以上甲骨卜辞中有关“妇产”这一科的记录及其研究成果的分析，表明我国中医妇产科学在商代已经形成并且十分发达了。

（原载《中原文物》1986年第3期）

简论甲骨文中关于生育的问题

梁晴　薛秀英

殷墟出土十五万多片甲骨文中，有关生育的卜辞就有一百四十多条（《殷墟卜辞综类》）。著名甲骨学家胡厚宣著的《殷人疾病考》中有“产妇”这一科。温少峰、袁庭栋著的《殷墟卜辞研究——科学技术篇》对于“是否受孕、是否生男、预产期的确定”的卜辞进行了分类研究，取得了可喜成果。现在，我们通过对这些卜辞的探讨，分析其对殷代社会的影响，无疑是有益的。

要谈卜辞中有关生育的问题，不能不先介绍甲骨文中的“𡝠”字。从字形来看，似双手接临盆之产妇生小孩之状。郭老释为“𡝠，实为㜷（娩）（《卜辞通纂》）。《说文》释为“㜷，生育免身也。”也就是妇女分娩小孩的意思。而“十月怀胎，一朝分娩”，首先从妇女怀孕开始。卜辞中有很多这样的记载：

辛丑卜，亘贞。王固曰：好其𡝠（有）子？（《遗》六二〇）

戊子，贞。帚（妇）来又（有）子？（《乙》四五〇四）

贞，帚（妇）康又（有）子？今六月。（《乙》六一七）

从这些卜辞可知，殷王室及其成员对妻、妾的怀孕与否极为关心。至于是否有孕了？或怀孕过程中有病否？恐怕主要是根据妇女怀孕后的生理和病理反应来决定的，占卜只不过是一种表现形式罢了。因此，在殷代可能已积累了相当丰富的妇女怀孕生理病理的经验，关于生育的卜辞实为我国最早的妇产科记录。

殷王室的妻、妾受孕以后，能否生个男孩，这是关系到殷王室是否有嗣、传宗接代、继承王业至关重要的大问题。所以，商王和奴隶主贵族对此特别关心。对此，卜辞有较多记载。如：

戊辰卜，㱿贞，妇好娩，妨。丙子夕㞢，丁丑娩，妨。

戊辰卜，㱿贞，妇好娩，不其妨。五月。（《合》四〇五）

壬寅卜，㱿贞，妇……娩，妨。王固曰：其佳，……申娩，吉，妨。其佳甲寅娩，不吉，㞢佳女。（《乙》四七二九）

壬寅卜，㱿贞，妇好娩，不其妨。王固曰：……不妨。其妨，不吉，老幺乃死。（《乙》四七二九）

“甲文中有一‘妨’字，而且经常出现于有关怀孕与分娩的卜辞之中。郭老在《卜辞通纂》中谓‘妨，当是娶之省，读为嘉。’胡厚宣先生则谓‘娶之本义，或为增加，生子谓之娶，犹子之言滋也，”（《殷墟卜辞研究——科学技术篇》）。另外还有“妨”与“佳女”往往并列于卜辞之中，即是所谓妇女生下男孩，可嘉可贺之意，是为“妨”、“吉”、“弘吉”。反之，“不其妨”、“不吉”、“佳女”之类，则是生女孩“难产”或“死胎”之意。《甲骨文集粹》指出：“‘不吉’‘乃死’，则不吉盖谓难产而或至于死也。……‘不妨佳女’，知所谓嘉不嘉者盖卜其生男抑女也，是则重男轻女。”由此可见，生男即“妨”。我们不难看出，商王室内为了后嗣，非常重男轻女。

青銅刀契刻甲骨文字的探討

朱鴻元

甲骨文是殷王朝在龜甲獸骨上進行占卜時刻寫的文字記錄，可是三千多年前用什麼式樣的刀具契刻，則是一個目前尚須探討的問題。一九八二年《考古》第一期發表的《甲骨文字契刻初探》一文（以下簡稱《初探》），給熱心於研究這個問題的同志打開了思路。該文附有殷墟出土的商代玉刀及青銅刀照片。但青銅刀長期礦化腐蝕，它的鋒刀式樣早已剝蝕，難已確知原來的狀態，即使在歷史文獻中也無法找到當時契刻甲骨文的技術資料，只能從這些被剝蝕的刀具推敲它的刀刃原狀。

殷墟甲骨文字，以橫和豎劃為主，轉折的筆劃很少。筆劃有粗有細，字體有工整與自然的差別。我們可以從刻刀和文字兩個方面結合起來，研究殷代刻字者用刀方法，以及契刻甲骨文字時奏刀「筆迹」等問題。

考慮到上古時代手工業所具備的物質條件等因素推斷，契刻甲骨文刀具的式樣（形狀），不可能製作得很複雜。也沒有必要製作得很複雜。本人對於青銅刀具作了一次仿古模擬性的試製，並在牛腿骨上進行過契刻甲骨文字的試驗。在試驗中選擇了幾片比較有代表性字樣的甲骨文字，每片略刻數字，以供對照參考。特把經過情況和試驗體會敘述如下。

一、刻刀硬度

《初探》一文根據出土情況，提出契刻甲骨文除了青銅刀，還有玉刀。但我認為玉刀決然不能契刻甲骨文字，因為任何玉石雖硬但純屬脆性，想必另有它用。青銅製刻刀則是極有可能的。「初探」一文已分析過，「千硬的骨料，其硬度均在摩氏三度以下」。而青銅刀的硬度，「可以達到摩氏三至五度」，這就超過了千硬骨料的硬度。推測當時古代契刻甲骨文字的刀具材料用青銅來製成是符合推想的，是可行的。

其次要進一步探討刀具硬度的問題，《初探》試鑄了幾種不同比例的刀，含錫量分別為百分之十七，百分之二十三點五，百分之三十一。我所試製刀具的錫青銅比例為錫百分之二十三，銅百分之七十七，刀具在牛腿骨上經過試刻，確實可行，效果很理想。錫青銅刀具的优劣，在於鋒刃軟硬的區別，過硬要脆，在牛骨上契刻容易掉落鋒刃。過軟不能契刻，磨損極快，機械强度不够。和我們現在所用鋼材做的雕刻刀具是同樣的道理。殷代的錫青銅刀具在當時可能有過一些必要的技術處理，猶如鋼材雖不精而熱處理得當的話，也能代精鋼之用。刀具之优良全看其鋼火。鋼材之熱處理，即燒紅後使其速冷則硬，緩冷則軟。青銅刀具的性質相反，自然冷却則硬，速冷則軟。想必古代契刻者在考慮錫青銅刀具的機械强度時也可能通過這些簡單的技術處理來解決硬度問題的。

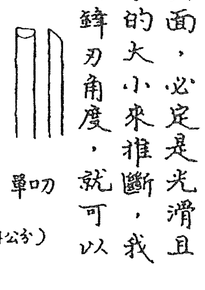
二、刀的鋒刃式樣

根據出土的青銅刻刀的外形並結合契刻甲骨文時具體的操作手法來推斷，我以為這種刻刀和現代雕刻用刀相衆之處極多。問題是刀的鋒刃形狀不同，所以刻的文字筆觸極為生硬粗糙。況且雕刻用刀和毛筆的軟、硬、兼健有相似的道理。在硬的物質上刻，鋒刃要厚。在軟性物質上刻，鋒刃要薄。軟性物質上用厚鋒刃刀刻，則刀刃未入，形體已變，不能使用。堅硬物質上用薄鋒刃的刀刻，則筆劃未成，鋒刃已損。要分清

被刻材料質地來定鋒刀。這是個規律。以甲骨文字形體分析，筆劃以橫和豎為主，字有大小不等，故非一種式樣刀具能刻成。

根據以上分析推斷，本人試製青銅刀三種，姑且稱為平刀、三角刀、單口刀（見圖一）。

刀具三種，主要是鋒刀的不同。雕刻重在利用鋒刀，不在刀身的大小。鋒刀的厚薄，俗稱刀口，即是角度的大小。角度大者為刀口厚，角度小者為刀口薄。刀身厚者，可以磨成薄口，刀身薄者也能磨成厚口。不論什麼刀大致都是磨其面，必定是光滑且平整，兩面相交，能成幾何形體。根據甲骨文字的大小來推斷，我以為平刀鋒刀為60度、三角刀鋒刀為55度、單口刀為30度，這樣的鋒刀角度，就可以應合契刻甲骨文字的需要了。

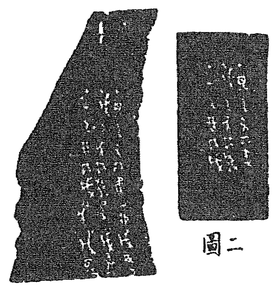


圖一（比例1:1、長14公分）

三、試刻探討

本文中試驗摹刻的甲骨文均以《甲骨文字零拾》（以下簡稱《零拾》）①及《中國古代書法展覽・展品選輯》（以下簡稱《展輯》）②這兩書提供的拓片為根據。甲骨文字有大小，其筆劃刀路兩側有光滑的、有毛糙的，契刻的刀法也有所不同。

1.例如：《零拾》14片為第五期「干支表」（見圖二）；取其上部十八字，用平刀試刻。執刀方法，大體象用鉛筆。但執刀要將右手中指放在刀的右側，拇指、食指中指三指將刀擠緊，刀柄向下傾倒45度左右，（也可根據刻字者的習慣），鋒刃上角向右略傾側，才可行刀。所刻出的筆劃兩側，可以看出一邊較光滑，另一側較毛糙。較光滑的原因是在行刀時切斷骨板紋理，向另一方進行擠壓而成毛糙。刻出的字迹比較自然，而筆劃有粗有細。粗細的技巧主要是用力輕重關係。


二圖

2.例如：《展輯》武乙時甲骨文拓片（見圖三），取其上部九字，用三角刀試摹刻之。其筆劃兩頭有尖有圓。執刀方法同上，但刀平面向上，刀背三角向下靠骨板，向前推進行刀，好象犁在耕地，兩側鋒刃鏟斷骨板紋理，骨屑自然而出。每一個筆劃可以一刀刻成。該刀特黠宜刻直綫。刀背三角起着軌道的作用。鋒刃較薄，角度小，在刀平面鋒刃尖處磨成一個小三角，因此增加了該刀的強度。


三圖

3.例如：《零拾》131片是武丁時甲骨文拓片（見圖四），取其四字用單口刀試摹刻之。該殘片也許是刻在早期。字樣筆劃粗壯，清晰奪目。每一筆劃非一刀能刻成。執刀同上，但在執刀時將刀身平面靠右手中指，刀刃斜面向左方，鋒刃上銳角向右傾斜；其斜度以所要刻的深度來考慮。即是傾斜度大些，刀路的深度就淺些。傾斜小些，刀路的深度就深些。其刻法是，如：一劃，先將一劃的上方邊緣刻一刀（刀刃斜面向筆劃中心），再沿此筆劃的另一邊緣契刻，將骨屑擠出。假使骨屑未能擠出，可往返刻之，直到骨屑出清及筆劃寬度、深度符合理想為止。這是刻粗壯字的刻法。

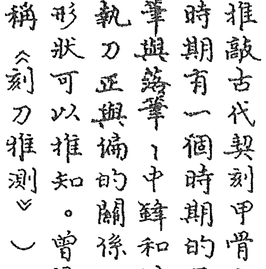

四圖

4.例如：《零拾》11片是三四期甲骨文拓片，取其五字，用平刀試刻。執刀方法，大體象用鉛筆。但執刀要將右手中指放在刀的右側，拇指、食指中指三指將刀擠緊，刀柄向下傾倒45度左右，（也可根據刻字者的習慣），鋒刃上角向右略傾側，才可行刀。所刻出的筆劃兩側，可以看出一邊較光滑，另一側較毛糙。刻出的字迹比較自然，而筆劃有粗有細。粗細的技巧主要是用力輕重關係。

三圖

4.例如：《零拾》11片是三四期甲骨文拓片，取其五字，用平刀試摹刻之，其刻法與（例一帝乙時干支表）大體相同。它的區別是，主要在執刀時鋒刃傾斜角度要小些，行刀時腕力要勻均，故而筆劃較細。（圖五）以上是本人試刻四例。

推敲古代契刻甲骨文字也有它的發展過程，可能有早和晚的區別。一個時期有一個時期的用刀方法，還有契刻習慣用刀和手法。書法中有起筆與落筆，中鋒和偏鋒的筆法。契刻甲骨文字也有它起刀與落刀、執刀並與偏的關係，故能產生不同的「書寫」效果。這從字的刀迹形狀可以推知。曾見周鴻翔《殷代刻字刀的推測》③一文（以下簡稱《刻刀推測》），該文敘述有各種刀具和契刻刀路底。以為古代甲骨文字是以刀代筆，把文字契刻在龜甲和獸骨上，在當時並不是一種藝術欣賞品。對每個字的刀法無嚴格要求，對刀路的底更無特別的要求。只要字迹清晰，就達到了記錄的目的。就刻刀的刀路來推測，其中有一「凹」字形底的刻法。刻大一些的字可以用此刀法表現。但太費工時，不能一刀刻成。刻筆劃細的字，是不可能用此刀法的。另一種刀路底是圓的，這倒是有它可能的道理。原因是在契刻時鋒刃尖角略已磨損，但還在操刀契刻，故而成圓底。除等邊倒三角和不等邊倒三角兩種刀路底外，其餘的實際上都是屬於契刻者援刀時的弊病。但此弊病，對甲骨文字記載實用性毫無影響。


五圖

甲骨文受到當時工具材料的局限，筆劃僅橫直錯綜而已。然而，在簡陋中呈朴質，具有耐人尋味的上古時代氣息。它充滿了中華民族從愚昧的襁褓中掙脫出來時极其活躍的思維，心智、創造力。當今的書法家，每每有以筆代刀來書寫甲骨文的，但總難免徒有其形，而失却甲骨文固有的刀迹神彩。

本文受《考古》八二年第一期《初探》一文的啟發，繼續就青銅刻刀和甲骨文的刀迹「筆觸」兩個方面加以探討分析了甲骨文刻刀的形狀，模似了契刻時的手法，進行了工具的試製和骨板上的摹刻。工匠之見，不堪卒讀。不當之處，謹希專家批評指正。

注釋

①陳邦懷《甲骨文字零拾》，天津人民出版社，一九五九年九月。

②上海博物館編《中國古代書法展覽・展品選輯》，一九七三年九月。

③周鴻翔《殷代刻字刀的推測》，聯合書院學報六期，一九六七年十月。

（原載《甲骨文與殷商史》第二輯，上海古籍出版社，一九八六年）

甲骨卜辞——中国最早的文章形态

王章焕　曾祥芹

甲骨文，即刻写在龟甲兽骨上的文字，主要出土于河南安阳殷墟，是商朝晚期自盘庚迁殷至纣灭亡273年间王室占卜记事的遗物，距今已有3300年的历史。甲骨文从1899年开始发现、购藏、整理、研究，至今已87年，先后出土约15万片以上，著录近10万片，1982年出齐的《甲骨文合集》13巨册，选出41956片，均为比较完整的文句。虽然严格说来，它还不是什么历史记载，但是因为它的数量繁多，内容丰富，时代又早，所以，它不仅是研究我国古文字和古代史（特别是殷商史）的最重要的直接史料，而且是研究文章学的不可忽视的珍贵资料。我们工作在甲骨文的故乡，又钻研文章学，越发感到：描述甲骨刻辞（包括卜辞和其他刻辞）的文章形态，阐明它在中国文章史上的客观地位，责无旁贷。

一、甲骨文的篇章结构

文章产生于文字之后，是组成篇章的书面语言。被发现的甲骨文字总数已达五千左右，远远超过了历代和现代常用汉字。它表明殷商时代的文字已经相当发达，为积字成句、组句成篇准备了条件。我们不仅可以从语言学角度研究甲骨文的语法和修辞，而且可以从文章学角度研究甲骨文的章法和体制。

一条完整的卜辞，往往包括叙辞、命辞、占辞、验辞四项。如《殷墟文字丙编》247片：

甲申𡆥卜，，贞妇好娩𡛧。王占曰：

其佳丁娩，𡛧。其佳庚娩，弘吉。三旬又一日甲寅娩，不𡛧，佳女。

这篇卜辞共4句35个字："甲申卜，𡆥"为占卜日期和贞人名，是"叙辞"，属第一个层次。"贞妇好娩𡛧"，问妇好分娩能吉利得男孩否，这是贞问命龟之事，称为"命辞"或"贞辞"，属第二个层次。"王占曰：其佳丁娩，𡛧。其佳庚娩，弘吉。"商王亲自视兆而判断吉凶，说可能丁日分娩，要生男孩，吉利。也可能庚日分娩，生男，大吉大利。这是"占辞"，属第三个层次。"三旬又一日甲寅娩，不𡛧，佳女。"意为过了三十一天，甲寅那天分娩，不吉利，生了个女孩。这是所卜事情的结果，称为"验辞"，属第四个层次。显然，这篇卜辞具备了篇章结构的三个要素：有层次，有连贯，有中心。它围绕一件事情刻写，各层次之间联系紧密，不失为中心明确，层次清晰、首尾呼应的文章。

殷人占卜，有庄严的仪式，文字契刻遵循占卜的程序，需要一个过程，因而卜辞结构表现出一定的模式。再看罗振玉《殷虚书契菁华》中的一例：

癸巳卜，𡆥贞：旬亡𡆥（祸）。王固（占）曰：虫（有）希（祟）；其虫来艰。乞（迄）至五日丁酉，允虫来艰自西。沚𢦚告曰：土方正（征）于

我东鄙（鄙），𢦏（灾）二邑；𠂤方亦牧我西𡆥田。

这篇卜辞同样以叙辞、命辞、占辞、验辞的思路来"谋篇布局"。意思是：癸巳这天占卜，卜人名𡆥，贞问：这旬有无灾祸？商王看过卜兆后说：有灾祸；该有外来的侵扰。到了第五日丁酉这天，果然西方有了敌情。沚𢦚来报告说，土方攻击我的东部边境，捣毁了两个城邑，𠂤方也侵犯了我西部边境的土地。此篇与第一例相比，大同小异，只是验辞引用了"旁证"。可见，甲骨卜辞作为最初的应用文，出于实用的目的，已初具格局和款式；自然，章法上的单纯和呆板，也反映了文章雏形稚拙的一面。

值得标榜的是，甲骨卜辞中，有的表现为"系列化"，即一组卜辞，内容相关，形式相同，围绕一个事件，记载同一人物，只是随事件的进程所记时间、地点有所变化。如《卜辞通纂》第596片：

（一）癸巳卜在上𠂤。贞王旬无𡆥。在七月。

癸未卜，贞王旬无𡆥。在七月。王正𢀛𠂤商。在𢀛。

癸酉卜在上𠂤。贞王旬亡𡆥。在七月。

（二）癸亥卜在向。贞王旬亡𡆥　在六月。王越于上𠂤。

癸丑卜在𡈼。贞王旬亡𡆥，在六月。王越于上𠂤。

（三）癸卯卜在麋。贞王旬亡𡆥。在六月。王越于上𠂤。

（四）癸巳卜在反。贞王旬亡𡆥。在五月。王越于𠂤。

据郭沫若考释，这是"一整简"上的卜辞。"内容乃某王（当是帝乙）出师上𠂤时师次中之记录，由五月癸巳至七月癸巳整整六旬，跨有五、六、七、三月之火。五月癸巳在反，反地离殷京之路程当在十日以内。越十日至六月癸卯则在麋。自反至麋有十日路程。越十日癸丑则在𡈼，自麋至𡈼亦有十日路途。越十日癸亥则在向，自𡈼至向亦有十日之路程。越十日至七月癸酉则在上𠂤，自向至上𠂤之路程当在十日以内。师行之次或有数日之休息，然自殷京至上𠂤之路途要在四十日以上矣。"（见《卜辞通纂》476—477页）这组系列化的卜辞，应看作一篇文章，而不能拆成几"条"，正象《伐檀》《硕鼠》运用了"重章"的章法技巧而不能拆开一样。如果给它起个名字，应叫做《出师上𠂤征途记》算是甲骨卜辞中的长篇巨制。

在殷墟甲骨中，包含叙辞、命辞、占辞、验辞四项的，呈"系列化"现象的，结构完整的卜辞为数不多。常见的是省去占辞或验辞，以及把占辞和验辞一并省略的形式。例如：

翌乙未亡其告麦。（前四·四〇·六）

翌辛丑亡（其）告麦。（京津五六七）

乙酉卜宾：翌庚戌有告麦。（合九六二一）

翌丁亡其告麦。允亡。（燕四一）

□午有告麦翌麦。（合九六二四）

由于甲骨卜辞常以省略形式出现，所以它的文字显得非常简炼，最简单的辞只有一个字。如

"雨？""风。"只有两三个字的也不少。如：

"风止。"（《卜辞通纂》第四三一片）

"其𩵦。"（《卜辞通纂》第六一一片）

"㬎来。"（《卜辞通纂》第六一六片）

"获虎。"（《卜辞通纂》第七三七片）

"其遘雨。"（《卜辞通纂》第六九二片）

"不遘风。"（《卜辞通纂》第四〇八片）

"其九牛。"（何氏所藏卜辞一片）

象这样省略形式的卜辞算不算文章形态？我们的回答是肯定的。理由有二：其一，省略律是文章章法的规律之一。有的卜辞省略到只有一段命辞或一个字，但它仍表示完整的意思，如不省略，可以恢复四项，还原整体结构。卜辞契刻，相当艰难，省略形式不仅是允许的，而且是必要的，它证明了省略律的普遍性。其二，语段是文章的最小单位。虽然一般地说，语段大于句子，但有时一个句子也可以构成特殊的语段。甲骨卜辞的省略形式，实质是一个特殊的语段。如"雨？"它是一个句子（独词句），又是卜辞的一个重要层次（命辞），我们得承认它是一个独立的语段，一种特殊的文章形态。

如此说来，是不是甲骨上的文字都是文章形态？当然不能这样绝对化。有的占卜序数，如"一"止于"十"，周而复始；有的卜问术语，如"二告""三告"，标示卜问次数；有的练字习刻，单字反复出现，内容毫无规律；有的残片，意义捉摸不定，这些并非完整卜辞，都不能算文章形态。只有组成篇章（包括语段这种最简单的篇章）的甲骨刻辞（主要指卜辞），才能看作文章形态。

二．甲骨文的表达体制

文章是反映客观事物和表达主观情志的。这种"反映"和"表达"的方式方法是形成文章的必备条件。甲骨刻辞已经具备了文章表达的五种方式，有的表达方式已发展成为独立的文体。

甲骨刻辞的主要表达方式是记叙，因而多数成为记叙文。如商承祚《殷契佚存》中一篇：

壬午王田于麦𠂤（麓），只商𢦏兕"王易（赐）宰丰𡆥（饮）小𣪘凡（兕觥）

在五月佳（唯）王六祀彡日（见518页）

这片刻辞的大意是，壬午那天，某王田猎于麦山脚下，获取了商河的角犀。王赐给了宰丰，并用小兽形的兕觥（酒器）饮酒，在五月王六祀了彡日。全文主在记事，时间、地点、人物、事件，一清二基，是一篇完整的记叙文。

甲骨刻辞的第二表达方式是说明，因而也不乏说明文。关系田猎、征战等的占卜记事辞中，说明数字、日期、地点的文字相当普遍。《卜辞通纂》第六片，著录一篇干支表，郭沫若称为"古时宪书之复刻"，是查甲子的工具，应看作完整的说明文。再如武丁时期刻在牛肋骨上的四方风名刻辞（原件藏北京中央文化部）：

（一）东方曰析风曰𣪊。

（二）南方曰夹风曰𠂤。

（三）西方曰夹风曰彝。

（四）北方曰口风曰役。

也是一篇很好的说明文。

甲骨刻辞也运用了"描写"这种表达方式。如《卜辞通纂》第426片：

王占曰：有𡆥！八日庚戌，有各云自东面𠂤，昃，亦有出虹自北，饮于河。

全片的大意是：商王占卜后说：不好！有鬼神作祟了。八月庚戌这一天有来云从东面𠂤这地方出现。到了下午，太阳西斜时，就在北边天上出现一条虹，那条虹还把头伸到河里饮水。这是目前能见到的我国最早记载虹的文章。卜辞通过记述人物的语言，生动地表现了人物惊恐的情态。虹"饮于河"一句，简直是一幅色彩鲜艳的神奇图画。限于当时认识事物的水平，商王以为虹是能够"饮于河"的怪物，把这种想象写刻在卜辞上，就形成了虹首饮水的神话传说。没有对大自然的真切感受和创造想象，就不会描绘出这种景象。

再看《卜辞通纂》第735片：

癸巳卜，𡆥，贞旬亡𢦏？王占曰：乃兹亦有𡆥，若𦎫；甲午，王往逐兕，小臣𢦏车马，硪驭王车，子央亦坠。

这篇卜辞也通过商王占卜的话语，生动地表现了商王的神态。以下关于卜旬后去猎取兕兽，小臣司理车马，大石头撞坏王车，王子央跌落车下的记载，粗线条地勾勒了当时的场景，近乎后世文章的所谓"白描"。

甲骨刻辞中不仅有记叙、说明、描写，还有议论和抒情。殷人能进行形象思维，同

从甲骨刻辞的思想内容来考察，它涉及的范围几乎达到当时人类社会生活的每一个领域。郭沫若在《卜辞通纂》中给甲骨卜辞分了八类：干支、数字、世系、天象、食货、征伐、畋游、杂纂。《甲骨文合集》则分为四大类、二十二小类。四大类是：1、阶级和国家；2、社会生产；3、科学文化；4、其他。二十二小类是：1、奴隶和平民；2、奴隶主贵族；3、官吏；4、军队、刑罚监狱；5、战争；6、方域；7、贡纳；8、农业，9、渔猎、畜牧；10、手工业；11、商业交通；12、天文历法；13、气象；14、建筑；15、疾病；16、生育；17、鬼神、崇拜；18、祭祀；19、吉凶梦幻；20、卜法；21、文字；22、其他。具体实倒在论及"结构"和"表达"时已列举不少，不再赘述。仅从分类，就可知道甲骨刻辞已经具备了全面"反映"社会生活的功能。

甲骨刻辞的"写作"是当时神圣的事业。不过局限于商代王室，为少数奴隶主统治阶级所有、所用，不象后世的"文章"那样普及。殷人相信天命，无论征战、田猎、农事、天象、生育、疾病、年成、享祀……都要问卜于天。国君还亲自占卜。王室设有占卜记事的专职官员、即巫、史、祝　卜一类，他们是拥有较高知识的人，充当着天帝意志的传达者，掌握着文字刻写的著作权。龟甲兽骨就是他们书写的"纸"，青铜刻刀或碧玉刻刀就是他们使用的"笔"，所刻卜辞就是他们写出的"文章"。从卜辞数量之多、内容之广，可以推知卜辞作者决非一两人，而是国君手下一个庞大的"写作班子"。

殷商时期的君主那样重视甲骨刻辞，不是出于审美需要，也不全是出于迷信，而是为了生活实用，其"经国"的目的十分明确。

商代有不少敌对的"方国"，战事频仍。而甲骨卜辞在明确军队编制、组织军队、预报敌情、记载并总结某次战争经验等方面，起了不小的作用。如：

王作三𠂤，右、中、左。（粹五九七）

王其令右旅左众旅……见方，𢦏，不雉众？（屯南二三二八）

这类卜辞明确表示商王室的军队以旅师为编制形式。这种军队编制形式能稳定的存在，并不断地得以完善，不能说与卜辞的记载无关。

癸酉卜，方大出，立事于北土（续存下八〇三）

这是记述某方国来侵，要"立事"以低抗的卜辞。这类卜辞对商王室研究敌情，总结战争经验，可能是极宝贵的文字资料。

甲骨刻辞既用于政活军事，也用于经济生产，还用于日常生活。上文提到的关于"𠂤田"的卜辞，对农业生产显然起了指示和组织的作用。卜辞中的"疾病类"记有二十种，有病名，有主要"临床表现"，还有诊断的记载。如：

贞：住帝𤰔王病。（《乙》七三〇四）

贞：住受多匕𤰔王病。（《乙》六三二〇）

这些记载对当时人们及时诊断、治疗疾病、维护身体健康，无疑起了积极的作用。

甲骨刻辞反映社会和反作用于社会的巨大功能，是简短篇幅难以尽述的。商代君臣，凭借甲骨刻辞这种组成篇章的书面语言来传达各种信息，真正做到了"宣上下之时也会进行抽象思维。卜辞中有精确的概念，明晰的判断，有的语句带有明显的推理性质。词汇且不说，单说五千左右的文字，已足见其概念之丰富。其判断形式，肯定的和否定的均常见，象"允雨"、"不其雨"、"吉"、"弘吉"、"无尤"等。至于推理，不妨回头看看占卜妇好生育的那篇卜辞，商王视兆后说：可能丁日分娩，要生男孩吉利；也可能庚日分娩，生男孩大吉大利。结果生了个女孩，不吉利。我们且不去计较殷人迷信和重男轻女的思想，仅从逻辑角度看，这段记载明显包含着假言推理，这推理又是以商王的一段假言判断为前提的。再看武乙、文丁时期的一篇卜辞：

癸酉贞：日夕有食，住若？

癸酉贞：日夕有食，非若？

其大意是，癸酉这天卜问，如果傍晚发生日蚀，是吉利？还是不吉利？这里萌芽了"逸言推理"。

甲骨文中的告诫、命令之辞也不少。如《卜辞过纂》第493片：

辛丑卜，𠂤，贞𠂤方其来，王勿逆伐。

其中"王勿逆伐"就是告诫商王不要迎击𠂤方进攻的。再如：

□□卜，𠂤，贞：王大令众人曰𠂤田，其受年？十一月《甲骨文合集》一

其中的"𠂤田"就是商王向"众人"发布的命令。可见，议论始于《尚书》的说法是不确的。

关于抒情，殷人不可能象后世那样用大段文字直抒胸臆，只是把抒情蕴含在叙述、议论、描写之中。甲骨刻辞正是于叙事中，于询问、判断、描写之中，表达或喜、或忧、或惧之情。如《卜辞通纂》第640片：

于𣪘亡灾？

甲午卜，翌日乙，王其越于向　亡灾？

于宫亡灾

于盂亡灾

郭沫若认为，"此事于一日卜征四地，每辞均当加问号，谓'于盂无灾乎？''于宫无灾乎？''于向无灾乎？''于𣪘无灾乎？'"四句连读，便会感到，当时占卜之人那种对"无灾"关切的心情跃然纸上。至于上文提到的卜到有鬼神作祟、出猎有祸的言辞，更是惊恐、担忧心情的自然流露，也颇具有抒情的性质。

三、甲骨文的社会功能

曹丕说："文章，经国之大业，不朽之盛事。"（《典论·议文》）宋濂说："凡有关民用及一切弥纶范围之具，悉囿乎文，非文之外别无其他也。"（《文原》）曹、宋的论断，从纵横两个角度强调了文章的社会功能。这对我们今天探求文章渊源很有启发。

按照辩证唯物主义的观点，作为社会意识形态的"文章"，其功能有二：一是能动地反映客观世界，即社会生活的各个方面；二是反作用于社会，起"经国"的作用。甲骨刻辞可谓"一身而二任"，发挥着两种功能，称它为"文章形态"，当之无愧。

最早的汉字，那么汉字的产生也有五千年的历史。那时有文章吗？尚未发现。再说，早于殷商二百余年的偃师二里头文化（前1900—前1500），发现刻在陶器上二十四种记号，但都是单个孤立的，当然不是文章。比二里头文化晚些的郑州二里岗文化（前1750—前1350），也只发现过三件有字的骨，其中两件各只有一字，其余一件有十个字，似为练习刻字而刻的，仍然不成文章。1986年5月1日《光明日报》报道，在西安市西郊龙山文化晚期遗址发现一批原始时期的甲骨文，比殷商甲骨文要早1200年以上。但目前只清理出十多个单体字，分别刻在一个骨笄、一颗兽牙和若干块兽骨上，还很难说是文章。这就足以证明，在殷墟甲骨文之前，只见文字，未见文章。由文字出现到萌芽文章形态，客观存在着一个历史演变过程。

总之，甲骨文是个宽泛的概念，它主要指卜辞，还包括其它刻辞；它主要是殷商甲骨文，还包括西周甲骨文；它涉及漫长的历史时期，有奴隶社会甲骨文，还有原始社会甲骨文。然而，具备文章形态的甲骨文，根据目前所能看到的，最早属殷商甲骨刻辞。本文的命题留有余地，如果将来发现原始社会的甲骨文中也有文章形态，我们将继续以新的论据进行深入论证。我们认为，甲骨文，这个华夏文明的瑰宝，应载入中国文章史的第一章。

象，明人伦之序，穷理尽性，以究万物"（西晋挚虞《文章流别论》）。今天，甲骨学的形成和发展以及它在国内外学术界的广泛影响，最有力的证明了甲骨文的社会功能是超时代的，确是"不朽之盛事"。

四、甲骨文的历史地位

论述甲骨文在文章学中的历史地位，不能不涉及文章起源问题。关于中国文章的起源，历史上大致有四说：

一、源于《五经》说。刘勰在《文心雕龙·宗经》篇中按体裁给文章分类，然后依类从五经中寻其源。颜之推在《颜氏家训·文章篇》中也有类似的论述。清代方苞则一言以蔽之曰："盖古文所从来远矣，六经、《语》、《孟》其根源也。"（《古文约选序》）

二、源于《易经》说。除刘勰、颜之推认为"论说辞序"一类文章"《易》统其首"之外，明代宋濂在《文原》中则不再区分类别，认为文"实肇于庖牺之世。"

三、源于《尚书》说。历代文论有"尚书发踪"之说。唐代刘知几在《史通》中说："尚书者，七经之冠冕。"近代姚华、陈石遗也持这种观点。

四、与文字同源说。文章与文字同时产生的观点最早见于《易经》。清代刘师培在《文章源始》中明确提出："积字成句，积句成文，欲溯文章之缘起，先穷造字之源流。"田北湖在《论文章源流》中也有类似议论。

以上四说，都是在没有发现甲骨文的情况下提出来的，虽然它们在文史研究上起过积极作用，但随着甲骨文的不断发掘、整理和研究，均已过时。《五经》中的文章比起甲骨文来，当然成熟得多，但其中《书》、《诗》、《礼》、《春秋》成文的年代，要比甲骨文晚几个世纪。如果按照文"肇于庖牺之世"的说法，当然比甲骨文时代早得多，但"伏羲画卦"只是传说而已，且"画卦"并不是写文章，六十四卦和三百八十四爻均由符号表示，而不是用文字表达。旧传中有《易》是"文王作辞"的说法。"辞"确乎是文章，即使旧传属实，那么文王时代也要比早期的甲骨文晚二百多年。《尚书》晚于甲骨卜辞，"尚书发踪"之说亦不能成立。

当代学者力排旧说，提出了"文章源于卜辞"的新观点。张寿康主编的《文章学概论》中指出："现在所能看到的我国文章的最早形态是1899年于河南安阳出土的殷商甲骨卜辞。"（见19页山东教育出版社1983年版）王凯符等编著的《古代文章学概论》（见4页武汉大学出版社1983年版）和褚斌杰著的《中国古代文体概论》（见5页北京大学出版社1984年版），都提出类似看法。我们赞成这个新观点，并力图深入论证这个新观点。根据甲骨文发掘、整理、研究的现状，我们必须把我国文章的源头向前推进数百年，承认甲骨文是我国最早的文章形态。

文字是产生文章的前提条件。但有文字不一定有文章。文章与文字同源说，抹煞了从文字发展到文章的历史。如果把陕西半坡村等地的仰韶文化遗址发现的刻在陶器外口缘上的具有一定意义的简单符号作为原始的汉字，那么原始的汉字当有六千年的历史。如果把山东莒县凌阳河属于大汶口文化晚期遗址中发现的刻在陶器上的象形符号确认为

（原载《殷都學刊》1986年第3期）

商代穴居考

《周易·系辞》云："上古穴居而野处"，《诗·大雅·緜》亦谓："古公亶父，陶复陶穴"。是知殷商先民在进入宫室建筑以前，曾经历过由地下穴居过渡到半地穴式窝居的漫长阶段。摩尔根曾将"生活状况"的"惊人变化"，视为人类"文明"的"要素"[①]，故从窟穴进化为窝居，当是殷人步入文明时代的起点。

本文着重以甲骨文字与考古资料相互印证，来探索商代穴居的实际情况。

一、序　　说

兽有穴，鸟有巢，人类亦自有其藏身之所，以避风雨，以防侵害，以居处生息于其间。我们的原始祖先最早居住过的地方，北京房山县周口店龙骨山的山洞就是一个实例。不过这样的天然山洞不尽可以利用，其后，人们还仍须自营窟穴。远古时代，人们的栖身之处有二：一居树上，一居穴中。

> 《礼记·礼运》："昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。"
>
> 《孟子·滕文公下》："当尧之时，水逆行，泛滥于中国，蛇龙居之，民无所定；下者为巢，上者为营窟。"
>
> 《淮南子·本经训》："舜之时，江、淮流通，四海溟涬，民上丘陵，赴树木。"

后来，在和自然作斗争的过程中，随着劳动工具的改进，社会生产的发展，人们才开始营筑宫室而居。正如《周易·系辞》所谓：

> "上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。"

《淮南子·修务训》亦云：

> "舜作室筑墙茨屋，辟地树谷，令民皆知去岩穴，各有家室。"

由此可见，栋宇者，乃巢居之演变；筑墙则穴居之进化也。

二、穴　　居

殷人最初也是居住在窖穴里的，这正是上古先民"穴居野处"之孑遗。他们穴居的情况是怎样的呢？

甲骨文里有""字[②]，旧不释。近时陈永正同志将它隶定为"旨"（"复"字所从）、释为"竁"的本字[③]，其说甚是。，正是古竁穴的象形，中间的长方形象窖穴的本体，两头的小口是出入处，设有脚窝或台阶。《说文》云："竁，地室也。从穴、復声。"而"穴"字，《说文》作，训为"土室"《段注》："引伸之凡空窍皆为穴"。可见，竁与穴同属地下窖窟。甲骨文是竁穴的俯视平面图；小篆是竁穴的纵剖面侧视图。两端的孔道犹两旁的通口。

甲骨文"复"字作（前7·3·1），其下部所从之，乃人脚趾的象形，与上部所从之，构成会意字，表示人从地穴的一端出入。故"复"字的造字本义应是出入竁穴，因为人们每天要出入穴居多次，引伸之则有重复义，而《说文》却以引伸义为说，训作"行故道也"，已非"复"字初谊。

甲骨文又有  字[④]，从厂、从复，陈永正同志隶定为"厦"，疑即"复"之异体[⑤]，其说可从。，乃山崖之象形，指明竁穴建筑之所在。

"复"字在古代典籍中又作"復"，乃属后起字。《诗·大雅·緜》："古公亶父，陶复陶穴"。《毛传》："陶其土而复之，陶其壤而穴之"，《郑笺》："复者，复于土上，凿地曰穴，皆如陶然"。今案"陶"当假为"窑"，字在此用作动词，意谓"挖掘"。《毛传》所谓之"土"，指地下掘出来的泥土，复培于穴旁，故称为"复"；《毛传》所谓之"壤"，即地下未经掘动的泥土，穿洞直下，故称为"穴"，是以"复"与"穴"皆为土室。"复"，经传又作"復"，《礼记·月令》《郑注》："古者復穴"，《孔疏》云："復穴者，谓窟居也"，即其例。"復"，《集韵》又通作"竁"；《说文》竁字下引《诗·緜》"陶復陶穴"作"陶竁陶穴"。足证复、復、覆、竁诸字古皆通用。

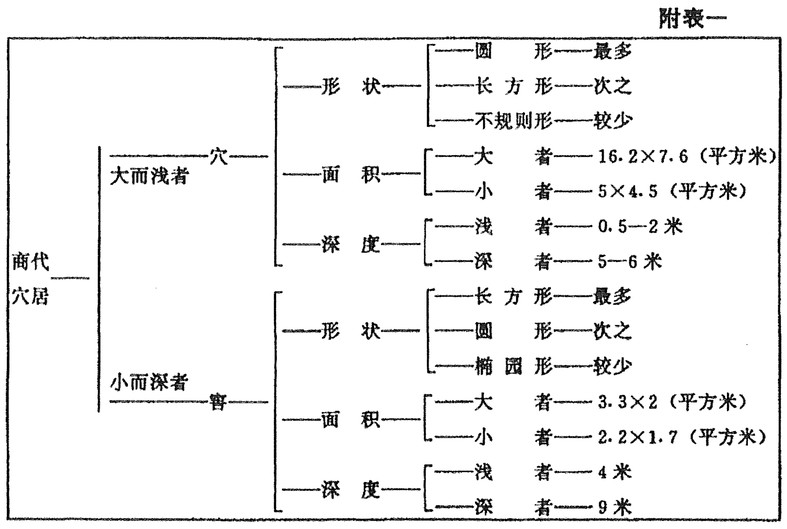
从儒家经典《周易》里，我们也可以找到殷人穴居的证据，因为《周易》所用的资料，大多远在殷商时代[⑥]。

> "需于血，出于穴"　　（《需·六四》）
>
> "入于穴，有不速之客三人来"　　（《需·上六》）
>
> "习坎，入于坎窞"　　（《坎·初六》）

坎，即地穴（说详下）。甲骨文无"窞"字，却有"  "字作，象人陷入坎坑之形。"窞"字小篆作，则象人在两坎之中，上穴下臼，穴、臼都是坎坑。故《说文》训释"窞"为"坎中更有坎也"，许说至确。《易·坎》《虞注》亦谓"坎中小穴称窞"，今案"窞"即穴中之窖，从考古发掘资料可知，殷人的居穴中确有穿洞直下的地窖（说详下）。

通过对甲骨文"复"、"竁"的字形考察，徵之以先秦典籍，可知，殷人最初是居住在窖穴里的。这种复穴之制，已为近世考古发掘所证实。一九三三年在安阳殷墟发现了大量的窖穴遗迹，胡厚宣先生认为"大而浅者为穴，小而深者为窖，都是挖入地下的遗存。""窖则以长方形者为多，圆者次之。""小而深的窖，两边有脚窝可以上下；大而浅的穴，间或有台阶"[⑦]。就殷墟发掘的资料来看，商代的穴居又有窖、穴之分，兹将其形制用方框图表示如下（附表一）。

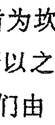
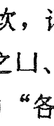
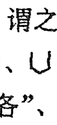
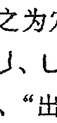
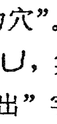
附表一

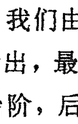
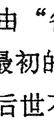
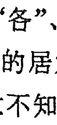
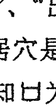
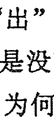
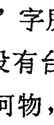


对于那种仅及1.5米的浅穴，郭宝钧氏则指出："这些窖穴，长方形，长二公尺余，宽一公尺余，深度浅者仅为一点五公尺，在地面上加培低墙，应称为'竁'"[⑧]。笔者曾谛审甲骨文"竁"、"复"、"厦"诸字，发现所有的形，其正中的长方形窖穴的长宽比例，约为二比一，很少有例外。可见"竁"的字形比例与窖穴遗迹的长宽比例正合，这不仅为竁穴之制找到了文字上的依据，而且亦可作为陈永正同志释为"竁"的又一佐证。

关于这种半穴居的"竁穴"做法，可以从郑州商城和安阳殷墟的遗址发掘资料中[⑨]，窥见早、晚期的不同特点。早期半穴居：门多开在较长的一边，偏近一角，多南向。地穴的一角有半圆形竖穴用来烧火，应是火堂。穴壁甚为粗糙，并有营建时的铲锼印痕；有的则留下拍打的痕迹，大概在复穴挖成后，用一种木棒在壁上用力拍打，使其平匀光滑，或者在工作进行中，且挖且打。穴帮上有的接筑短墙，四壁平正，墙上留有小窗，有的挖有方形或圆形的放物小龛。有的居穴内还筑有低矮的土床，穴内地面一般低下1.4—2.2米，门槛比穴内地平稍高，门槛外挖一空场，比门槛又低下约21厘米。晚期半穴居做法：入地略浅，在穴帮上加垒版筑低墙，墙厚0.55—1.10米，每版的长和厚是1.33×0.43米。穴内地平用白礓石粉加土夯筑数层，部分夯土还经过火煅，以防潮湿，这是生土穴居的又一进化。地面上有的还散布着圆形

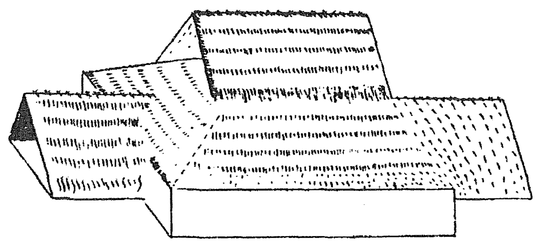
居穴内向地下发展，其窖口甚小，并不成为室内的障碍，同时掘于室内，又便于自己保存，这就是穴内有窖的原因。

在甲骨文中，象征穴居的还有“出”、“各”等字。“出”字甲骨文作  （前7·43·2）、  （铁35·3）、（林1·7·21）、  （燕60）、  （后1·29·10）诸形；“各”字作  （乙478）、  （乙479）诸形。这两字下部所从之凵，当即《说文》“凵”字，杨树达氏释为“坎”，谓：“凵象坎陷之形，乃坎之初文”[13]，其说至确。故研契诸家根据甲骨文中从各种兽形、从凵之字，则以为凵象挖地为坑以陷野兽之形。而“凵”用于“出”、“各”字，笔者以为则象浅穴的侧面剖视之形，所以清人朱骏声在《说文通训定声》中谓：“凵，一说坎也，堑也，象地穿”。“坎”训为“地穴”，这在典籍中亦有明证，《礼记·月令》《孔疏》云：“若高地则凿为坎，谓之为穴”。可见凵（坎）就是地穴。甲骨文“各”、“出”字，下部所以之凵、  、  ，实为穴居剖面之象形；所从之  ，疑为窦穴台阶之形。我们由“各”、“出”字所从之“坎”的凵——→  ——→  的演化痕迹，可以看出，最初的居穴是没有台阶的（可能有通往穴内的坡道），以后有了形的台阶，后世不知为何物，“各”字下部之，被《说文》讹变为，以为“口”字，遂使“出”、“各”诸字本义乃晦。今案甲骨文“出”字上部所从之，象顺趾形，以示人的脚趾已露出穴外，所以有外出的意思；而“各”字上部所从之，象倒趾形，以表示人的脚趾已进入穴内，所以有格（来、至）的意思。

甲骨文的  、  、  、  、  、  诸字，形象地为我们展示出一幅殷人的穴居生活图。这种窦穴式住宅，商代早期一直被殷人采用。当宫室建筑未发明以前，它曾经是一种比较先进的技术，但是，夯土版筑术兴起以后，这种土窖式的穴居自然就逐渐成为落后的了。在安阳殷墟发现的这些半地穴，它应该也是住人的。在地上建筑已经非常普遍的晚商时期，奴隶主贵族都已争先恐后地搬进宫室，居于高台建筑之上，他们决不会再住这些阴暗潮湿的地洞；而那些牛马不如的奴隶大众，却仍然栖身在这难以避风御寒的土穴之中，真是一个天上，一个地下，形成了极其鲜明的生活对比。由此可见，“生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步”[14]。从另一方面也说明了穴居和宫室这两种住宅形式，在商代的六百多年中，一直是长期并存的。甚至到了西周早期，还存在着这种半地穴式的居室[15]。

柱窝，窝内还存留礓石块和碎陶片，用以加强支柱承力。有的内部还筑有隔墙一道，分全穴为内外两室。其穴壁与墙面多用另一种细土和水加草而成的泥涂抹，多至二、三层，每层厚约半厘米，以保护穴内墙壁，并使其表面光滑。

通过对甲骨文字、古代典籍和考古资料的综合考察，我们可以推知殷人建筑窦穴的情形：先在地面上挖成0.5—2米深的长方形浅坑，再于坑边上培筑低墙，以支承屋面的边缘部分。地穴中部又以四根立柱作为构架的骨干，支持着屋顶，然后把掘出的泥土覆于其上，这便成了中空的窑穴。所以《礼记·月令》《孔疏》云：“古者窟居，随地而造。若平地则不凿，但累土为之，谓之为复。”穴的两头有斜阶通向地面，作为出入口和通气透光口，阶道上部搭有简单的人字形顶盖。屋顶的形状可能为四角攒尖顶，也很可能在攒尖顶上部，利用内部柱子，再建采光和出烟的两面坡屋顶（如图所示），这当是殷人以后建筑宫室时，开创“四阿重屋”[16]之制的雏型。



窦穴外观复原图

在殷墟还发现了穴居内穿洞直下的窖[17]，李亚农先生谓：“窖一般地比穴小而深，有深达九米的，多在居穴内开掘”[18]。这种穴中有窖之制，上文训解《周易·坎》中的“窞”字时，已得到佐证，并进一步为甲骨文字形所证实：甲骨文里有“复”字作  （甲587），左旁所从之，即  （复）字的异构，其长方形窦穴中的“□”，当是穴内地窖口的平面俯视形。《礼记·月令》仲秋之月“可以筑城郭，建都邑，穿窦窖，修困仓。”《郑注》云：“穿窦窖者，入地，椭曰窦，方曰窖。”而甲骨文“复”字形象的表示方形窖口，正与典籍记载相合。慧琳《一切经音义》十一引《通俗文》云：“藏谷麦曰窖”，事实证明，从殷墟这些窖中发掘出来的残遗，多含巨大陶片，其形制大都为藏物用的贮盱缸瓮之类。秋收之后，人们一定需要贮藏积谷的地方，而当时居穴的面积，均不过十余平方米，堆积过多，人们将无回旋之余地；若重掘新穴，则当时殷都小屯的穴居地带已经拥挤不堪，向外发展，并不容易。不得已，只好在自

注　释

①摩尔根：《古代社会》，商务印书馆1983年版第28页。

②《甲骨文编》附录下一五，第5487字（乙7751）。

③⑤ 陈永正：《释  》，《古文字研究》第四辑第259—262页，中华书局1980年12月版。

④《甲骨文编》附录下三八，第5931字（京都838B）。

⑥郭沫若：《周易之制作时代》，《青铜时代》新文艺出版社1952年8月版，第66—95页。

⑦胡厚宣：《殷墟发掘》，学习生活出版社1955年版，第103—105页。

⑧郭宝钧：《B区发掘记之二》，《安阳发掘报告》第四册，1933年版。

⑨河南省文化局文物工作队第一队：《郑州商代遗址的发掘》，《考古学报》1957年第1期第53页。
郭宝钧：《一九五〇年春殷墟发掘报告》，《中国考古学报》1951年第5期第1页。

⑩《周礼·考工记·匠人》云“殷人重屋，堂修七寻，堂崇三尺，四阿重屋。”《郑注》：“四阿，若今四柱屋，重屋，复笮也”。今案“四阿重屋”即屋顶呈四坡形的重檐建筑。

⑪石璋如：《殷墟最近之重要发现——附论小屯地层》，《中国考古学报》1947年第2期第1页。

⑫李亚农：《殷代社会生活》，《李亚农史论集》上海人民出版社1978年8月版，第545页。

⑬杨树达：《积微居小学述林·释凵厶》，1983年7月中华书局新一版。

⑭恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1972年中文版第175页。

⑮中国科学院考古研究所编著：《沣西发掘报告》，文物出版社1962年版。
河北省文物管理处：《磁县下潘汪遗址发掘报告》，《考古学报》1975年第1期第99页。

一九八二年九月于西安市文物管理委员会研究室

三、结　语

通过甲骨文字与考古发掘资料的综合考察和研究，对于商代的穴居情况，我们得出了以下几点结论：

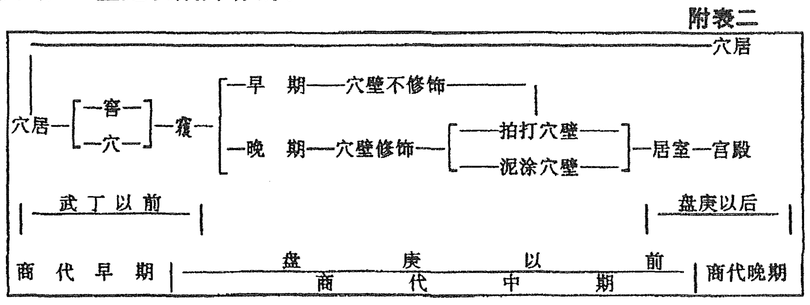
（一）殷人最初是居住在窖穴里的。商代穴居的形制有二：一种是小而深的窖，以长方形者为多，圆形次之，两边有脚窝可以上下；一种是大而浅的穴，以圆形者为多，长方形者次之，间或有台阶可以出入。

（二）后来，在和自然作斗争的过程中，随着劳动工具的改进，社会生产的发展，殷人才由地下的穴居，进化为在穴帮加培低墙的窦穴。我们可以推知这种窦穴之制的作法：先在地面上挖成0.5—2米深的长方形浅坑，再于坑边上培筑低墙，以支承屋面的边缘部分。地穴中部又以四根立柱作为构架的骨干，支撑屋顶，然后将掘出的泥土覆于其上，这便成了中空的窑穴。

（三）有的穴居内，还有穿洞直下的方形地窖，深者竟达九米，用以贮藏秋后的积谷，这当是穴中有窖之制。

（四）殷人之由穴居而发展为宫室建筑，并不是一跃而由地下搬到地上来的，而是经过长时期的半地穴式的窦居作为过渡，其衍进之迹，可用下列图表以示之（附表二）。在商代的六百多年中，穴居和宫室这两种截然不同的住宅形式，一直是长期并存的。

附表二



（原载《古文字與殷周文明》，陕西人民教育出版社，1992年）

妙，诗意自然，无勉强凑和之况，然非潜研用学，不能有成，他们留下的大量墨迹，意志安祥，风格秀整，颇得甲骨神韵，有浓厚的书卷气。前人评价书法作品的品位高低，全看其有无书卷气。正是书卷气，抒发出作者的心灵气质。中西方在论述艺术作品时，这一点是相通的。他们那一代书法家，大多是学问家，精研文史、文学和文字学，字外功深厚，书法功底扎实，在研究甲骨文时所见甲骨甚夥，所以下笔自透甲骨趣味。

学问之道，必须究源究委，才能学有所得，书法亦然。学习甲骨文书法，必须究其文字学，从《说文》出发，在文字学上可以作桥梁，在书法艺术上亦可奠定根基，学习大小二篆用笔稳定坚实，停匀雅洁，学习行草书用笔的流畅飞动，求篆法，知篆意。一幅好的作品，一半是写出来的，一半是做出来的，何以见得。写出来的是笔头上的基本功，做出来的是灵感，是匠心独运，是创作中的随机应变能力，一句话，是字外功夫。甲骨文字能够应用的当前只有千余字，字义大多又不同于今日，集为联语，或因字害义，或因意害字，实在为难。对于文学、文字学修养有素者，可以得心应手既使偶尔用商周金文迁就之，变其结体用笔，仍得甲骨风貌。古人之“下笔有由”，杜撰为做学问之大忌，拼创新字也为书法家所不取，也非“使用主义者”所能及，不辩辞理，当贻笑大方，贻误后学。曾见严一萍先生在《甲骨学》中谈到：“有人曾未见过甲骨文拓片，所写无怪字体既不象甲骨，而又错误百出，只是剑拔弩张，面目可憎。”又说：“此则变本加利，几乎每画都象刀画，完全失去书法的妩媚。”

（三）

目前，论及甲骨文契刻艺术和甲骨书法艺术的文章见于报章。陈恒安先生云，“今日书写‘甲骨文既要不失镌刻中动峭朴质的独特风格，又要具备轻重得宜，渴润相间的笔墨气。’‘书写契文的关键处，在于笔笔中锋，力求做到含蓄稳练，不可轻刻率露，不能锋尖毕露，作悬针垂韭之状，单刀直入，如锥划沙，用于甲骨文是确切的”潘主兰先生认为写的形要美，神要完为能事，“着意在形，追而求神，世未见遗形而取神者。”（《书法》1986年）甲骨文贵在含蓄自然，形美神完，道出了甲骨文书法的个中三味。全国第一届群众书法展览一等奖获得者沙曼翁师的甲骨楹联“用笔似刀刻勒，用墨富于变化，坚挺而又写意，很有韵致。”（《书法》1980年第1期）潘主兰先生把甲骨文字集为文章，诗词，足见其精通音韵。熟谙通假的功夫，使用起来自然，内涵崇高雅正。刘顺同志四体书皆精，他的甲骨文书法用笔洗练，结体空灵，飘逸飞动，别具风采。书写内容多为自撰联语诗文，他的成功之处得力于行草用笔，字里行间也流露出他的学识素养。

安阳为甲骨文的故乡，得天独厚，是否每个喜欢书法的同志都可以写出一手好的甲骨文书法，我意不见得，这里有个人爱好，学识修养，书法根底，审美情趣诸因素不可能人人都入室升堂，借甲骨文之古朴天真之趣纳于自己的书作，当是大有益处的。有志于甲骨文书法者，当于在加强字外下功夫修养方可收到事倍功半的效果。

（四）

史称夏商周为三代，这时的古文字称为三代吉金文字。商代甲骨文字的发现和研究，同时朱书墨书文字和陶器上刻划文字的出土，说明殷商先民已在熟练的使用毛笔且刀笔毛笔并用，文字这时“便具有艺术风味了。周代金文已是人们“有意识的把文字作为艺术品，或使

习契散记

焦智勤

（一）

自1899年殷墟甲骨文被学者发现后，研究者日渐增多，从此，促使一门新的学科——甲骨学的兴起。唐兰先生说：“自雪堂（罗振玉）遵夫先路，观堂（王国维）继之考史，彦堂（董作宾）区其时代，鼎堂（郭沫若）发其辞例，固一极一时之盛。”80余年来，甲骨学方兴未艾，研究者遍及海内外，学者数百人论著千余篇，研究涉收各个领域。甲骨文无疑是我们的祖先留给后代的书法菁英。郭沫若先生在《殷契粹编》序言中赞誉殷人甲骨文书法时有一段评语：“卜辞契于龟骨，其契之精而字之美，每令吾辈数千载后人神往。文字作风且因人因世而异，大抵武丁之世，字多雄浑。帝乙之世，文成秀丽。细者于方寸之片刻文数十，壮者之一字之大，径可运寸。而行之疏密，字之结构，回环照应，井井有条，因亦间有草率急就者，多见于廪辛，康丁之世，然虽潦例而多姿，且亦自成一格。凡此非精于其技者，绝不能为，何况用刀骨耶？……足知存世契文实一代书法，而书之契者，乃后世之锺、王、颜、柳也。”这段评语言简意骇，独见卓识，近年来研究甲骨文书法的文章，有从结体，章法上谈论甲骨文艺术的，有从美学价值方面探求的。这对甲骨研究和繁荣甲骨书法艺术当起着推波助澜的作用。

（二）

集甲骨文字为联语，诗文，付于笔墨，开甲骨文实际应用者当首推罗振玉，他在集甲骨文楹联集中说：“乃始从事缮写，付之乎民”的，董作宾，叶玉森、郭沫若、丁辅之、简琴斋等诸家纷起，鉴于当时考证出的可识文字不多，但能熟练的运用楹联、诗文、骈文长跋，构思之

商代文明略考

董琦

宫为端同志的《商代原始社会考》（载《宁夏社会科学》1986年第5期，以下简称《商》文）一文，“通过对一些考古资料的认真推敲”，“发现商代在很大程度上仍处于原始社会野蛮中级阶段，根本没有进入奴隶制社会”。

笔者认为，《商》文在引用和分析考古资料时，存在着很大的片面性，以至影响到作为文章题目的“商代原始社会考”这个结论的成立。商代考古资料极为丰富，这里只是以《商》文引用和分析的考古资料为线索，作些简略的考辨。

一 商代的社会经济以农业为主

（一）农业

卜辞中大量“卜年”、“它禾”、“省黍”的记载，反映了统治阶级对农业生产极大的关心。

商代在农业栽培学①和植物水分生理学②方面的知识取得了不少进步。甲骨文中商人对植物水分生理学知识的记载，要早于希腊一千多年。殷人播种以前首先要对需要耕种的土地进行规划。殷代的农田里已有一定的灌溉系统，并根据土地肥力情况采用了轮作制③；使用石锄、石铲工具“贵田”，起到培土固本的作用④；知道肥田和溷厕储粪，并掌握了近代肥料学上所谓的“肥田法”⑤。以上农业生产技术的掌握，为商代农业生产的发展奠定了基础。

商代出现了各种用途不同的农业生产工具：有整地和翻土用的工具耒和耜，除草和中耕用的工具石锄、石镰和凸刃蚌刀和蚌镰，收获和加工用的农具石（或蚌）制的钺和镰。这些农业工具一般一或二人即可操作使用，没有理由证明《商》文所说“使一家一户的个体经营成为不可能”。诚然，商代遗址中出土过的少量青铜工具代替不了石、骨、蚌器等工具。这类劳动资料，一直延续到东周早期仍然在农业生产中占主导地位，“其所指示出的只能是原始社会的生产关系”吗？《商》文不了解，粗笨的生产工具也可通过大规模的简单劳动协作，使生产力有较大的提高。安阳殷墟宫殿区曾一次发现上千把石镰，还有一坑曾集中出土石镰444把⑥。这样多的石镰集中在一起，说明殷王收获谷物之多和收获时需用劳动人数之众。我国民族学材料证明，在原始社会晚期阶段，简单农业生产工具是掌握在部落成员个人

文字艺术化和装饰化。”是古代文明发展的必然。就目前所见，三代吉金文字，实有其二、夏代文字为何面目，有待于今后的考古发现，那时才能一睹其风采，三代吉金文字方可各符其实了。

郭沫若先生在《古代文明之辨证的发展》一文中，列举了彩陶黑陶土的刻划符号，和殷商青铜器上的刻划符号相类似，认为就是汉字的原始阶段，已具文字的端貌，提出了文字起源的两大系统：指事系统和象形系统，“指事系统是结绳契术的演进，发生于象形系统之前。”从甲骨文看，殷人是注意其象形的。但是汉字六义中的指事、形声、会意、转注，假借在这时已在约定成俗，具有严密规律的文字系统，书画同源是有其道理的。近年来书法界论及“书画同源”的文章很多，同时一些书法作者也以写象形文字作为创作的主要体裁，这大概是作者的情趣所致吧。

文字的发展里程是随着人类文明的进程而演进的，以汉字为基础的书法艺术也必然带有时代的印记。在这里使我想起了鸟虫篆之类的书法，古人在这方面是作过尝试的，也可能繁荣了一阵子，但是后来消声匿迹了，因为它有悖于历史文明的进程，被淘汰了。本来“文字起源于图画”就不是汉字的唯一起源吗？文字从无到有，从少到多，从多方尝试到约定成俗而逐步的孕育，选练发展起来的。书法艺术也是经过多方尝试，接受了历史的筛选，艺术的评论和鉴赏尺度不可能搞一刀切书法艺术作品是作者学识素养的流露，为时代所使然，甲骨文书法作品同样的接受历史的筛选，创作意境远的好作品，是书作者所为之追求的，但是庸俗、粗野没有韵味的作品是不入赏鉴的。

（原載《甲骨學研究》第1輯，安陽甲骨學研究編輯部，1987年）

商代的制陶方法有多种，陶拍子和陶印模多在模制陶器时使用，大量的陶器是轮制的。商代陶盆或陶罐的器底上，多有清晰整齐的同心圆痕迹，那便是用陶轮制作留下的明证。陶器的轮制技术，早在我国原始社会龙山文化时期就普遍使用，在商代算不上什么新技术。《商》文认为“商代没有出现陶轮，制陶工具是陶拍子和陶印模，想必陶坯的成型依然用手工捏揉”，确实有点想当然了。

3、制骨业。商代的骨器作坊遗址中，确有用人骨作原料的现象。《商》文为证明“商代骨器生产部门的原始性”，片面地强调了这一现象。其实，人骨并不是商代骨器作坊唯一主要的原料。例如1958年在安阳小屯西3公里的北辛庄发现一处大规模的骨器作坊遗址，仅在一座半竖穴房基和一个椭圆形骨料坑中，就出土了骨料、废料和半成品等共达5000余件。这些骨料，能辨认的有牛、马、猪、羊、狗、鹿骨等，而以牛骨和猪骨为最多，也有少量的鹿角，唯独不见人骨⑨。

二　商代已是严格的等级社会

大量考古资料证明，商代已是严格的等级社会。

（一）建筑居住等级

论及中国古代建筑技术，首先要辨明的是，恩格斯所描述的只是西方古代建筑艺术。中国古代建筑以土木结构为特征，西方古代建筑以砖石结构为特征，两者建筑艺术的发展道路是不同的，切不可妄自菲薄。前者兴起于广阔的黄土平原上，有着取之不尽的黄土作建筑原料；后者兴起于海岸山崖间，有着取之便利的山石作建筑原料。两者建筑艺术的不同，原本是客观发展条件的不同所造成的。《商》文似乎不了解世界建筑史上这两大体系的不同，得出了“商代的建筑艺术水平与恩格斯描绘的原始社会野蛮高级阶段人类的建筑艺术水平也差之远甚”的错误结论。

最代表商代建筑艺术水平的是商城的出现，目前可分为三个等级：

（1）商朝王都，如郑州商城和安阳殷墟。郑州商城夯土城垣周长6,960米（将近7公里），全部城墙完全用夯土分段版筑而成。以全部城墙的长、宽、高计算，郑州商城共有夯土量约87万立方米⑩。据推算，如果每天有上万的奴隶参加筑城劳动，也需要四、五年的时间才能完成⑪。如此巨大的工程，决不是原始社会野蛮高级阶段的人类所能承受得了的。郑州商城内有大型宫殿遗址，城外有一批按照一定布局建立的手工业作坊遗址。以郑州商城为中心，包括城外郊区总面积约25平方公里的大城市，只能是商王朝都城所在，决非部落或部落联盟的中心所能比拟。安阳殷墟的范围也在24平方公里以上⑫，宫殿区和陵墓区分别居于洹河两岸南北对峙的两个河湾内，王宫在南，王陵在北。宫殿区内出土有十多万片甲骨卜辞，确凿地证实了小屯村是晚商的王都所在。

（2）商朝陪都，如偃师商城。偃师商城的规模仅次于郑州商城和安阳殷墟，面积为190万平方米，城内有大型宫殿遗址⑬。此城即成汤灭夏桀后，曾在“下洛之阳”作的“宫邑”（《春秋繁露·三代改制质文》），具有陪都性质，以镇抚监视夏遗民，也是后来商王太甲被放之桐宫所在⑭。

（3）方国都城，如湖北盘龙城。盘龙城遗址总面积不过1平方公里，其城垣的总面积只有7万余平方米。城内分布有宫殿遗址，城外有中型墓和小型墓，只是规模远比郑州商城要小⑮。

商代的房屋建筑大致也可分为四个等级⑯：

（1）宫殿建筑。如郑州商城的宫殿基址，已探明的就有六万平方米的夯土分布面。已发掘的大型房基（C8G10）现存南北长约34米（尚未到头），东西宽约10.2米，如清理完毕，总面积比现已揭露的部分更大。在房基之上的文化层中，发现了铜簪、玉簪和玉铲等珍贵物品。安阳殷墟宫殿区内，最大的如乙八基址，南北长约85米，东西宽约14.5米。值得注意的是，甲十一基址东面一排残存的25个柱础中，有八个檐柱都有铜础。

（2）中小型建筑。商代中小型建筑的面积与结构，《商》文已论及，兹不赘述。从埋人奠基现象的存在和建筑的讲究程度来看，这类较大的房子应是一般贵族居住的。

（3）小型居室。面积一般都在10平方米以下，最小的只有4至5平方米，都不分间。这些小房子的主人至多也只能是自由民中的穷人，包括极个别的破落小贵族。

（4）居穴。实际上是些阴暗潮湿的地洞，有台阶可以上下，只有那些牛马不如的奴隶们才可能拥挤在这种地牢式的窝棚之中。

分析以上考古资料，我们可以看到，商代的房屋建筑等级差别是何等的巨大。《商》文看到的“一幅原始人类生活复原图”，只是商代最底层人们的生活写照。与此相反，规模巨大的城墙濠沟、宫殿建筑则反映了商代统治阶级的奢华贵族生活。

（二）墓葬等级制度⑰

商代的墓葬等级制度是十分严格的。以晚商时期的墓葬为例：

（1）大型墓，为商王陵或属于同一规格的贵族墓，都有殉葬人，数量最少数十，多则一、二百。可分为甲种墓和乙种墓两等。甲种墓墓室面积在450—100平方米之间，乙种墓墓室面积在100—30平方米之间。

（2）中型墓，约有一半墓有殉葬人，其数量多则十余，少则数人或仅一人。也可分为两等：丙种墓墓室面积在15—30平方米之间，丁种墓墓室面积在10平方米左右。以上两种墓的墓室规模仅相差一倍，而随葬器物和殉葬的人数则相差五至十倍或更多，反映出商代贵族内部存在着明显的等级差别。

（3）小型墓，基本上属自由民阶层，但贫富之间的分化在加剧，其中个别墓有殉葬人。也可分为三等：戊种墓墓室面积为3—4平方米，己种墓墓室面积为1—3平方米，庚种墓墓室面积都不到1平方米。

综上所述，商代大中型墓与小型墓之间的等级差别是极为悬殊的。如闻名中外的殷墟妇好墓（五号墓），仅为一中型贵族墓，墓内共计殉葬十六人之多。随葬器物达1,600余件，其中铜器440多件，玉器590多件，骨器560多件；此外还有石器70多件，象牙雕刻品和陶器各数件，以及蚌器、海螺、大海贝等⑱。这与许多小型墓中不仅没有铜器，连觚爵一类的陶制酒器也没有的困境相比，简直是天壤之别。反映出商代的王室贵族掌握着“一切有余的生活资料”，是一个“根本不参加生产，但完全夺取了生产的领导权，并在经济上使生产者服从自己”的“真正的社会寄生虫阶级”⑲。

应当指出，即使殉葬人也分为四至五等，且各有其固定的位置。商代盛行殉人，当是原始社会遗留下来的风俗。但是，这种殉人风俗在商代，被打上了阶级社会才会产生的等级制度的烙印。

另外，《商》文提及的安阳后岗杀殉坑，应是作为祭祀用的人祭坑。死者身上带有“既多又精的装饰品”及铜器等随葬物，未必是死者本人的，这些随葬物连同死者一起，都只是贵族们作祭祀用的道具。这与封建社会中，为祭河神而把穷苦人家孩子打扮得十分入时投入河中，有着类似的道理。

卜辞记载，商王朝一次杀人祭祀最多达五百人。《商》文认为“人牲也是战俘”。据推算，“俘虏被抓获到‘用’掉时，连致送的途程计算在内，有的要达半个月之久，在这样长的时间中，若不给饭吃，是难于维持他们的生命的”，“要养畜他们，生产就有了剩余，战俘的劳动力就有了‘价值’。即是说变为奴隶的条件已具备”⑳。“商代大规模屠杀和煮”的未必都是战俘。《商》文认为：“倘无原始社会野蛮高级阶段以铁器为代表的发达的生产力，从而使战俘劳动成为有利可图，战俘就不会转化为奴隶”。试问：我国到东周时期才出现冶铁术，莫非东周以前的社会发展阶段还处于原始社会野蛮中级阶段？若是如此，西周时代周人为何没有大规模屠杀或吃掉战俘？

关于“众”和“众人”社会身分的讨论，对商代社会性质的研究固然很有意义。但是，商代能够确认为奴隶身分的尚有“奴”、“婢”、“执”、“奚”、“臣”、“戮”等多种人，以及女、妾、小女、小母等女奴，和一种较为特殊的种族奴隶屯等㉑。笔者在此不打算讨论商代是否为奴隶社会问题，仅与《商》文讨论商代是原始社会还是文明社会的问题。分析商代考古资料，商代已形成严格的等级社会的史事实难一笔抹杀，不能仅以“众”的社会身分问题，从而导出商代尚处于原始社会的结论。

商代杀人祭祀并不像《商》文所说的是“作无谓的献祭”，对商王朝来说，这是一项隆重而又庄严的大事。商代“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》），怎能说是“作无谓的献祭”呢。谈到奴隶社会，也不能如《商》文所说：“当以古典时代地中海区诸国为楷模。”那只是西方奴隶社会的三种形态，与东方本不相同。

三　贝在商代具有国家货币的职能

马克思曾经指出：“货币形态或是固定在最重要的外来交换品上，那对内部各种产品的交换价值来说，实际是原始的自然发生的现象。”㉒早在商代以前，生活在中原地区的居民就通过交换来获取产于海滨的贝，因此，这种贵重的外来物品被赋予货币的职能就是很自然的事了。《尚书·酒诰》谈及商人“肇牵车牛，远服贾”，表明商代晚期已经有了专业的商人。除了海贝，在郑州、安阳等地还发掘到非本地所产的鳎鱼鳞片、鲸鱼骨、海蚌和占卜用的大龟及玉等，这些东西有的是远方贡献来的，有的则是交换来的。特别是其中的玉盛产于新疆，海贝和大龟盛行于南海和印度洋海岸。可见，当时商王国和遥远的外地已经有了广泛的交通贸易联系㉓。另外，数万件青铜器的制造，需要大量锡矿原料，商人只有从南方才能获得。

商品流通领域的广泛发展，使作为一般等价物的贝，在商代具有了国家货币的职能，在手中的。从不参加农业生产劳动的商代王室贵族，却掌握着如此众多的生产工具，商代的生产关系如何，可见一斑了。

考古发现的商代酒器之多，前所未有。罍（酿酒的器）、壶（贮酒的器）、尊（贮酒而备斟的器）、卣（盛鬯备移送的器）、盉、罐（均温酒的器）爵、觚、觯（均饮酒的器，爵兼温酒，觚兼煮酒）、斗（斟酒的器），都是和酒有关之物⑦。王室贵族使用着大量成套的青铜酒器，自由民中则盛行使用陶制酒器。商代酿酒饮酒的风盛，是以发展农业生产为基础的。如果像《商》文所说：“商人单凭农业不能维系最起码的生存”，又以何物来大规模酿酒呢？

（二）渔猎业

首先应引起我们注意的是，在周代遗址中同样发现与商代类似的现象：一定数量的渔猎工具和野生动物遗骸。渔猎是商周经济生活中的一部分。其次，鳐鱼、鲸、海蚌、海贝等海产品，不是商人通过渔猎所能获得的，只能是通过商品交换得来的。再有，《商》文“联想到数以千计条记述着‘王’对渔猎经济极大关心的甲骨卜辞”的提法，不准确。卜辞所见记载，有关渔猎方面的记载很少，数以千计条记述着“王”对田猎活动的极大关心，如《商》文所列的数条即是。商王的田猎活动，目的有三种：（1）游乐活动，也作为商王朝统治者们生活中的一种经济活动。（2）开发土地，也可为农田除禽兽之害。（3）军事演习。在商王朝晚期帝乙、帝辛时，征伐比较频繁，对东南方的战争更是时间长、规模大，这种带有军事演习意义的田猎活动当然更多。

郑州和安阳一带处于河流平原地区，土地肥美。《商》文却认为“并不肥美”，不知所论何据。在以农业为主的商代社会经济中，渔猎生产只不过是一种补充。《商》文仅从渔猎生活考察，就认为商代社会“还没有达到原始野蛮高级阶段”，是欠妥当的。

（三）畜牧业

殷人的畜牧业是很繁盛的。《商》文认为“商代的牲畜一般不是放牧，而是圈养”。圈养牲畜如猪、犬等，是需要农业生产的多余产品来维系的。如果“商人单凭农业不能维系最起码的生存”，圈养牲畜用什么来喂养？

应当指出，在以农业生产为主的社会经济里，并不排斥畜牧业在社会经济生活中的一定地位，并不“只是原始农业经济的补充”。

（四）手工业

1、青铜制造。笔者同意《商》文关于不能“过高估计青铜器在商代生产力中的作用”的观点。因为恩格斯早就明确指出：“青铜可以制造有用的工具和武器，但并不能排挤掉石器；这一点只有铁才能做到，而当时还不知道冶铁。”⑧不过，大规模的青铜制造业，需要采矿、冶炼、铸造等一系列生产过程，和一大批专业技工的通力合作才能完成，必须组织严密，分工细致。显然，这只有在比较发达的生产关系的基础上才可能实现。我们应当高度估计青铜器制造业所反映出的商代生产关系。

商代青铜器出土多达数万件，遍布纵横数千里的范围内，上至王陵下至平民墓的随葬品中都有发现。这是商代青铜器的使用已经社会化的明证。绝大多数青铜礼器属王室贵族们使用，更是反映出商代严格的等级社会的形成，各阶层之间等级差别的扩大。

2、制陶业。商代的制陶业是较发达的，制陶业内部已经有了固定的分工，陶器生产成为直接作交换用的商品生产。

样一个结论：从经济生活方面证明，我国东周以前还未形成国家机构。这恐怕连《商》文作者也不会同意的吧。

铜贝作为金属铸币的影响是深远的。即使在金属铸币种类繁多的战国时期，铜贝仍作为楚国的国家货币在商品流通领域广泛使用着，俗称蚁鼻钱。此种铜贝，在湖北、湖南、河南、安徽、江苏、山东以及陕西等省均有出土、一次发现最多的，是1972年在山东曲阜鲁大城村的一批，储于绳纹灰陶罐中，计一万五千九百七十八枚㉞。

四　甲骨卜辞是确定商代文明的标准

《商》文认为："商代文字甲骨文基本上还是图画象形文字，绝大多数甲骨文字纯粹是某种自然物的图画或象形，只有极少的几个会意字，罕见形声字。"笔者认为，对甲骨文的这种评价是很不客观的。

首先，《商》文列举出的几个所谓"图画文字"，严格说来均为象形文字。其次，商人已经用这些象形单字，组成会意字了。如甲骨文字中一棵树为""（木），两棵树便是""（林），是会意；""（明）字是""（日）和""（月），相合，表示光明，是会意。再有，"日"已经引申为今日明日之日，成为假借字或叫"声假字"了。

若要正确地认识甲骨文字，首先要认识汉字的特点。"汉字是在汉语的基础上成长的。汉语的特征是单音缀的，孤立的，分析的。……这三种特性也是汉字的特性，汉字是一字一音缀的，同一个字可用为任何词类，一个字在句子中只代表一个单纯的意义。汉语决定了汉字，也决定了汉语法，不但如此，汉语也决定了古代汉字长期停留在象形的形符系统上而没有走上音符文字的路。"㉟因此，不能简单地用标音字母来衡量甲骨文字的发展水平。

汉字的基本类形，许慎分为指示、象形、形声、会意、转注、假借（《说文解字》）；唐兰分为象形、象意、形声（《古文字学导论》）；陈梦家分为象形、形声、假借（《殷墟卜辞综述》）。汉字的这些基本类型完成于殷代。

最代表甲骨文字发展水平的是，在甲骨文中出现了大量的形声字。形声字把一种字作形符代表意义，把另一种字作声符代表字音。如（盂），下为意，上为音。祝（祀），左为意，右为音。如果说武丁时代形声还不大发达，那么武丁以后到帝乙、帝辛，甲骨文主要的发展是形声字的逐渐加多起来。"一直到现代，我们用形声字的方法来创造专门术语，无疑地还是一件绝好的利器。"㊱由此可见，商代甲骨文已经从图画象形文字阶段发展到形声文字阶段，属于文字发展史上的高级阶段。而这种形声文字应始于文明社会的历史时期。

甲骨卜辞从一八九七年被发现以来，已有八十多年。其本身所固有的规律，诸如文字的考释、分期断代、断片缀合、残辞互补、卜法文例等方面的研究，都取得了重大的成就，已经形成一门甲骨学。《商》文认为"从整个甲骨文字的研究来看，甲骨文在构字、读音、语法等方面还无甚规律可循"，未免过于武断了。试问：甲骨文若无甚规律可循，已确认的千来字，又是如何被释读的呢？难道是凭空猜想出来的吗？应当指出：古代两河流域的楔形文字的符号数目总共不到六百个，而且常用的只有三百个，比甲骨文字的符号要少多了。在世界文字学研究中，恐怕还没有把确认字数的多少作为文字本身是否有规律的尺度来衡量。释读某种古文字字数的多少恰恰与认识该种古文字规律的程度成正比。况且，甲骨卜辞"程式既简单，千篇一律，故所使用的文字有限，根据不完全的统计，只有三千五百字光景。其中有一半以上是可以认识的；不认识的字大多是专名，如地名、人名、族名之类，其义可知，其音不能得其读"㊲。也就是说，既使不认识的那一半字中，大多数字的构字和语法还是有规律可循，只是在读音方面遇到困难多些。

《商》文在论及文字由低级向高级发展的五个历史阶段时，引用了摩尔根在《古代社会》一书中的提法。然而，正是摩尔根在此书中特别指出："文明社会　如上所述，这一阶段始于标音字母的使用和文献记载的出现。……刻在石头上的象形文字可以视为与标音字母相等的标准。"㊳同样，记载着商王室活动的殷墟甲骨卜辞，是确定商代文明的标准。

五　结　论

研究中国古代社会由原始公社演进为国家的转变，当然要学习马克思主义经典著作的有关论述，当然要参考西方社会"国家在氏族制度的废墟上兴起的三种主要形式"。但是，中国自有中国的也即"东方的"特征，切不可用西方的也即"古典的"社会形态来生搬硬套。在某种意义上说，具体地深入地研究"东方的"古代社会形态，是马克思主义经典作家"留给"中国史学工作者的一项重要课题。正如赵锡元先生经过二十多年的研究终于得出的结论：父权制阶段，"它在'古典的'社会形态里，属于原始社会的最后一个阶段；但是，在'东方的'社会形态里，父权制时期的后一部分，已经超越了原始社会的范畴而进入阶级社会的领域。这是东、西方社会的不同特征之一。"㊴

《商》文研究中国古代社会形态的方法，沿袭的是二十年代或五十年代某些教条主义方法，即以"古典的"社会形态为唯一的衡量标准。《商》文在引用和分析商代考古资料时又带有很大的片面性，即只引用或强调其落后的一面，没有引用或忽略其先进的一面。因此，《商》文作出的"商代原始社会"的结论，很难成立。

注释：

①《浙江农学院学报》2卷2期145页。
②《南京农学院学报》1957年2期175页。
③张政烺：《卜辞裒田及其相关诸问题》，《考古学报》1973年1期。
④胡厚宣：《说贵田》，《历史研究》1957年7期59页。
⑤胡厚宣：《殷代农作施肥说》，《历史研究》1955年1期97页。
⑥李济：《十八年秋工作之经过及其重要发现》，《安阳发掘报告》2期；石璋如：《第七次殷墟发掘：E区工作报告》，《安阳发掘报告》4期。
⑦郭宝钧：《中国青铜器时代》115页，三联书店1963年7月第1版。
⑧《马克思恩格斯选集》卷四上册157页，人民出版社1972年版。
⑨⑫《考古》1961年2期69、65页。
⑩《文物》1977年1期21页。
⑪⑯⑰㉓《商周考古》59、64、93、55页，文物出版社1979年版。
⑬《考古》1984年6期488页。
⑭邹衡：《偃师商城即太甲桐宫说》，《北京大学学报》1984年4期17页。
⑮《文物》1976年2期5页。
⑱《安阳殷墟五号墓的发掘》，《考古学报》1977年2期。
⑲恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》163页，人民出版社1972年12月第1版。
⑳《先秦史论文集》61页，人文杂志编辑部1982年5月出版。
㉑王宇信：《建国以来甲骨文研究》128—129页注，中国社会科学院出版社1981年3月第1版。
㉒马克思：《资本论》1卷66页，人民出版社1965年版。
㉔《观堂集林》3卷17—18页。
㉕㉗㊲《考古》1972年3期2页。
㉖《考古学报》1960年1期1页。
㉘《考古学报》1957年1期72页。
㉙《考古》1976年1期9页。
㉚㉛《考古学报》1955年9期52、59页。
㉜《文物》1972年4期64页。
㉝《文物》1976年5期55页。
㉞《文物》1982年3期92页。
㉟《殷墟卜辞综述》76—77页，科学出版社1956年7月。
㊱《古文字学导论》（增订本）123—124页，齐鲁书社1981年1月第1版。
㊳《古代社会》上册11页，商务印书馆1977年版。
㊴《吉林大学学报》（社会科学版）1979年1期76页。

（原载《寧夏社會科學》1987 年第 2 期）

甲骨文中的各与出和商代的住宅建筑

聂玉海

甲骨文中的“各”字有 等诸形；“出”有 等诸形。

先谈“各”字。《说文》：“异辞也，从口文，文者有行而止之不相听也。”罗振玉认为甲骨文中的“各”字上部象足形自外至，为来、格之本字。经诸家考证各与格通。《殷虚文字甲编考释》认为，“各，即格字，至也。”卜辞有“…东洹弗…王各夕…”，其中各即至、到来之意。愚见认为这里是“各”字应用范围的扩大。

各字的诸形均反映了商代有半地下室居住址的实际。据解放前长期从事殷墟田野科学发掘的石璋如先生研究，商代的住宅建筑有地下居住室与地面上建筑两种。他还把地下居住室分成圆、椭圆、长方等形式，但无论哪一种形式从居住面到上口之间皆有数量不等的台阶。①那末，甲骨文中的“各”字与这种建筑有什么联系呢？前已说过，甲骨文中的“各”字的上部分象足形，而其下部分 与这种地下居住址极为相似，所以，整个字表示人的双足已至地下居住址的上口或最上一级台级，意为别人到这里来了。

再看出字。甲骨文中出字有 等诸形。《说文》云：“进也。象 木益滋上，出达也。”对甲骨文中的“出”字，各家均有考释，李孝定《甲骨文字集释》、陈梦家《殷墟卜辞综述》罗列较详。其字义为离、去。甲骨文中出字上部分象足形，下部分为地下居住址的象形。整个字表示足离开居住面向上移动或表示从居住址上口离去。

综上可知：

首先，商代日常使用的词汇中“各和出”，表示“上和下”的动作，而甲骨文中的“上与下”则表示方位。“各和出”这个特定词语的用法，李济先生认为是“与当时人们生活在半地下室的居住址中有密切的关系”②。

其次，众所周知甲骨文字是世界上最古老的文字之一。在其长期使用过程中也逐渐发生形体变化。而这种形体的变化也和语言一样，是劳动人民在生产和生活的实践过程中，日渐总结的。甲骨文字的字形在一定程度上说是记录商代人们日常生活使用语言的符号，所以一定的甲骨文字的字形总是反映着当时人们生产和生活的某些特征。上述的“各与出”和半地下居住址的密切关系，可充分说明这点。

再次，对甲骨文字的考释，“至今还在使用的考释古文字的一些方法，诸如以《说文》为证，以金文互证等等”③。过去许多学者使用这种方法，确认了不少的甲骨文字。但也须指出，这种“由许书以溯金文，由金文以窥书契”④对甲骨卜辞中某些字义的考释，还有一定局限性。若能在考释中注意结合商代考古发掘资料，特别是殷墟发掘所得资料，可能会使某些卜辞中的字义更恰如其分的反映当时社会生产和生活实际。

最后需说明，本文不是详细考释甲骨文中的“各与出”两字，而是将在搜集商代建筑材料中的一偶之见写出来，求方家赐教。

---

①石璋如：《小屯殷代建筑遗存》，史语所集刊第二十六本（1955年）

②原文见李济：《安阳》（英文版）；又译文见《殷都学刊》1987年1期《商代建筑技术》可参看。

③王宇信：《建国以来甲骨文研究》，中国社会科学出版社1981年版。

④罗振玉：《殷墟书契考释·序》。

（原載《甲骨學研究》第1輯，安陽甲骨學研究編輯部，1987年）

浅说甲骨文书法艺术

朱　楨

殷墟甲骨文的发现，不仅为研究殷商历史提供了弥足珍贵的原始史料，不仅及时填补了汉字发展前期和汉字起源之间的空白，而且还以其自身的天然美质和原始的艺术特征，吸引了一代书法家的兴趣。有志书家不懈地研究它、临摹它、契刻它，以笔情墨趣去表现它，为书法艺苑中又增殖了一株古朴高雅而又艳丽多姿的奇葩。

以甲骨文入书法，前辈们很早就进行了努力的尝试。他们之中不乏大家名手　然而众多书家并不熟谙于这种新出现的古文字．而绝大多数古文字学家又望墙于书法圣殿，即使有少数两艺能通者，又无暇兼济而治。所以两者未能尽最大可能地统一起来，来形成一系统的理论。这就有待于我们有志研究甲骨文的书法家们进一步的探索了。

本文标题是《浅谈甲骨文书法艺术》，不是谈当代书家所书写的甲骨文书法作品的艺术，而是介绍一些甲骨文本身具有的美质、特点以及其中书法艺术因素给我们应有的启示。

甲骨文是有一定的书法艺术性的，这恐怕是谁也不能否认的。甲骨文的艺术的表现性已是书法艺术的原始形态了。当然这里说的甲骨文的书法艺术性远非今天涵义上的书法艺术，两者确乎不可同日而语。但我们不必以今天书法家的眼光和标准来苛求它。因为它毕竟是书法艺术由小到大发展过程中的初级阶段，或者说是尚不自觉的书法艺术。

甲骨文已是比较系统的古文字了，比如，有同今天语言中一样多的词类，造字原则也不外后人总结的六书规律，而且其书写或刻契已初步具备了书法艺术构成的三个基本要素，即笔法、结字和章法，且有一定的特点，某些因素已达到了相当成熟的程度。

下面我们就来具体分析一下甲骨文的笔法，结字和章法。

一

甲骨文是用刀刻的，所以其笔法也就是刀法。有人认为甲骨文笔笔中锋，如锥划沙。因此建议写甲骨文书法时用篆书笔法。我有幸读了一遍《甲骨文合集》，又看到些甲骨文实物，觉得并非如此。细察甲骨文字，或用放大镜看甲骨文笔画就会看出，笔画多是两头有尖，起刀尖短，落刀尖长，而中间较粗而匀，且笔画两头的微尖也并非居于笔画中心线上，而是有所偏颇，正如今天书法中所说的“露锋”和“侧锋”现象。可见甲骨文点画并非均为笔笔藏头护尾，画画行笔中锋，而是多露锋，甚至侧锋。这种情况之所以出现，据我分析，就是契刻者率刀使然，即迅速契刻所致。因为商代占卜机构每天都要占卜好多事项，甚至一事多卜，而占卜结束多是要契刻的，因此占卜机构中的契刻人员（我以为契刻者不是贞人而是下属职吏，详见拙文《贞人非卜辞契刻者》刊于《殷都学刊》1986年第4期）的工作量是极大的。美籍学者张光直先生在其《美术·神话与祭祀》一书中指出：“我们已知道卜辞中贞人的名字要比书体的种类为多，由此可以推测：专司刻辞的卜官在任何时候都是一小批人。”但是刻契卜辞又要讲究个及时，以期媚神娱鬼或取悦灵物企求应验。所以这些为数有限而工作量极大的契卜职吏绝不可能慢条斯理，宁神静气地去过分讲究笔画，只能是迅速地刻下，不讲究如何笔法刀法。从甲骨文字形看，契卜者刻辞时多是以单刀直冲为主，这从第五期卜辞看可知是这样而不是其他。正是因为契刻迅速，行刀率然，才使得卜辞笔画多是纤细而长（有的甚至纤如发丝），直冲不曲，刀轻痕浅，不雕不饰，自然生动，而刀口起落处即笔画首尾多有一尖角。也正是因为如此，才形成甲骨文独特的文字风格。当然，不过分讲究刀法匆匆而契，而又做到横平竖直，位置井然有序，字字仪态端庄，自然得要求契卜史官具有很深的刻字功底，有丰富的契刻经验，当是彼时的大家里手。这则是另一问题，在此不多谈及。

这就是甲骨文的笔法（刀法）特点。这就要求我们今天写甲骨文书法作品时，用笔应该有所注意：即大可不必象写篆书那样，笔笔中锋行运，画画逆出回入；象临楷书那样，点画精工，招势如一。有些老书家篆书很有功夫，书写甲骨文也以大篆笔法，可谓绝虑凝神，提按分明，笔力稳重，然而写出来却是肥厚臃肿，过度丰满，全失甲骨文瘦挺、刚劲的自然风骨。结果金文不金文，甲骨非甲骨，不伦不类，面目全非。当然甲骨文卜辞本身也有些肥厚丰满的片子，如《甲骨文合集》11497（正），是片关于天文星象的龟甲，一开始看到这片拓本，我很怀疑是否是甲骨文，因为它字体宽厚、凝重，笔画笨拙，颇似金文。但这种现象极少，不能代表甲骨文字的风格，还是不要奉为法帖的为好。不过我们今天临写甲骨文，进行甲骨书法作品创作时，也不见得（更不可能）要写成甲骨文那么细、那么瘦，因为今天的工具毕竟是笔墨而不是青铜刀，所以可以稍丰满些、厚实些，但重要的是把甲骨文挺直的风神、瘦劲的气质表现出来。还有些书家书写甲骨文时，倒是注意了甲骨文笔画纤细的特点，于是他就以线篆笔法书写甲骨文，结果写出的文字整齐划一，状如算子，呆如僵蛇，柔似春柳，失之圆流，毫无生机，也终是顾此失彼，误入左门，不可取也。所以说，书写甲骨固然可以借鉴性地羼入些许其它笔法，但它自己是有其自身的笔法特点的，不能喧宾夺主。

我以为，选用刚健有力的不太大的硬毫笔，如紫毫、狼毫或兼毫，在临写（可先用钢笔临写原大，再用毛笔意临）大量甲骨的基础上，以行书或更快的行草笔法，纵笔书之，是可以写出较理想的笔墨甲骨的。

二

下面再说说甲骨文的结字。书法中所讲的结字，是指如何把字的结构安排得得体，造型处理得美观，而又别具一家风格。甲骨文的结字造型是很有美感和独特之处的。

首先甲骨文字结构具有对称美。这类字一般有一个重心或者平衡中线，笔画在这个重心和中线的左右平均分布，长短大小相等，曲直角度相同，走向相反，成左右对称。比如甲骨文中的“甲”字作（1）（见文后附表）形，就是一个典型的对称字。如果把这些字临写摹画在一张透明的绘图纸上，翻过纸从反面看，字形不变，与正看有一样的效果。这就是甲骨文字反正如一的对称特点。有些美学家说对称是美，人体是美的，也就美在对称上。当时人们造这种字时肯定认为是美的。因为这些字还不占少数，约占甲骨文单字的五分之二。甲骨

等等；另一种是以点代全，取所象之物的部分特征来表示的物之整体，想象丰富，如“牛（65）”、“羊（66）、“月（67）、“雨（68）”等即是。有如此众多而有趣的象形字，为甲骨文增添无穷的美质和丰富的艺术表现力，同时也说明甲骨文还不是纯实用性纯音义的高级符号文字，而尚带有极大的原始图画性质，虽然这种象形笔画简单明了。这也给我们今天书法家这样一个应急方法：当遇到要书写的字中有些名词之字为甲骨文所无时，就不妨依照甲骨文象形手段去造字，或以极简练的笔画图示出所象之物的大体轮廓、外形特点，象甲骨文中的“虎（69）”字，身有斑纹而口大，“象（70）”字，挺着大肚而鼻长；或象征性地突出此物的部分特征而概括之，象甲骨文中的“羊”、“牛”等字，分别以羊头和牛头指代牛羊。重要的是争取体现其精神特征和外部形态，要合情合理。比如书法文字内容中常用到“剑”字而甲骨文本无此字，就可以根据象形字的特点，画出宝剑之形权以代之。

另外，甲骨文结字也真是“各尽字之真态，不以私意参之”。姜白石《续书谱》中云：“字之长短、大小、斜正、疏密，天然不齐，孰能一之？诸如东（此指繁体“东”字，下面的“体”、“万”等也均指其繁体——作者注）字之长，西字之短，口字之小，体字之大，朋字之斜，党字之正，千字之疏，万字之密。”这是盛赞后世书法之高妙，甲骨文结字又何尝不是如此。如《甲骨文合集》中著名的大片6057正文（见文后附图一）中，长者如“长（71）”如“邑（72）”，短者如“丁(73)”如“曰（74）”，小者如“土（75）”如“已（76）”大者如“艰(77)”如“侵（78）”斜者如“角(79)”如“甸（80）”，正者如“至（81）如“告(82)”疏者如“卜（83）”如“于（84），密者如“西（85）”如廪（86）”等等。一般是画多者结字则大则长则密，画少者则结字则小则短则疏，自臻其极，各具其妙，毫无做作之态、牵强之意。注意了甲骨文这一特点，我们书写甲骨文时就不必把字写成一等大小、长短，相同斜正、疏密，而是该大则大，该小则小，长者长之，短者短之；错综排列，宛如乱石铺街，毫不强求。但于字体上姿态多样，精神各异；于章法上也变化自然，生动有趣。

三

再简单地谈谈甲骨文的章法安排。所谓章法，是指书法创作中对整幅作品的布局设计，诸如字字间的映带关系，行行内的位置分配，行文的走向顺序，空白的大小疏密。甲骨文的章法也是由众多因素构成的。

由于甲骨文多是由契刻而成的，笔画之间除相结相交以外，清朗而不紊乱，字与字之间更是独立性强，不会有什么连带或呼应关系。但两字之间上下措置关系，变化无极，高下由心，颇富野趣，真吾人可望而不可及也。不过多用心摩挲甲骨，是会受到有益的影响的。

行与行之间的安排，甲骨文一般是一行写到一定程度再折回来写第二行，走向或左向或右向。这要看甲骨的位置而定。如一片龟甲上，靠近千里路的左右两辞，左辞左行，右辞右行；而靠近龟甲两边的左右两辞，左辞右行，右辞左行。这样形成一对称的布局。如果刻辞分别是两两对贞的卜辞，那么这种对称性更显得强烈，不仅形式、位置对称，而且文辞、内容也是对称的。如《合集》203片（附图二）就是这样一个典型的例子，细看此片，会深感其章法甚美。

一些竖条成列的卜辞，或者一条一列，或者一条数列，起止位置大致相同。竖成列而横文中的“在（2）”、“辛（3）”、“未（4）”、“贞（5）”、“高（6）”、“东（7）”、“南（8）”、“室（9）”、“天（10）”等等，都是这样的对称字，这些字体态均匀，五官端正，是颇具有美感的。

不严格地说，这些对称字还应包括那些部分对称的字。即字的某一偏旁是对称字，如“事（11）”等。

另外，除左右对称外，还有上下对称，如“㠯（或“郭”、“城”）（12）”，和多方向对称，如“巫（13）”、“燎（14）”等。

其次，虽然大多数甲骨文字是不对称的，但他们都有另外一个特点：就是这些字都有一个字势，或左或右。字势在左者可右之，字势在右者可左之，变化的结果仍是此字，如人字可作（15）势，也可作（16）势，正象一个人或面左而立或面右而立，而终是此一人一样。再如：尹（17）（18）、乙（19）（20）、女（21）（22）、月（23）（24）、启（25）（26）、我（27）（28）等等都是这样的字。不过只有两个字不能左右势互置，即只有一种写法，这就是“左（29）”字和“右（30）”字。当然这一特点并不是只在同一片甲骨中体现出来的，同一片甲骨中有相同一字出现时，一般要取左势，都取左势，要取右势，都取右势。只有阅读大量卜辞才可发现这一规律。这给我们今天书法家这样一个启示：当我们书写甲骨书作时，如果遇到同一字重复或字的一相同偏旁重复，就可以根据这一特点而避同，一取左势，一取右势，使得变化而不雷同，字势多样而不死板。如书写“教书育人”四字条幅或横批时即可避同：前两字都含手形偏旁，后两字都有人体形画；于是书写时，“教”和“书”中的手形〔即（31）和（32）〕可一右一左，“育（毓）”和“人”中的人体形画可一左一右，成（33）（34）（35）（36）之形。

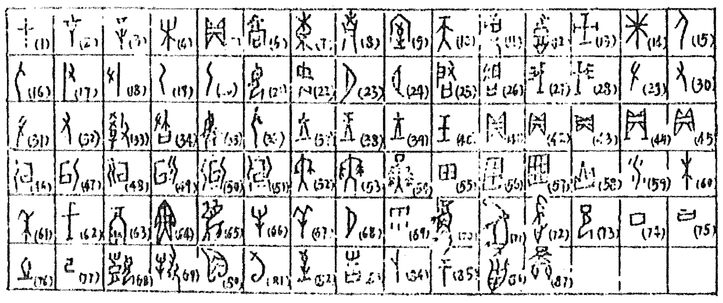
再次，甲骨文字结构有一个广为人知而深感头疼的特点，即甲骨文多“异体字”。其实严格说来这不能称为异体字，而是同一字增笔减画的现象，或者是不同期别（本文以传统的董氏五分法的甲骨分期为据）的同一字的演变问题。同一字不同期是有变化的，如“王（37）（38）（39）（40）”，“贞（41）（42）（43）（44）（45）”等期别变化。即使在同一期中，也有繁简不一、字形相异的情况。比如第一期中“洹”字，或作一“水”一“亘”成（46）（47），或作二“水”傍一“亘”成(48)（49），或作左右各一“水”中央夹一“亘”且中有水点成（50）（51）。又如“舞”字或作（52）或作（53）或作（54），“田”字或作（55）或作（56）或作（57）等等，不胜枚举。结构或繁或简，笔画或少或多，不成定型。这种现象也说明了当时书契者是率刀凑成的，多一点少一画是不斤斤计较的。同时也给我们这样一个好处：当进行甲骨文书法创作时，遇到这类相同的字或相同的笔画时，我们就可以本着这一特点来避同求变，或一繁一简，或一少一多，（当然不要过分变化离体太远）便可错综开来，异趣益然。

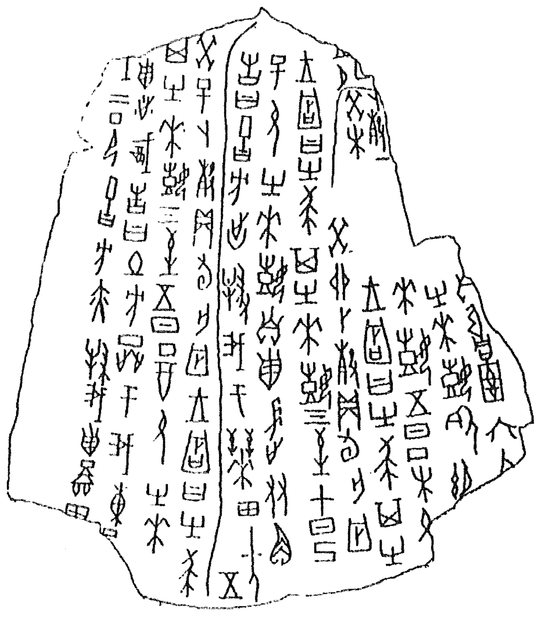
再有，甲骨文结字造型之美，还在于它其中含有大量的象形字。据已故著名考古学家郭宝钧先生统计，象形字约占甲骨文单字总数的37%。这么多的象形字多是些常用具体名词（当然也不排其中有些象形字已不表示其原始本义的情况），因为只有具体事物才有形可象，如山川河流、天体星象等自然现象，动物植物、人体器官等生物造型，武器食器、劳动工具等外部形态，均可成为象形字表现的对象。象形字还可以具体分作两种形式：一种是以廖廖数笔、轮廓地勾勒出所象之物，虽然线条简单，却维妙维肖、神态备至，如“山（58）、”“水（59）”、“木（60）”、“禾（61）”、“戈（62）”、“鱼（63）”、“鹿(64)”

官，有知识经验，有熟练技巧。即使如此，入选后录用前还要从事反复的契刻练习。考古遗址中出土的大量废骨上，都记载了他们练习的辛勤。直至达到成熟，才允许正式契刻卜辞。熟练中出技巧，技巧中见功夫，字体美观，排列得体，章法俨然。所以，才有了甲骨文的艺术性和美。

所有这些还都在其次，重要的是，我们今天的甲骨书家可从中借鉴精英，吸取艺术营养，依照它给我们的种种艺术启示，去探索去创造，让这古老的文字符号乘上我们现代意识的灵感之舟，飞越历史的崇山峻岭，穿过时代的巫江三峡，驶入二十世纪的书法艺术海洋，去抒发新时代的激情，去表现伟大的变革。

附表





图一

不成行，犹如一中堂幅式或条幅形式，也很耐看。再如《合集》14294（附图三）是著名的有关四方风内容的片子，自右到左分四列，每列七字，俨然像一首七言绝句被书写在甲骨上，其中堂乎？抑或条幅乎？其章法之美，文辞之要，煞是可观。

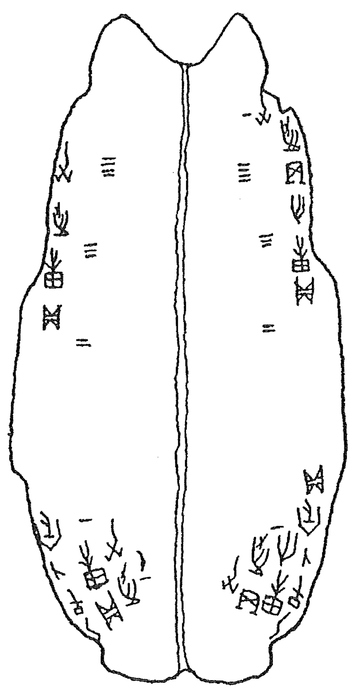
一片甲骨上往往不止一条卜辞，卜辞与卜辞之间往往有一条明显的界划，或曲或直，或长或短，或横或竖，或正或斜，各因两辞中字之多少、大小及位置而划定。如果说字字关系、行行位置及空间布白大小疏密是契刻者无意之中而造成的，那么这些个界划，则是契刻者有意为之的，契刻者的目的是以划线界开两条或数条不同的辞，而不致使不同的辞条挤在一块而分辨不清，如《合集》6057中的界划等。有了这些清晰自然的界划，再看卜辞条例，井然有序，决不会感到是一盘散沙，无从入手；也使得整片甲骨成为一个由各自独立成分组合的有机整体，形成一种并不单一的幅式；在近于独立的单个字之间串通这么一条生机线，无异使字字飞动、跳跃，整个布局上联系紧凑，更具章法美。尤其是条状的相同卜辞之间运用这种界划，很富特色。如《合集》5808（附图四）上条状相间卜辞间的界划，依上下两段字形的安排而弯曲，非常自然。本来条状相间卜辞多是很规整的方块组合，然后加上这么一曲线界之，其章法于整齐划一中有突破，族部就班中有变化，自然灵活，如大河依地势而流动，似行云傍山峦缭绕，也当是我们书写甲骨书法所应注意、鉴取的。

总的来说，甲骨文章法特点是：字字错落有致，行行行文自然，纵横依其势，变化因其形，章法的变化也因期别不同而异：或疏朗大气，如第一期和第四期；或密不透风，如第五期；或循规蹈矩，如第二期和第五期干支表；或参差无章，如第三期。即使同期之中也有不同的章法变化，甚至同一版之中两部分之间的章法安排也不同，如有的一版甲骨中，上面字大而宏阔，下面字小而紧凑，杂然相间，真正体现了甲骨文古朴纯真、雅趣天成的风格特点。

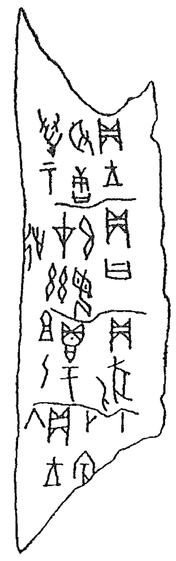
以上分析介绍了甲骨文一般的特点和它天然的美质，也只是泛泛而论，恐未能尽揭其胜。有些个典型的片子，堪称甲骨文中精心之作，就更可体现出这些书法艺术的因素。还以大片《合集》6057为例，这是一片有关战争的牛胛，字大而秀朗，气盛而稳重，字字玑珠，行行排玉；中有界划相隔，条理分明。整版共有一百八十八字，在甲骨王国里，可谓少数的鸿篇巨制了，然而字形大小各异，字势或正或倚；笔法方圆并重，结体有疏有密；小处笔画整齐严谨，精工独到，大处章法错综布势，变化生趣。它不仅文辞内容重要，书法上也应是我们临习甲骨的法本，有一定的艺术借鉴价值。

应当注意的是：说甲骨文有一定的艺术性，是我们今天以艺术的眼光对它进行分析的结果，但并不是说甲骨文契刻者就是商代晚期的书法家，而这些所谓的“书法家”也并不是本着要进行艺术创作的目的去契甲骨的。我们知道甲骨文的用途是在于占卜、应验之类的迷信，这就决定了契卜史官不是以甲骨文为手段去抒情达意的书法家，而是极其虔诚的而循规守矩的占卜职吏。占卜文字也正同原始的舞蹈一样，用在祭祀之时，娱神乞福求佑，宗教性是其根本目的。即使今天看它们有艺术性可言，也远不如其神秘的宗教性和严肃的政治性为强。

那么，就有这样一个问题：既然甲骨文并非书法家的艺术作品，而是宗教工具，对于甲骨文本身不可否认和忽视的天然美质和固有艺术性又作何解释呢？“国之大事，在祀与戎”（《左传》成公十三年语），再加上殷人尚鬼，祭祀占卜在商代是极隆重极神圣的工作，统治者也极重视占卜。不仅要求占卜时慎选龟料，虔诚占问，也更严格要求占卜机构中契卜史官的人选。这些个契卜史官是当时为数不多的通文识字之士中的佼佼者，可以说是高级文



← 図四



← 図二



← 図三

（原載《殷都學刊》1989 年第 4 期）

思っている次第でございます。

考古学の立場で、いわゆる古代文明というものを設定致しますと指標として、三つのものがございます。一つは都市文明、それから二つ目は青銅器、三つ目が文字です。それで、遺跡を発掘致しまして、これが都市文明の時代であると認定するためには、この三つの条件がそろってなきゃいけないと、我々は認識しております。で、その中で、今日は特に文字というものを取りあげてみますと、これはひとつの文化を設定する基本的要素になると考えられるものでございます。中国で文字というものが、一体いつ頃から、どういう状況で出現したかという事を、今日までの資料で、簡単に御紹介しておこうかと思うんであります。

もちろん、世界の文字の出現というふうな事を考えてみますと、例えば、メソポタミアの楔形文字にしても、エジプトのヒエログリフにしても、絵文字から発達し、だんだんとアルファベットへ発展していった訳でございますけれども、中国においても、初めは、非常に基本的な記号のようなものから徐々に漢字へ発展していった事が理解できます。

今日、中国の考古学者の研究では、最初の文字らしいものは既に新石器時代から出現しております。いわゆる「仰韶文化」というものがございますが、仰韶文化は華北の黄河中流域に発達した、中国新石器時代中期の文化で、彩文土器という非常に特色のある土器によって、知られています。既に、その彩文土器に符号らしいものが線刻されていまして、何か記号ではないかと思われます。それは、中国の古代文明の中原にあたります、いわゆる関中地区、すなわち黄河の支流である渭水の流域の遺跡、例えば陝西省西安の半坡や、臨潼県の姜寨遺跡、宝鶏の北首嶺遺跡、あるいは最近見つかりました、甘粛省秦安県の大地湾遺跡などから出ました彩文土器の鉢の口縁や底部に刻んだ刻符がございます。

例えば半坡出土の鉢の口縁部のところにある、刻んだ模様であります。また、縦一本や、縦に二本の、字をあらわしたかと思われるようなものがあるかと思えば、アルファベットのPやYやT、Lなどに近い形のもの、こういった符号が、ひとつずつ非常に鋭い線で刻んでございます。それから、また、姜寨から出ました符号を見てみますと、何を表わしているのか、よくわからないんですけど、後の甲骨文字と比較してみますと、例えば巾、羽、五にあたるんじゃないかとも思われるものが、既に表われておる。また弓矢を表現しているような形もあります。

こういう符号が半坡からは、百十三点、二十七種類も出ている。また、姜寨の方からも百三十点、三十八種類の符号がある。その中には、数字らしいものがあるし、また多少字に近いようなものもある。ただ、文章にはなっていません。

ところが、次の新石器時代の晩期になりますと、例の黒陶によって代表される、竜山文化というのがございます。その竜山文化の黒陶にも、同じような記号が刻まれております。

最近、山東省で大汶口文化という文化が新たにみつかりましたけれども、これにも、やはり土器に太陽や山の絵が書いてあったり、或いは、道具の鉞や、斧の絵を刻んでいるもの、一種の象形的な図形も出てきました。

考古学からみた殷周文化

樋口隆康



（ひぐち・たかやす）
京都大学名誉教授・考古学。一九一九年福岡県生まれ。京都大学文学部卒。京大中央アジア学術調査隊隊長として考古学調査に従事、八三年泉屋博古館館長に就任

では、一番バッターとして、私が登場するわけでございますが、このような甲骨と金文のシンポジウムを初めてやるという御相談を受けました時に、一体、人が集まるのだろうかと疑ったわけです。甲骨・金文学というのは、学問研究のまったく新しい分野であり、しかも言ってみれば、広い学界の中の、片隅にあるような学問でございまして、そういうもので、果して、公開シンポジウムのような事ができるのかと思っていたんですが、幸いに中国から、この分野で、いま最も積極的に活動していらっしゃる両先生がおいで下さり、そして、日本でこの分野のリーダーシップをとっていらっしゃる両先生の参加を得ましたので、このような大勢の方々がお集まりいただいて開会までこぎつけることができました。大変幸せだと思っております。で、古文字について専門のお話は、四先生にお願い致すことにして、私は、皆様がそういうものを御理解になれる予備知識として、一体、甲骨や金文が実際に使われておったその時代の殷周文化とは、どういうものかという点を御紹介し、そして、併せて、私も一般の代表として、専門の先生方から甲骨・金文についてのいろいろな御教示を頂こうかと

次に商の時代になります。商と呼んでおりますのは、日本では殷と呼びならわしていますけれども、当時の人々は商と言っておりまして、殷と呼んだのは周以後の人です。まあ、同じ王朝だとお考えいただいたら結構でございます。その商の時代の陶器にも、こういった符号がある訳です。商代早期と言われております、河南省の偃師二里頭という遺跡や、中期の鄭州二里岡という遺跡から出ました黒陶の口縁部のところには、やはり引っかいたような線で、符号のようなものがあります。で、よく見ますと、例えば、〝五〟という字に似たものや、それから、目の図形のようなものもございます。また河北省藁城県の台西村という、商の時代の非常に注目される遺跡がございますが、ここから出ました陶器にも、足の跡のような形が出ておりまして、これは「止る」という字に読める。また目を伏せた形でございますけれども、臣下の「臣」という字に読めるんじゃないか、また弓矢の矢のような形をしているものもあります。

こういった陶器に刻んだような符号が、まず新石器時代の中頃から、商の中頃までずっと連続して出てくる訳であります。これがどういう意味のものかという点については、いろいろな解釈があるんですが、一つは、さっき申しましたように数字らしきものがある。それからもう一つは、位置を示している。右とか、中とか、左というような、例えばお祭りの時に祭器を置く場所を示したのではないかと思われる符号も考えられます。有名なものでは、東京の根津美術館が所蔵しておられますが、殷墟から出土しました三つの大きな方盉がございますが、あの盉には、それぞれに右と中と左という銘が記されてございますけれども、それと同じような符号がある。それからもう一つは、所有者と思われる人の名前らしいものもある。このように、ある程度の分析はできるんですが、やはり文字ということになると、ただ一字だけでは意図がわからない訳でありまして、やはり、いくつかの記号が組み合わされて、はじめて一つの意図が表わされる次第です。という事になりますと、今紹介しましたような符号は、まだ文字ではなく、その前段階ということになります。

だから、いわゆる甲骨文字が中国の文字の最初ということになります。甲骨を使って占いをするという事は、既に竜山文化の城子崖遺跡などにもございます。そして、その竜山文化の甲骨に、記号らしいものが幾つか並んでいるという例もございますけども、それは、まだよく意味が解読されておらない。しかもわずか一、二例にすぎないという事で、やはりほんとうの意味で、文字がふんだんに使われるようになりましたのは、安陽の時代です。河南省安陽県の殷墟は殷の最後の都でございますけれども、そこから出た甲骨文、これが文字としての機能をもった最古のものであると言われている。それが、殷墟からは十数万点出ておりまして、字数にしても、五千字位あります。商王の系譜をみますと、十九代の盤庚という王がありますが、この時に殷に都が移され、そして最後の帝辛と紂王の時代まで殷に都があったという事になっておりまして、甲骨文字というものも、大体その時代に当りまして、甲骨文字というのが、陝西省扶風県の周原の地で発見されました。これについては、後で李学勤先生のお話があろうと思います。しかしそれも西周初期までで、それ以後は、甲骨は衰退してしまいます。

もう一つの金文即ち、青銅器に施された銘文もやはり、安陽の時代に出現しました。殷代の金文には、図像的なものが多く、これは部族標識といわれています。また、祭られる祖先の名前が記されています。一部には短い文章も、少例ですが出てまいります。しかし金文は、殷代よりはむしろ西周時代になって、もっとも発達します。その中には二百数十字に及ぶような長い銘文も出てまいります。そこには、青銅器の作られた由来が記され、ときには著名な歴史事実や王名、人名、年代などが記されているので、当代史料として、きわめて重要なものと、みなされています。このような状態で、中国で文字というものがスタートした訳なんであります。

この甲骨と金文についての研究の歴史をふりかえってみますと、中国人がまず気付きましたのは、もちろん金文の方からでありまして、その金文が書かれている銅器への関心が早くからあったといえます。その銅器が地中から出る、という事が一つの吉祥として、史書に記録されております。例えば、『前漢書』によりますと、武帝の時に、汾水のほとりから鼎が出てきたので、非常に瑞祥であるとして、年号を元鼎と改めたとあります。それは、銅器が出たという事が瑞祥だというだけでありまして、文字とは関係ないんでありますけども、同じ『前漢書』の郊祀志に次のような話が記してあります。宣帝の頃に、やはり陝西省の美陽から、鼎が発見されて、それが皇帝に献上されました。で、皇帝はこれを漢の王室の宗廟に納めようかと思ったんですが、その時に、張敞という人が、その鼎に記されていた銘を解読して、その文章が記録されております。

「王は尸臣に命じて、此の枸邑（即ち豳の地）に官たらしめ、爾（なんじ）に旂鸞・黼黻・琱戈を賜う。尸臣拝手稽首して、敢えて天子の丕顯なる休命に揚（たた）えん」と。

銘によれば、この鼎は周王が大臣に賞賜したもので、周の器である。それを漢の王室の宗廟に納めるのはよろしくないと誡めたので、宣帝は取り止めたといわれています。

それはともかくとして周の銅器の銘文を漢代の人が読んだということは、当時の人が金文についての理解をしていた事になる訳でございまして、『漢書』に記された釈文は、今日、実際に銅器の銘文と比べても、少しも不都合でないんであります。

しかし、金文についての本格的な研究、すなわち金文学は宋代になって、古昔の礼楽制度の復興の気運に乗って盛んになりました。とくに徽宗皇帝の勅命により古銅器を蒐集し、その銘文を調べる事業が行われて、『博古図録』という古銅器の著録が編纂されました。次の元、明の時代はあまり進みませんが、清朝の末期になってから、また金文の研究が盛んになりました。この時には、銅器そのものよりは、金文の研究が非常に発達してきたんですね。『西清古鑑』『寧寿鑑古』『西清続鑑』などの図録だけでなく、金文研究の専書がいろいろ出ました。

そういうふうにして、今日にまで金文学は続いていったんですが、その反面、金文の価値が高まるにつれて、色んな偽作の銘文も出まわってまいりました。そのため、偽物と本物との識別をすること が、研究者にとって、先ず重要な仕事になってきました。

一方、甲骨が発見されたのは、二十世紀の初めになってからでありまして、それ以前には、全く知られませんでした。一八九九年といわれておりますが、甲骨が北京で見つかって、一体どこから出土

したのかという事を、羅振玉さんらが、いろいろ調査して、それは安陽の殷墟であるとわかった。その殷墟が、一九二八年から、三七年の日華事変が勃発するまでの十年間、当時の中国の中央研究院、歴史語言研究所の考古組の人達によって発掘がなされた。中国における真の考古学研究は、これがスタートだったと思うんでありますが、それによって、甲骨や金文のある古銅器が、実際にどういう遺跡から出てくるかという事が、具体的にわかるようになりました。それから研究そのものが更に幅広くなってきた。私のような、器物だけを研究する考古学をやっている者でも、金文の内容にも関わるようになってきた、と言えるんじゃないかと思うんであります。

例えば、甲骨文が出土しました殷墟には、王宮と思われる建物群がある地域と、王墓がある地域とがございますが、甲骨文は、主に建物群に附属しました地下の穴蔵から出てまいりました。特に注目されますのは、一九二九年の調査のとき、大連坑という穴の中にあったH15という穴蔵から出ましたもので、それがいわゆる、大亀四版と呼ばれていまして、大型の亀の甲四枚に占いの文字が刻まれているものです。これが後に、董作賓の甲骨文断代研究の基礎になった資料であります。それからもう一つは、一九三六年に調査されたC区のYH127という穴蔵がありますが、この穴からは一万七千点の非常に大量の亀甲が出ております。ただ、当時はすでに日華事変がおこって、戦乱状態になっていた為に、あわただしく出土物を固まったまま取り出して、それを戦乱を避けながら、南京、長沙、昆明へと移しながら研究を続けていたんです。そして、その移動する間に、ばらばらに砕けてしまったものも多い。甲骨文は、完全なものでもなかなか読みにくいのに、それが小さく砕けますと、非常に読みにくい。砕けたものをまず継ぎ合わせてゆき、それを解読する。その研究の成果が『殷墟文字』として、甲編、乙編、丙編とに分けて出版しておりますけれども、その最初の「甲骨文字」甲編は、途中で何回も出版しようとして、その度に戦乱にさまたげられてうまくゆかなかった。それがやっと一九四八年に出版されたのです。中国の学者は、戦争の合い間をぬいながら研究資料を復原し、分析し、そして出版し、研究し続けておったという事が理解されるんであります。一九四九年、中国の解放後にも小屯の殷墟遺跡から沢山の資料が出てまいりました。特に最近では、小屯南地という小屯村の南の一角から一万点以上の甲骨資料が出てまいりました。

こういうふうにして、甲骨資料は、現在では十数万件あると言われています。その大部分は出土地がわからないが、その中でも確実に、専門の学者によって発掘され、出土状態がわかるものがあり、これが甲骨学研究の一等資料と看なすことができる。それらによって初めて、甲骨文の編年も可能になったんです。例えば、殷王の二十二代目の武丁を甲骨文の第一期とし、第二期は次の祖庚、祖甲、第三期が廩辛、庚丁、第四期が武乙、文丁、第五期が帝乙、帝辛といったような甲骨文の編年が、まず試みられた。もちろん、それについては、その後の研究によって色々な修正がなされておりますけれども、とにかく、まず殷代の編年が組み立てられた。考古学の方で、今まで年代のわからなかった色んな遺跡や、遺物の実際の年代が、この甲骨学の成果によって理解できるようになった。こういう風に甲骨学と考古学とが、お互いに共同して殷代についての研究を促進してゆくという態勢が生まれたと言っていいんじゃないかと思うんであります。

そういった研究の成果二、三を紹介いたしますと、一つは婦好墓というのが最近発見されました墓です。これは小屯村のすぐ北の、現在は綿畑になっている所でありますけれども、一つの墓が見つかりました。中国の古墓というのは大部分盗掘にあっているんですが、これは全く盗掘されていなかったので、墓の構造が非常によくわかった。その墓から大量の銅器が出てまいりまして、その銅器に銘文があり、それに婦好という名前がたくさんありました。婦好というのは、実は甲骨文にちゃんと名前が出てきます。もちろん武丁には何人かの后妃がおられたんですが、その内の一人、しかも甲骨文によると、婦好という妃は勇武に優れ、戦争に参加したり、大活躍をされた虎御前のような女傑であったと思えるんですね。彼女の墓が発見されたという事が、大変に大きな話題になったんですけれど、特にその墓の年代に関しまして色んな議論がありました。まず婦好という名前が出てきます甲骨文は、第一期の武丁時代と、それから、第四期の帝乙、帝辛の時代のうちで、特に帝乙時代にもありまして、ですから、一期と四期に同じ「婦好」という名前があるんですね、それで、どれが本当かということが中国で論争になりました。結局、本日参加してらっしゃる李学勤先生が一つの意見をお出しになりました。

第四期に出てくる貞人の名前に「歴」という字があるんですが、その歴組卜辞というものは、第四期というふうに従来言われておるけれども、実は色々研究してみると、これは第一期のものであろうと、それで、「婦好」という名前は、第一期に全て収められる、したがって、この婦好墓の年代も、甲骨から言えば第一期に当るんだ、特に武丁の後半期、そして第二期の祖庚までの範囲にくるんじゃないか、という考え方です。これは、甲骨学の研究を基にして、婦好墓という考古学の遺跡の年代を決めていった訳です。

もう一つの例としては、現在は台湾の中央研究院にいらっしゃいます石璋如という考古学者の研究です。先生は、小屯の発掘に実際参加された方で、もう八十歳をすぎた御老体でありますが、この先生がさっき申しました発掘資料を、戦禍をさけて移動しながら整理してゆき、そして次々と研究成果を発表しておられるのです。去年の十二月に発表された論文があります。小屯の遺跡では、「甲」という地区がありまして、一番北の部分で、王宮の地だと言われておる、そこに数基の建物の基壇が出てまいりまして、一つは世室とか明堂に当るような建物の甲四基址です。その前、すなわち、西側なんですが、甲六基址がありました。その甲六基址の建物を最近復原されまして、それは凹字形をしておりまして、長方形の片側の真中がくぼんでいるんですね。その窪んだ所には基壇はなくて、ただ柱の痕跡が並んでいる。で、そこに土間はなくて、床を一段高くした、高床の建物を復原されました。しかも、その近くの穴蔵から出ました甲骨文を克明に調べられて、この建物はやはり宗廟の一つであって、しかも、そこに祀られた神は五人です。殷代の王室の世系をみますと王朝を開きました初代の湯王は、天乙または大乙と呼ばれますが、その天乙の前を、先公近祖と言いまして、一番上の微は甲骨には上甲という名で出てきます。微の次に、『史記』には報丁、報乙、報丙、主壬、主癸とあります。甲骨では、上甲、匚乙、匚丙、匚丁、示壬、示癸と並びます。第二番目は『史記』の報丁というのが、甲骨文では匚乙というふうに直されたんですね。で、匚という字を持った乙丙丁が三つ、

それから示という字を持った壬と癸とが二つ、この三匚二示、この五人の先祖をお祀りした御堂であろうと、石璋如さんは解釈したんですね。そして匚乙が真中にあり、その左側に丙、右側に丁、それから左側の外に壬、右側の外に癸と、五人を配列して祀ったものであろうというのです。これはごく最近の研究なんですけれども、考古学によって発見された遺跡の性格について、その近くから出てきました甲骨文の研究によって、殷王五人の先祖の宗廟であると断定したわけです。これは石先生が若い時に自分で発掘した資料を克明に記録しておられた為に、一時は混乱してわからなかったものを整理に整理を重ねて、五、六十年経った今日、初めてこういう形で研究の成果を発表せられたわけです。私は、研究者が大きな戦乱時代をくぐりぬけて、研究を続けられた事に、非常な敬意を表する次第なんです。

こういうふうに金文学でも、甲骨学でも、今日いろいろな方面の研究に活用できるという、一つの基礎作りができあがった、と思うんです。

このように考古学、甲骨学、金文学で明らかになった殷の文化とは、一体どんなものであるか、これを詳しく御説明致します。時間がもうございませんので、その内の要点だけを、ポイントを絞って御紹介致しましょう。

一つは、殷の時代には、既に城郭都市が建設されておったという事です。解放後の中国の考古学調査によって、殷の遺跡というものは単に安陽だけではなくて、中期の鄭州の遺跡、及び早期の偃師の遺跡も見つかってまいりました。しかも、それぞれから宮殿や城壁などが見つかり、しかも、その都城内でどういう風に宮殿が配置されておったか、その宮殿の構造はどういう形であったか、という事まで、わかるようになってきました。で、そういう建物と関連して甲骨文が出てくる、という事もわかった訳であります。そして、お墓の方からは、あまり甲骨文は出てこない。金文の方はそれを鋳込んだ銅器がお墓から沢山出てくる、という事もわかってくる訳です。

で、とにかく、今日の考古学の成果では、殷の時代には既にりっぱな城郭都市があった、で、大体中国人、すなわち漢民族というのは城壁の民であると一部で言われておりますように、中国の町は大体城と郭という二重の城壁に囲まれている構造を持っておりますけれども、そういうパターンが、既に殷の時代に出現していた、という事がこれで証明されました。もっとも晩期の主都安陽では城壁が見付かっておらず、これがまた一つの謎であります。

もう一つは青銅器文明でありますけれども、これは言うまでもございません、偃師の商代早期の時代から、青銅器が作られておりまして、しかも古代中国では青銅器は「彝器」と申した特別な祭器でございまして、その器形にしても、文様にしても、エジプトや、ヨーロッパ或いはインダス文明なんかに出てくる青銅器とは、全く違った独特の青銅器が、中国で生産されて、異常に発達したという事は、皆さんよく御承知の事だと思います。

それからもう一つ、私が特に殷の文化で異常だと感じますのは、王墓の中から出てまいりますように、大量の殉葬や、人牲が葬られているという事であります。そのうち、殉葬の方は、特に近従達や妃妾達が王様の死に殉じて、王と一緒に葬られるという事で、それはメソポタミアのウルの王墓にしても、エジプトの王墓にも類例があります。ところが人牲というのは珍しいです。一般に、犠牲としては、牛や羊や馬などの動物が使われます。ところが、殷では一つの王墓や宗廟の建物から、数百人の、全部合わせますと一万人に近いような人間が、首を切られて葬られている。これは、動物の場合と同じような、生贄として葬られたものでありまして、決して殉葬とか、殉死というものではない。こういった大量の人牲があるというのは、世界でも本当に稀有な例ではないかと思うんであります。

では、そういう犠牲、とくに人牲ですね、殷の王様がそれだけの人間あるいは奴隷の命を自由にできる生殺与奪の権利を持っておった、いわゆる専制君主であったかと言いますと、決して傍若無人な暴君ではなかった。甲骨文の内容を見てみると、殷王はまず神様、天帝というものを大変恐れていたことが判ります。自分達を支配する超人的な存在として、天帝がおられて、天帝の命に従って政治をするというやり方でした。あらゆる事が全て神の命による。天子になったのも天命である。その天命を忠実に実行する証として、厚く神を祀る。その祀りに多くの供物をしたが、人間や動物を犠牲として捧げる事も、全てこれ天の意志に従っての事である。その天の意志は占いによってたしかめるわけです。「父丁という先祖の祀りをする時に、三十人の羌人を斬首して捧げようと思うが、それでよろしいか」という事を神に問うている。それで「諾」と出れば、その通りにする。ですから、生贄というものは決して王が勝手気ままに殺したのではなくて、天命に従ってこれだけの犠牲がなされたという事になる訳でありまして、その辺の事情は奴隷制と簡単に言いきれない複雑な思想が考えられるのであります。殷の文化を非常に特色づけている、あのすばらしい青銅器も、鬼神崇拝と申しますか、そういう神様を祀りする為に使われた器物であり、そして甲骨文というものも、そういう神様の意志を問う為になされた占いの文章であることを思うと、殷文化の基本は、天神を崇拝するという信仰観念が一番中心になっていたのではないかと思うわけであります。

あまり時間がありませんので、次の周の文化について簡単に説明してゆきますが、殷に取って替った周王朝ですが、その交替の事情は、殷の紂王が非常に悪逆無道であった、だからああいう徳をなくした王は王としての資格がない、周の武王に取ってかわれという天命によって、武王は殷の紂王を滅ぼしたということになっております。そういう点から言うと、周もやはり天命を秩序維持の基礎としていたことが想像できます。最近、周の武王が殷の紂王を滅ぼした、所謂「克殷」の事件を記した銘文を持った何尊という銅器が出土し、これが史実であったという事が証明されたんであります。

しかしその後の周文化の進展を見てまいりますと、物質文化においては確かに、銅器やその他の物は殷の伝統をそのまま受け継いでいる。ところが精神文化の面では違う方向へ進んでいる。あの大量の生贄、人牲というものは徐々に少なくなってきている。生きた人間の代りに木偶や土偶を副葬するようになる、最後には秦の始皇帝陵に副葬された兵馬俑のように、等身大の人形によって人牲に変えてゆく、という大きな変化がありました。

それからもう一つ、私が特に殷の文化で異常だと感じますのは、王墓の中から出てまいりますると酒器は非常に少なくなる。これは、『尚書』の酒誥篇という文章にあるように、周初の宰相周公旦が周人への戒めの言葉として、「殷が滅んだのはお酒に溺れたためである、だから酒に溺れてはい

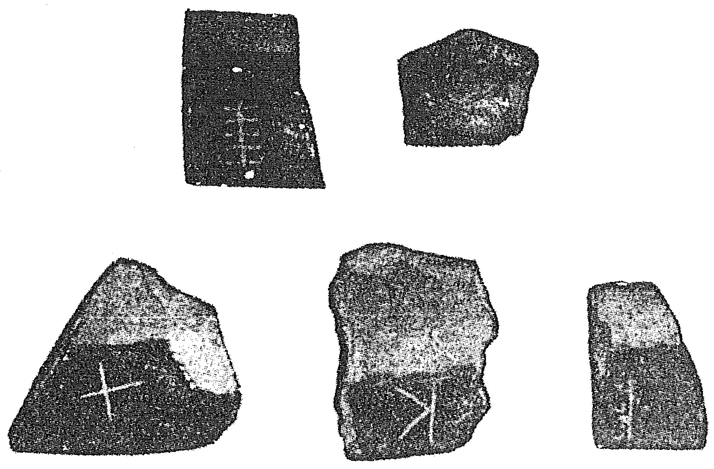
けない、お酒はお祭りの時にだけ飲め」というふうな、お酒の好きな方には耳の痛いような戒めの言葉を残している。その故かどうかは知らないが、酒器が少なくなるということは、殷と周との違いを表わしているかもわからない。

このような鬼神崇拝というものは非常に異常なものであった、それが周の時代になって次第に薄れてゆくという事は、人間の理性と言いますか、人間の知恵と言いますか、とにかく人間尊重への志向、神から人間性への移り変わり、例えば、孔子が「鬼神を遠避ける」と言っておりますような、儒教的な人間理性の崇拝という方向へ変化していった、と思う次第であります。

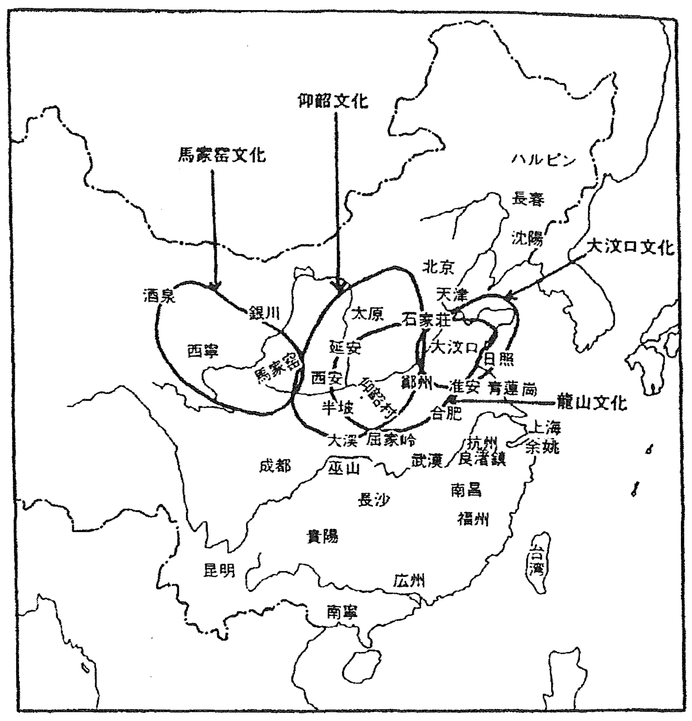
それでは、あとはスライドによりまして、今お話ししたような事を御紹介してみようと思いますので、スライドをお願い致します。

まず黄河文明は、黄河の流域におこりましたが、特に中原地帯という渭水の流域、陝西省から河南省、山東省のあたりが中国文明の産れたところです。所謂彩陶文化も、中原地帯に中心がありまして、仰韶文化といいますが、甘粛省、青海省にも広がりますが、さらに下流の山東省に大汶口文化というものができました。そうして、後半には竜山文化という黒陶文化が黄河の中、下流域にひろがります。上流の甘粛彩陶文化があったところには、後半に斉家文化があらわれます。そして夏王朝の遺跡も、河南省登封県や、山西省南部にあったんではないか、そして殷も河南省の黄河流域に出てきます。周は西の方の渭水の上流から起りまして、次第に東へ拡張した。だから夏、殷の東の勢力と、周の西の勢力、この両者によって交代がなされたということができる。

次、お願いします。大汶口文化の大きな尖低の甕がありますが、これは彩文じゃなくて、縄蓆文という縄目で叩いた文様のある甕なんですけれども、その甕の口縁の下に図文がある。



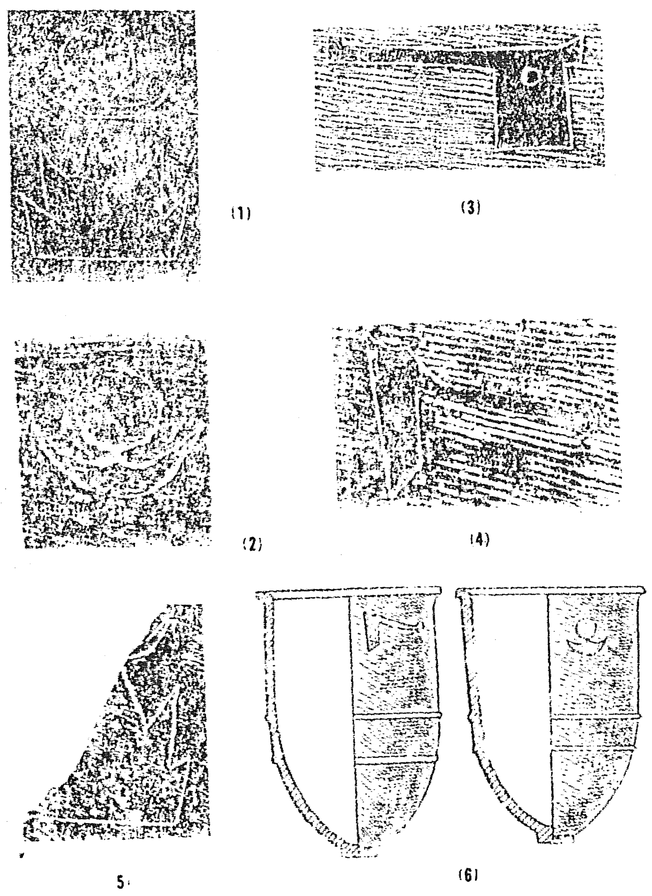
半坡出土土器の刻文



黄河文明の地図

次を願います。これが西安の半坡遺跡から出ました彩文土器に刻まれている図象記号であります。鉢の口縁部に、黒く塗った文様帯がありまする訳です。

その細部を見てみますと、正に土器の面に鋭い篦か尖った物で刻んだ事がわかるんです。その図像は上に太陽があり、下に山があります。その太陽を山の間に「雲」があると言っています。記号のようなものには「戉」のような形、斧のような形、これは一種の象形の記号でありますが、文字と言っていいかどうか、わかりません。



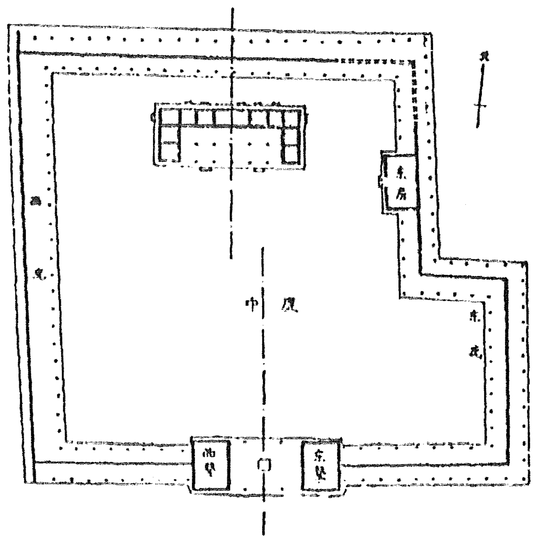
大汶口の土器
(1)—(4)　莒県陵陽河遺跡出土の図象文字拓本
(5)　諸城前寨遺跡出土の図象文字拓本
(6)　莒県陵陽河遺跡出土の灰陶缸

次どうぞ。南の江西省清江県の呉城という商代の遺跡から出た土器片にもこういう記号があり、「五」や「七」と読めるようなものを含めて、色んな記号があります。それから、記号はこれらの一つの意味を表わしたものかもわからないが、どういう意味かははっきりしません。

器物名称	刻字部位	草文
泥質灰陶鉢	器底	
泥質黄陶盂	器底	
泥質黄釉陶罐	肩部一周	
陶鉢	器底	X、X′
長方形陶刀	背面	
馬鞍形原始瓷刀	背面	↓
馬鞍形陶刀	背面両側	
馬鞍形陶刀	背面中央	𠂤（残半）
陶盂	器底	
陶鉢	器底	平、𠂤
泥質灰陶鉢	器底	

呉城の記号文字

次どうぞ。で、殷の最初の都と言っています河南省の偃師二里頭では、宮殿の基壇がありまして、その基壇というのは版築によって固められたものですが、一辺が百メートル位のものです。その基壇の周縁には、回廊が繞っていまして、その南辺の中央には門がありました。そして門の両側にとりついた回廊は複廊でありまして、東辺は北よりが一段引き込んでおりますが、とにかく、こういう回廊で巡られた一劃で、中は、広場になっている、その広場の北寄りの所に、主殿があるといったような、一種の宮殿建築です。

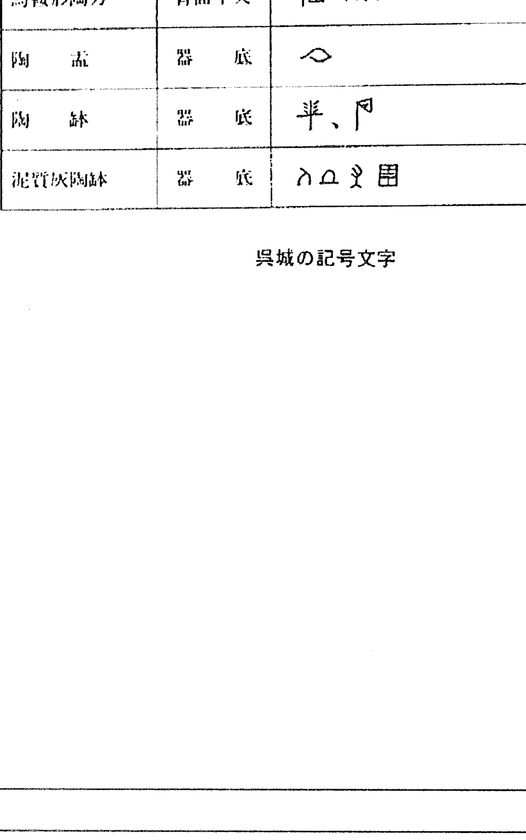


偃師の宮殿

次どうぞ。二里頭の宮殿を復原致しますと、南門に二つの部屋があって、真中に通路があり、中庭に入ります。そして中央北の宮殿は八軒三面の建物であり、前の南側には堂があり、後ろの北側が室だという『周礼』の明堂の構造から復原してみたものであります（図略）。

次どうぞ。この偃師の時代には既に青銅器があった。しかも彝器といわれる爵が出てまいります。しかし、この時期にはまだ饕餮などの文様があまり出てきません（図略）。

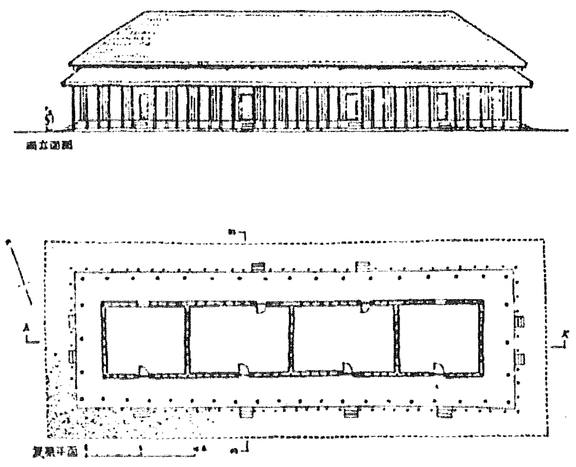
次どうぞ。初期の青銅器として、鈴、戈、鑿、鏃、刀子、錐、角鈎といったものがあります。



偃師の青銅器
(1)鉞 (2)鑿 (3)爵 (4)刀子 (5)鈎針
(6)鏃 (7)鉇

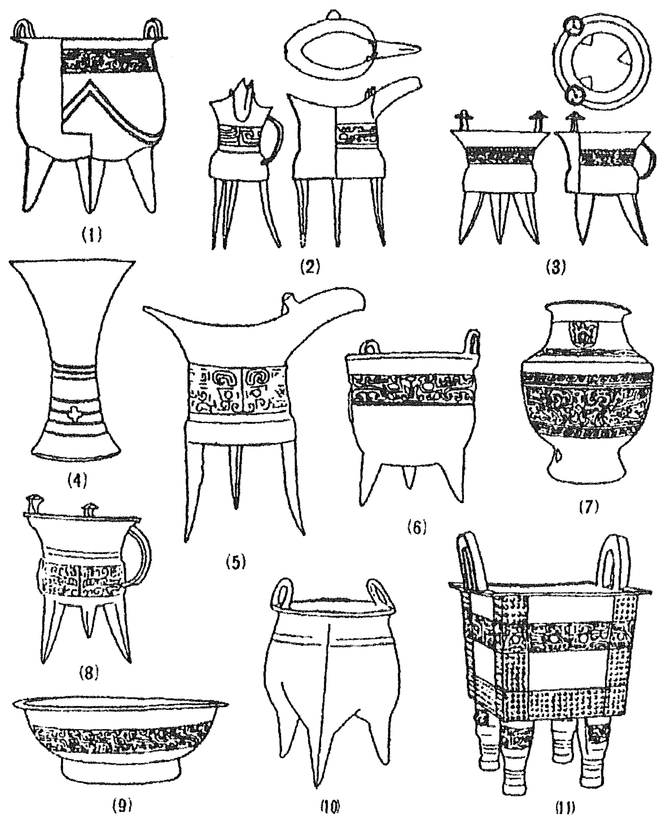
次どうぞ。偃師二里頭の陶器には、既に頭が一つで、銅が二つに分かれた怪獣が現われております（図略）。

次どうぞ。そして商代中期にも、同じような宮殿が出ています。これは湖北省黄陂の盤竜城の遺跡なんですけれども、宮殿は真中に四つの部屋があり、周りは回廊となり、そして列柱が巡っています。当時の屋根はまだ瓦葺きじゃなくて、茅葺きである、というような事も判っています。



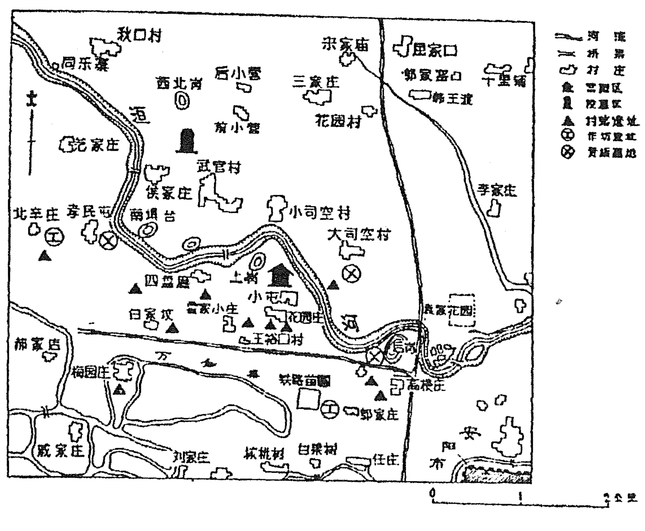
黄陂盤龍城の宮殿

次どうぞ。商代中期の銅器としては、爵のほかに尊、罍、鼎、鬲、觚、盤がありまして、既に饕餮文様があり、雷文もあります。亀のデザイン物がありまして、これが図象記号なのか、単なる模様なのか、解釈が分れるところでございます。



商中期の銅器
(1)—(4)　輝県琉璃閣第110号墓出土
(5)—(9)　鄭州白家荘第２号墓出土
(10), (11)　鄭州張寨出土

次どうぞ。殷墟というのは、北京から鄭州に来る鉄道に沿った安陽の町の西北の郊外にあります。そして、洹河が乙字型に曲っておりますが、その曲り角の南側に王宮址があり、小屯村の北側に当ります。王墓は川の北側の西北岡、侯家荘、武官村一帯にありました。で、甲骨はこの小屯の王宮址から沢山出ました。また、小屯の南地からも出ました。しかし、王墓からはほとんど出ておりません。

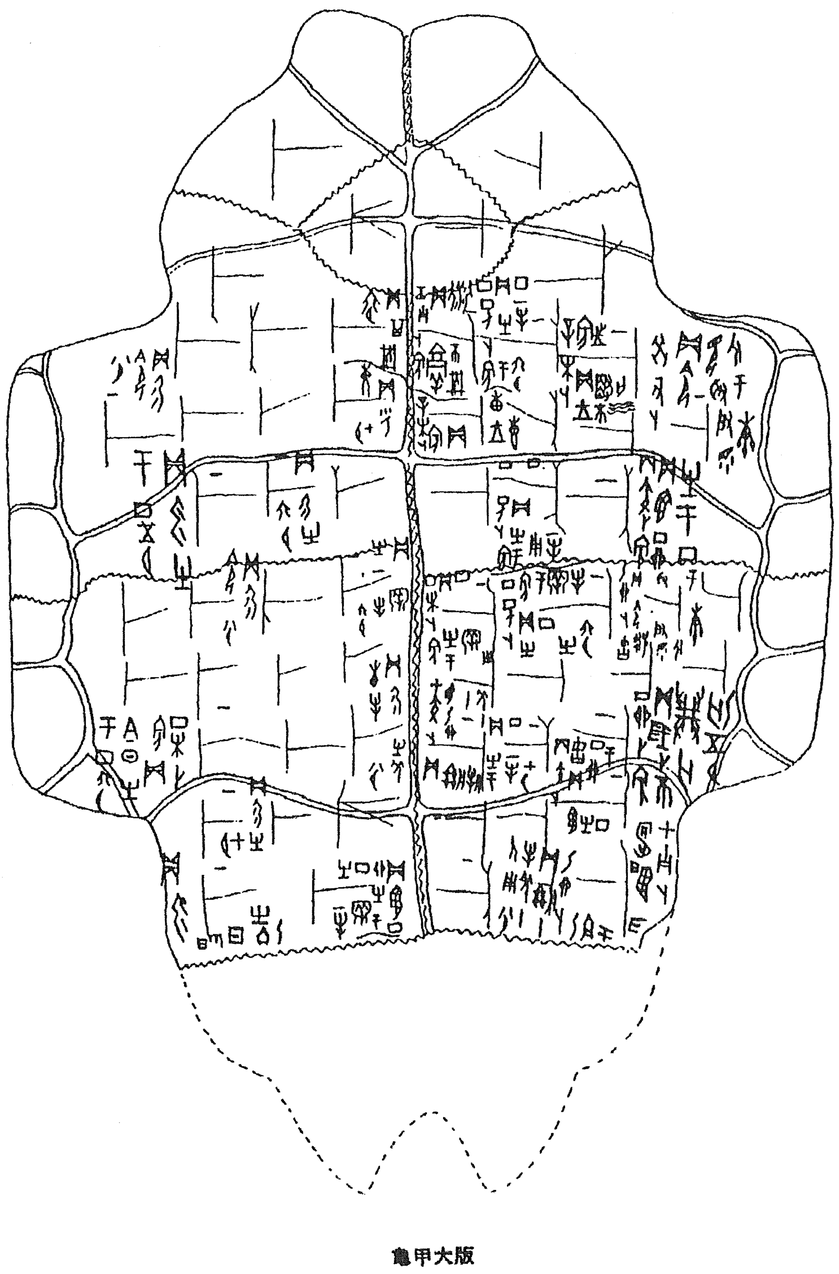


河南安陽殷墟の主要遺跡図

次どうぞ。洹河の岸辺からみた小屯の王宮のあった台地でありまして、現在はこういう崖面が残っております。川によって削られた崖ですから、その壁面をみますと、今でも色々な遺物がこの中に包含されております（図略）。

次どうぞ。大きな亀甲が出ました大連坑というのは、この乙一という基址のすぐ北の所にありました。どういう意味かと言いますと、発掘する時にはまずトレンチを掘りますが、東西・南北に掘っていくつかのトレンチがつながって大きな穴になったもので、大連坑というのは、決して殷の時代に掘った穴蔵というんじゃないんですね。トレンチのいくつかつながって出来た大きな坑ですから、この中に殷代の穴蔵であるH15という小さな四角い穴があり、これが所謂殷の時代の穴蔵でありまして、この中から所謂大亀四版が出てきたり、或いは鹿角に卜辞を刻した物が出てきたという非常に注目される遺跡なんであります（図略）。

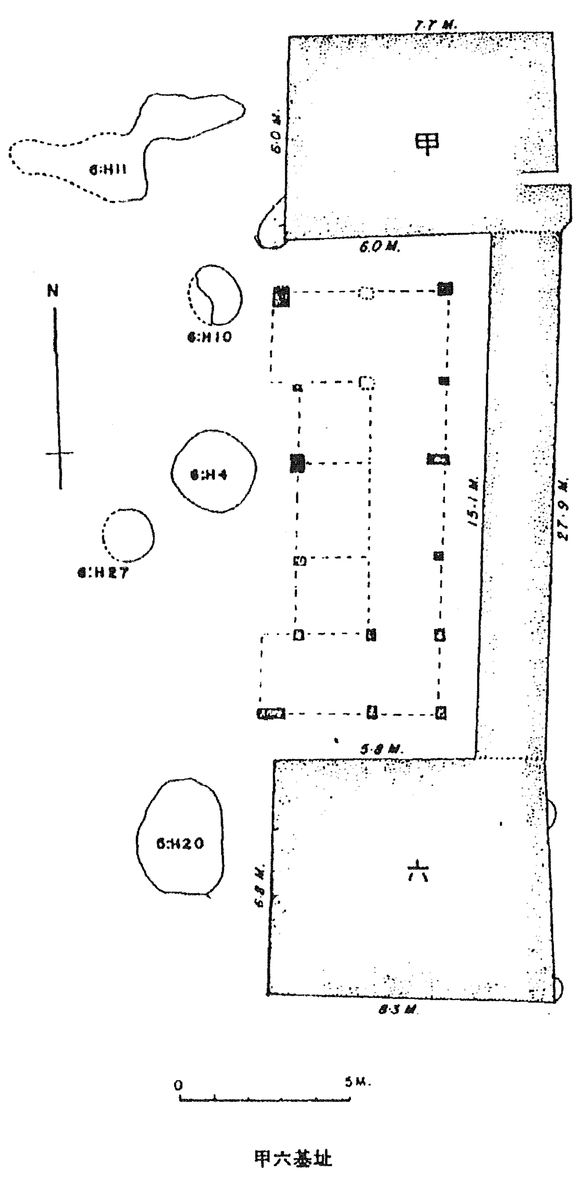
次どうぞ。今の大連坑から出ました亀甲を資料として、董作賓が初めて甲骨編年をしましたが、この亀甲文の中で占いをする人の名前を見つけて、編年の基準としたといわれます。それを見ますと、真中から左と右によって字の書き順が違う。右半分は左から右へ書いており、左半分は右から左へ書いている。そして、占った日の干支によって、占った順番が判断できる訳です。（35頁図参照）



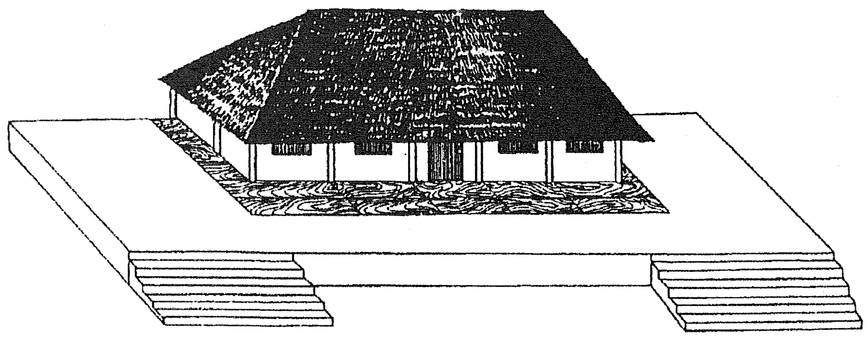
亀甲大版

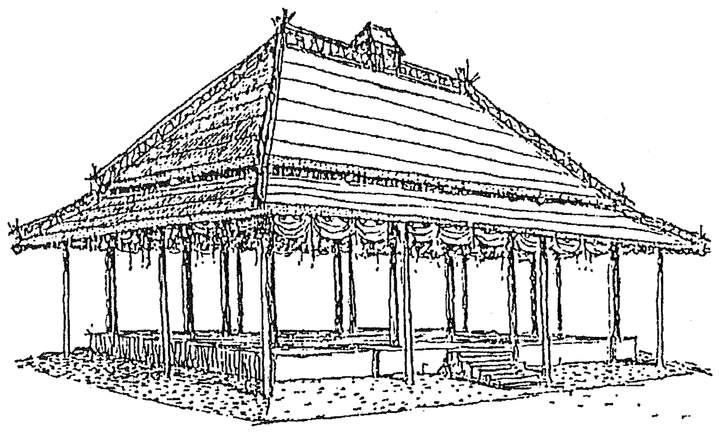
次どうぞ。甲骨文の一例を出しましたものであります。「癸酉にトす。賓貞う。旬に亡きか」というふうに読んでゆく訳で、傍に二とか三とか四と書いてありますのは占いの回数を言っており、こちらはまた、別の反対の読み方をします（図略）。

次どうぞ。石璋如さんが復原致しました甲六基址というのは、基壇が凹字形をしていまして、へこんだ部分で基壇のない所に、柱礎の跡が並んであった。その周りにH20とか、H10という穴蔵があり



甲六基址


甲六基址復原図




婦好墓の祠堂

まして、その中から甲骨や、色んな物が出てるんですね。こういう甲骨はこの建物に関連したものであろう、という事からその内容を調べられた。この建物は殷の五人の先祖を祀った宗廟であったとみなしたわけです。それから、北端に近い所から出ました遺物には、竈なんかが出てきまして、恐らくそこで御馳走を煮炊きをしたんであろう。それから、反対の南端に近い所からは石の磬が出ました。磬というのは楽器であります。だから南側の壇では音楽を奏したのであろう。そういうふうにこの建物で何が行われたかを考えた訳ですね。左で楽、右で食、という訳です（36頁図）。

次どうぞ。復原しましたのはこういう建物です（38頁上図）。これが凹字形のもので、こちら側、すなわち東側に階段があります。そして、基壇のなかった所に高床の建物があった。建物そのものは、先程の復原したものと同じような泥壁の家で柱に囲まれ、屋根はやはり草葺きの屋根である。

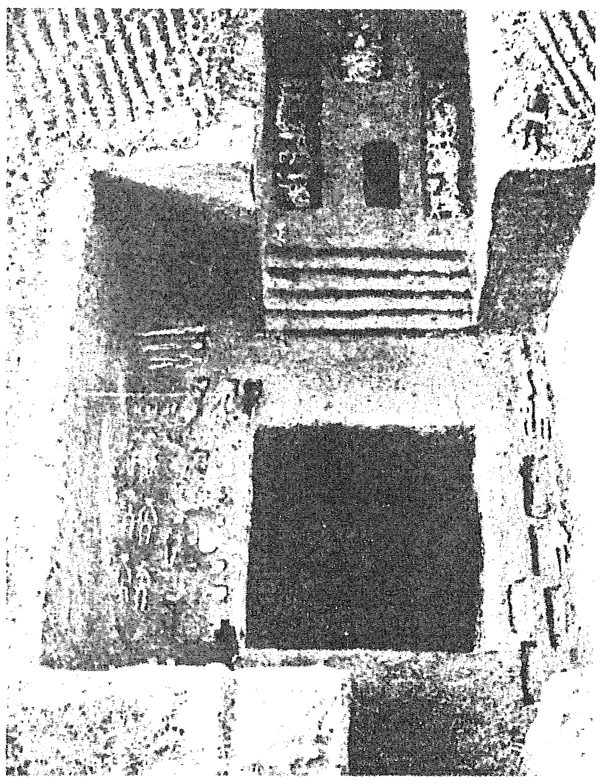
次どうぞ。婦好墓というのが出てまいりました。お墓の上にも、同じように建物が立っていたという事がわかった。で、それを復原しますと、やはり基壇があって、門があり、真中の所に柱がありますが、その外にも小さな柱がある、やはり廂付の屋根がある。恐らく墓の上の祠堂であろう。この下に墓穴が掘ってあった（38頁中図）。

しかし、これは王墓とは違いまして、墓道はなくて、これは竪穴で、その地下深い底に腰坑がありまして、両側壁には龕があって、その中に殉葬者がいる。そして、非常に沢山の器物が出てきた。

婦好という名前が、それぞれの器にありまして、帚の横に女が二つあります。これらを合せて婦と好となる（38頁下図）。

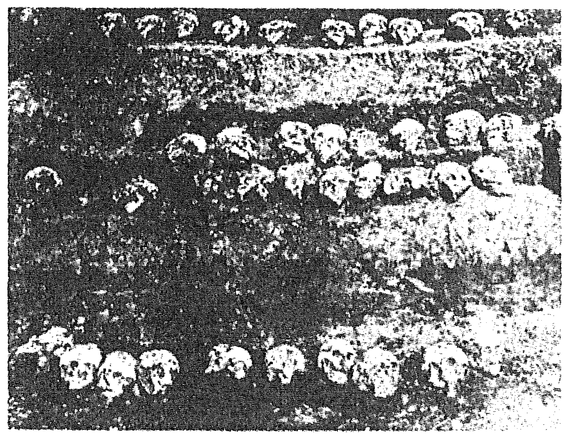
次どうぞ。殷の王墓なんですけれども、この王墓というものは、地下深く掘ってあるんですね。四方に階段があって、そして、この深い所に王様が葬られている。

これ(39頁図)は武官村で発掘された王墓の構造図ですが、南北の両側に通路があります。この真中


武官村大墓

に深い方形坑があって、その床下に腰坑という小穴があり、まずここに犬と戈という武器を持った人間を埋める。これが奠基です。そして、その上の大きな坑の中に木槨、木で組んだ部屋があって、そこに王様の遺体を容れた棺を納める。そして槨のまわりの一段上、すなわち、槨の蓋あたりには殉葬者を埋めますが、東側に男十七人、西側に女二十四人が全身そろって葬られています。これは首もちゃんとついている。次に通路の階段の所には馬が数頭葬ってある。

次どうぞ。ところが、もう一つ別の侯家荘の大墓ではですね、階段の所に……人間の頭蓋骨だけを



侯家荘第1550大墓の人頭列

十個ずつ並べているんですね。これは決して殉葬じゃない。生贄なんです（40頁図）。

次どうぞ。今度は首のない胴体だけが別のところに十体ずつおさめられる、というふうな形で葬られている。奴隷であれば、むしろ労働力として、重要な資源の筈です。それを殺すのはもったいない



侯家荘第1001大墓の胴体群

訳です。ところが、惜しげもなく首を斬っている。それは、やはり神へ捧げる生贄であったからです。

次どうぞ。首を斬ったギロチンは大きな鉞というマサカリです。内（なか）という刃の反対側に、部族の記号が彫ってあります（図略）。

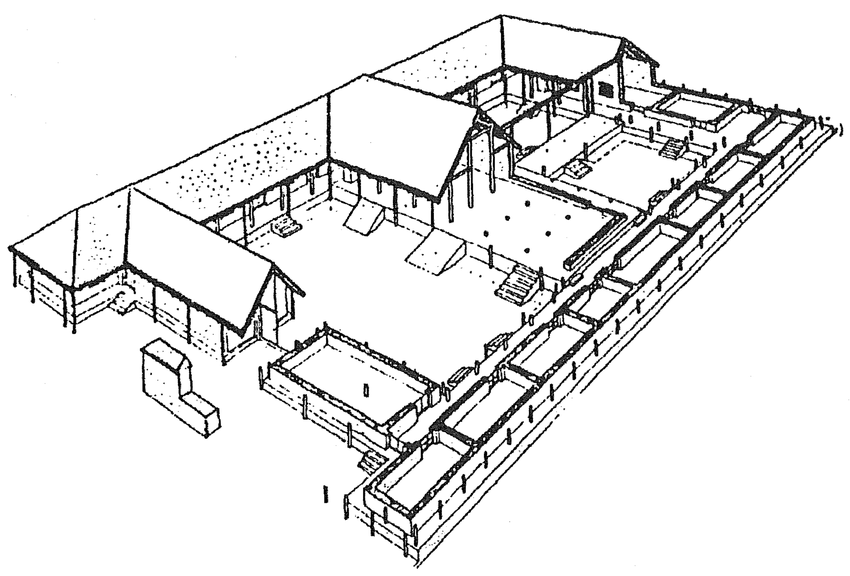
次どうぞ。墓の中には太鼓があって、太鼓をのせる台でありますが、それから石磬も出てます。埋葬にも楽器や食器がたくさん納められたんです。

石の磬には虎の模様が彫ってあります。銅器の文様と全く同じです（図略）。

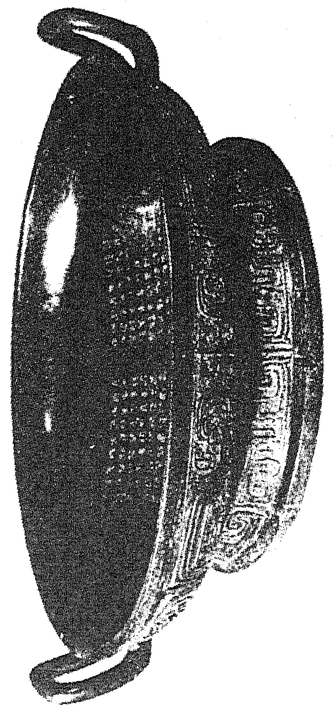
次どうぞ。周の時代にも、やはり同じような宮殿ができました。これは最近発見された周原の岐山県鳳雛村の宮殿遺跡ですが、やはり基壇がありまして、しかも礎石があります。礎石の下には礫を一杯つめた根石をおいてあり、これは非常に深く掘ってあります。

礎石はきれいに並んでおります。礎石が非常にしっかりと据えられ、そして柱を立てているので安定している。ここで注目されますのは、屋根に瓦が葺いてあったという事です。棟に沿ってまず丸瓦が葺いてありました。これから屋根瓦がスタートしたのです。

次どうぞ。建物の復原をみますと、入口の前には影壁があり、入口の両側には部屋があります。内庭にはお堂があり、また後ろに庭があります。周りは全部部屋で囲まれております。その一つの部屋の床下から西周の甲骨が出たのです。これは、完全な一つの院落式の建物だという事がわかる訳です（43頁図）。



周原の宮殿　鳳雛甲組建物



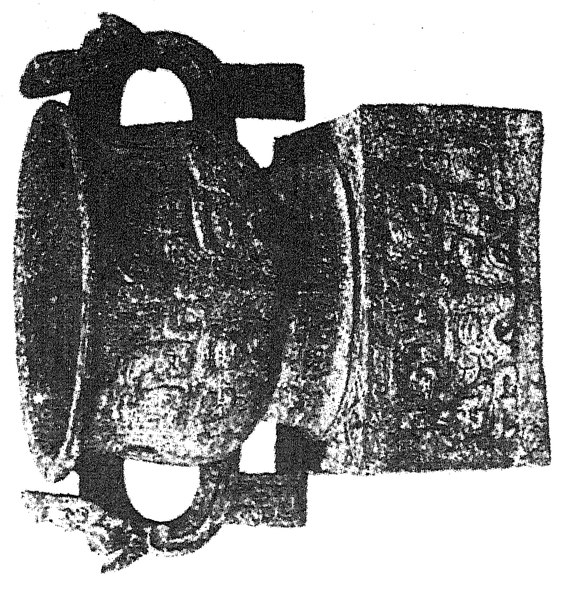
史牆盤

こういった銅器が、次々と最近も出てくる。それで甲骨学、金文学は益々深く研究が進められてゆくようになりました。それは結局、文字だけでなくその文字が出てきました実際の状態が考古学によって確かめられた、そういう意味がある。だから、甲骨学、金文学というのは、色々な方面からの研究によって促進されてゆく、学際的な研究である、という事がおわかりいただけたかと思います。

どうも簡単でございましたけれども、一応前座として、甲骨文や金文の背景になりました殷周文化を説明致しました。ありがとうございました。

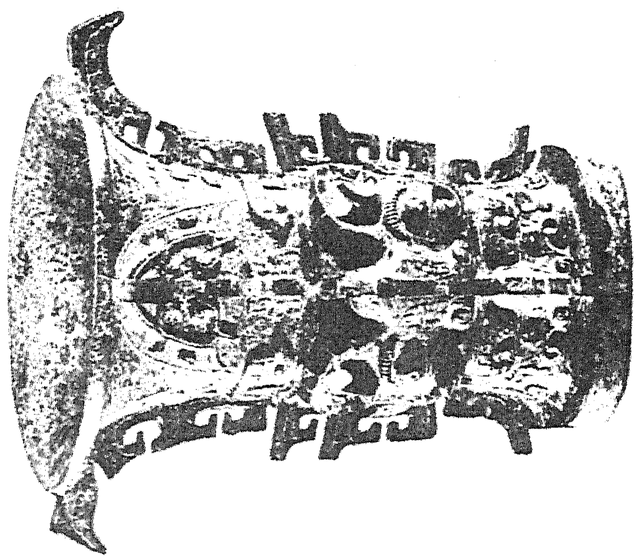
（原載『中国古文字與殷周文化』、日本東方書店、一九八九年）

次どうぞ。西周時代になりますと、銅器の銘文、金文が出てきますが、これは利簋と申しまして、武帝が殷の紂王を滅した事が書かれている非常に貴重な資料です（44頁図）。



利　簋

次どうぞ。これは何尊という、これも新しく出ました器で、やはり「克殷」の記録を書いた非常に有名な器です。伊藤道治先生も、この銘文を非常に詳しく考証しておられます（45頁図）。



何　尊

次どうぞ。もう一つの最近注目される銅器としては、史牆盤があります。これは西周の中期、共王の時代の盤ですけれども、この中に長い銘文があります。これには周の文王から穆王までの歴代の王の名前が全部あげてあります。そして、それぞれの時代における、所謂微氏一族の先祖が色々な功績をあげた事を記録しています。これで七代までの系譜が判ります（46頁図）。

继章炳麟、郭沫若、张西堂之后试图补足“风”“南”“雅”“颂”释名新说

“风”名源于乐器考

蒋长栋

汉儒对《诗经》中“风”“雅”“颂”之名的解释，宋以后已被突破，提出了以作者出身贵贱、音乐曲调差异来作区别的新的更合理的看法。在这些新看法的启迪下，近世章炳麟、郭沫若、张西堂诸先辈又经过严密的考证，进而得出“南”“雅”“颂”原本乐器之名的结论（分别见郭沫若《甲骨文研究·释南》、章炳麟《文录》卷1、张西堂《诗经的体制》）。唯有“风”本于何器，尚未有令人满意的解释。笔者以为，“风”原即古人用以节歌的缶。

《说文》云：“风，八风也。……风动虫生，故虫八日而化。从虫，凡声。”由于所依据的是篆文“”，而未及见知“风”的甲骨文“”和“”（《甲骨文编》卷13、3）。故无法正确把握“风”的字形结构，也就谈不上正确的解释了。甲骨二文的正确解释当如康殷之说：“借凤为风字，盖取其当风飞舞，毛羽婆娑之状，并借凤声。后又加为声符，即古(盘)……或只以声符代风。”“古无轻唇音的F，多读作PB，所以盘凡……等字同音。”（《文字源流浅说》）这一结论告诉我们：“风”“盘”二字的音形都曾一度相同，只是意义有别，据此可知，“风”与“盘”古可互通。

盘在古代是常被作为乐器使用的。《诗经·卫风·考盘》：“考盘在涧。”《集传》引陈氏说：“考，扣也。盘，器名。盖扣之以节歌，如鼓盆拊缶之为乐也。”汉有盘舞，晋有杯盘舞，唐有盘铃傀儡，其源盖本于上古。盘字的写法又曾发展为“”（即今“般”字，《甲骨文编》卷8、11），康殷先生释为“象手执匕由盘中攫取食物之状”（《文字源流浅说》），但我以为更象手持棒扣击盘子之状。击盘而歌必生快意，故“般”字古来未闻“取食”之义，而独多“般乐”之例，如“文王弗敢盘于游田”（《尚书·无逸》），“毕桓于黎民般”（《逸周书·祭公》），“般乐饮酒”（《孟子·尽心上》）等。

殷周盘与盆本无大别，只是盘稍浅而盆稍深，至于无耳的瓦盘瓦盆，就更难区分孰为何物了。故江荫香适称：“盘是瓦盆。”（《诗经译注·卫风·考盘》）在语音上，“盆”字“从皿，分声”（《说文》），而“风、泛、放、分……皆一声之转”（《说文通训定声》），从“分”之“盆”必然与“风”及其同音字“盘”发声为一。因此，我们可以根据康殷“（风）即古(盘)和江荫香“盘是瓦盆”这两个前提，得出“风是瓦盆

（原载《學術研究》1989年第1期）

的结论来。

瓦盆就是可作打击乐器使用的缶。《说文》：“盆，盎也。”《尔雅·释器》：“盎谓之缶。”正因此，“《急就篇》以缶盆盎并文”（郝懿行《尔雅义疏·释器》）。缶之为打击乐器，也是无可置疑的。《说文》：“缶，瓦器，所以盛酒浆，秦人鼓之以节歌。”其实何止秦地为然，如“坎其击缶”，见于《诗经·陈风·宛丘》；又如“仰天抚缶”见于《汉书·杨恽传》；大约在战国时，秦人鼓缶尤为普遍而已，蔺相如逼使秦王为赵王“一击缶”（《史记·廉颇蔺相如列传》）可说是个典型的例子。

“风”与“缶”之古通，还有一个直接的证据。《玉篇》云：“凧，古文风。”《集韵》亦云：“风，古作凧。”这是风缶本一的不可多得而又可靠的证据。至如“伏”姓系出“风”姓（见《姓纂》），“伏”“缶”之音即使现代也差异不大，古音更无区别：伏氏始祖“伏羲”又称“庖牺”或“包牺”，而“匋”字“从缶，包省声”，“匋篇读与缶同”（《说文》），是故“伏”“缶”古音同一。诸如此类的旁证，谅当还有。

如“颂”，张西堂所言是“庸”“镛”也即“钟”（《诗经的体制》）；“雅”，章炳麟所言是一种“状如漆筒而弇口”的乐器（《文录》卷1）。那么，作为乐器的“风”也即缶，自不可与“颂”“雅”相比。唯独那“本钟铸之象形，更变而为铃”的“南”（郭沫若《甲骨文研究·释南》）其小巧的形制与节歌辅乐的作用和地位，恰可与缶相当。《诗经》中“二南”之归入国风，于此又得一切合实际的根据。

缶在礼乐治国中的地位诚然不及“颂”“雅”等乐器高，然而，它那节歌辅乐的作用却是构成音乐节奏这一重要因素的关键。节之重要，“黄钟唱歌，九韵兴舞，口非节不咏，手非节不拊”（傅玄《节赋》）。有了节，才可有条不紊而又准确地表达出一首歌的情感，故原始社会未有缶时，也要“击石拊石”（《尚书·尧典》），自有了缶以后，又有“倚柱弹其剑”而歌（《战国策·齐策四》），以剑代缶；至于说话兴到时至于“抵掌而谈”（《战国策·秦策一》），则简直令人感到连谈话也变得象音乐一样美妙而有节奏了。令人唱歌讲究节拍，指挥打拍子者更是一支乐队的领袖。古人从缶即凧之节乐辅乐的重要作用出发，孳乳而为曲调、音乐之义，便是很自然的事了。《尔雅·释文》引王肃注：“凧，音也。”朱氏《集传》云：“凧，声。”其源盖本于此。

下层劳动人民不可能象官署那样拥有“颂”“雅”等高级乐器，但却可以拥有“南”（铃）“凧”（盆缶）等低级乐器。由于造价便宜，使用方便，且又无须从师，故普及率一定很高，因而以“凧”这一下层人民皆可使用的乐器来概括民歌乐调，便是顺理成章的事了。

盆缶既为秦人节歌所用，而秦地实即西周故地，《周易·离卦》辞有“不鼓缶而歌”。由是观之，秦人鼓缶当是从周旧俗，可以说是一种对周文化遗产的继承吧！

“凧”之为缶，盖无谬乎？祈就教于方家。

作者单位：湖南怀化师专中文系

浅谈甲骨文书法艺术的发展

杜惠南

任何一种艺术，必须在“通古今，极正变”的情况下，才能求得发展，才能有坚强持久的生命力。具体到书法，也不例外，如众所周知的欧、颜、柳、赵各书体，欧阳询等书家如果不通古今，不求变化，就不能自成一家，不能流传至今，成为后代学书的楷模。楷书尚且如此，具体到古文字，特别象甲骨文书法艺术，就更是如此，书写这种文字如果不在艺术上求新奇、求发展，一味依样葫芦，那还有什么价值，当然也就没有什么生命力了。下面仅就自己所能见到的历来的甲骨文书法作品，试粗浅的谈谈其艺术发展。

清末民初学者罗振玉是我国第一批书写甲骨文者。他纯用篆书笔法，圆劲自然、颇具情趣。然由于着重篆写法，所以如他写的对联（见图1）中“解”字大篆的意味甚浓。解放前的丁辅之，书联、题扇往往集甲骨文字。书联用瘦劲整齐、一般粗细、近于篆书的玉筋写法（见附图2）。题扇则用工整而富有契刻意味，也是他独创的甲骨文书体书写（见附图3）。这无疑是受这一时期摹写甲骨文理论：“应有刀刻意味”的影响。写的劲健方整、工细俊巧。董作宾略后于丁，书体较肥，瘦润遒美，同样也有契刻意味（见附图4）。他们都不同于罗氏的摹写。我认为：罗是第一代的摹写者，有清一代金石学勃兴、篆书盛行，罗是在这种影响下，摹写甲骨的，也可以说：丁董的成就。是摹写甲骨文较罗是一个明显的发展。当今甲骨文研究，日益广泛而深入，书写者二因之日见众多，最著名的如胡厚宣、潘祖兰和在日本的欧阳可亮等，各具风格、异采纷呈。如胡厚宣的笔锋挺劲，神情俊朗，潘祖兰的纤劲细巧、阿娜多姿，（见附图5）欧阳可亮左手书写的筋骨内涵柔劲灵动。（附图6）这说明甲骨文的书法艺术在现阶段是向多方面发展的。其他如陆维钊、沙曼翁等虽非专写甲骨文的，然偶而一作，亦各有风范。总览当今书者的作品，有个明显的特点是不那么认真强调刀刻意味了，都在着力追求艺上的提高，这是发展的总趋势。

不仅如此，后起之秀，又不断涌现。在甲骨文书法艺术发展上，较有贡献的，值得提出的是我市刘顺同志，他突破了前辈摹写甲骨文的模式规范（即以大篆笔法写或强调有刀刻意味等）。用行书笔法书写甲骨文字，形成天真烂漫，自然流畅的风格（见附图7）。正合乎苏东坡的“天真烂漫是吾师”的真谛，亦甲骨文书法艺术至今的一大发展。实属难能可贵。

随着我国政治经济改革的形势变化，在书坛人才辈出，书法艺术不断发展，相信甲骨文书艺也定将有更新更高的发展。

以上所述，是自己粗浅的一点认识，由于学疏识浅，孤陋寡闻，对甲骨文书法名作所见不广。故所谈的谬误必多。愿诚恳的请有道方家指正。

（原载《甲骨學研究》第2輯，安陽甲骨學研究編輯部，1989年）

说“宅 丘”

胡厚宣

早年章太炎氏曾有《神农时代天子居山说》一文，收入《章太炎文钞》卷四（上海中华图书馆石印本，1914年），谓古代帝王，皆作山居。钱宾四先生因章氏“仅谓帝王山居，未及一般民众之皆山居也”，乃作《中国古代山居考》（香港《新亚书院学术年刊》，1963年，第五期）由《说文解字》等书，证明古代一般民众，亦作山居。

抗日战争期间，在重庆，有北大同学郑君逢原作《丘虚通徵》一文（《冶史杂志》，1939年第2期）收录《左传》《国语》《史记》《汉书》及其他典籍中有关丘、虚、京、阜之地名近二百，以为古代帝王诸侯丘居之证。

那时我在成都齐鲁大学任教，正在编印《甲骨学商史论丛》一书（成都齐鲁大学国学研究所出版，1944年），其中亦有《卜辞地名与古人居丘说》一文，主要是从甲骨文中常有地名称某京、某自、某丘、某阜、某山、某麓等等，也可以证明殷人是居丘的。

山之义为高，无须多作解释。京之义为高丘，《说文》：“京，人所为绝高丘也。”《诗·定之方中》毛传：“京，高丘也。”自之义为丘阜，《说文》：“自，小阜也。”徐铉曰：“今俗作堆。”阜之义为土山，《说文》：“阜，大陆山无石者。”《释名》：“土山曰阜。”麓之义为山足，《易·屯》，虞翻注：“山足曰麓。”丘者《说文》之义为土之高，《六书故》以为小山。卜辞以这些文字为地名，可知殷人建邑聚居，必选高亢之地。

《周礼·夏官》说，“邍师掌四方之地名，辨其丘陵坟衍邍隰之名物之可以封邑者。”是古代封邑，必择丘陵之地。《史记·周本纪》说：“封帝尧之后于薊”，正义引《水经注》：“薊则西北隅有薊丘，因取名焉。”《周本纪》又说：“封帝舜之后于陈”，《左传》昭公十七年说：“陈，太昊之虚也”。《周本纪》又说：“封大禹之后于杞”，《括地志》：“雍丘古杞国”。《史记·鲁世家》说：“武王封周公旦于少昊之虚。”又《卫世家》说：“周公以殷余民封康叔为卫君，居河淇间故商虚。”又《吴世家》说：“封虞仲于周之北故夏虚。”又《齐世家》说：“封师尚父于齐营丘。”又《滑稽列传》说：“庄王召孙叔敖子封之寝丘。”《左传》闵公二年说：“封卫于楚丘。”《水经·淄水注》：“有鼻虚，鲧所封也。”诸如此类，不能备举，都是古代分封，必择丘虚之地的例子。

古籍中又或言城于某丘者，如《春秋》桓公二年说：“城祝丘”；又僖公二年说：“城楚丘”；又隐公七年说：“城中丘”。《左传》昭公二十五年说：“城丘皇”。《春秋》僖公十四年说：“城缘陵”。《水经·淇水注》引《竹书纪年》说：“晋定公三十一年城顿丘。”《竹书纪年》周显王元年说：“城邢丘”。《史记·春申君列传》：“城故吴墟以自为都邑。”《读史方舆纪要》说：“庄周尝为漆园吏，其城亦名漆丘。”诸如此类，亦不胜备举，这些都是古代筑城于某丘墟之地的例子。

除此之外，古籍中或称居于某丘，或称邑于某丘，或称都于某丘，或称盟于某丘，或称会于某丘，或称迁于某丘，或称徙于某丘，或称奔于某丘，或称逃于某丘，或称归于某丘，诸如此类，其例更多。

《墨子·辞过》说：“古之民未知为宫室时，就陵阜而居”。《淮南子·本经》说：“积壤而丘处”。《孟子·尽心》说：“得乎丘民为天子”。《庄子·则阳》说：“何谓丘里之言，丘里者，合十姓百名而以为风俗也。”凡此所谓古之民就陵阜而居，所谓丘处，所谓丘民与丘里者，都是说的古人乃是居丘。

殷卜辞中地名，凡言某京、某自、某丘、某阜、某山、某麓者（曾毅公：《甲骨地名通检》，1939年。岛邦男：《殷虚卜辞研究》，1958年）皆有高亢之义。

武丁时卜辞又说：

贞呼宅𠂤丘。（乙1411）

勿呼宅𠂤丘。（乙1410）

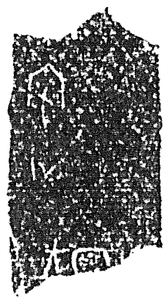
贞𠂤大邑于唐土。（金611、合40353、英1105）

𠂤之义与作同。殷人营建城邑，就封疆而言则为𠂤，就建筑而言则为作。唐为地名，唐上犹言唐社，又犹言唐墟。此亦作邑于丘墟高地之意。

卜辞中言居住之义者，有宅字。《说文》：“宅人所讬居也。”《尔雅·释言》：“宅，居也。”《诗·皇矣·阮宫》毛传並云：“宅，居也。”《尚书·尧典》：“宅嵎夷”，“宅南交”，“宅西”“宅朔方”，《史记·五帝本纪》並作居。卜辞中或言“宅鼜”（殷缀272）或言“宅敌”（乙6404）或言“于沚宅”（乙6404）鼜、敌沚皆地名，言居于这些地方。

卜辞中有言“宅丘”者，则友人故宫博物院研究员顾铁符先生旧藏之一片是也。前些年，当我们编辑《甲骨文合集》的时候，顾先生慨然以所藏甲骨七片捐赠给我所，盛谊殊为感激！七片甲骨骨片虽小，但内容有极重要者，像这一片“宅丘”的卜辞，便是一个例子。

这片卜辞，系牛胛骨，武丁时所卜。存两辞，一辞残缺，只剩下一个王字，一辞存完整的辞句说：



宅丘

由此可以证明殷人确有居丘的问题。骨片碎小，文字虽然也残存不多，但内容确实非常重要。

我查阅《甲骨文合集》第一期建筑类，好像並没有收录这一小片卜辞，因而把它发表出来，以供研究古代建筑史学者的参考，並对四十多年以前拙作《卜辞地名与古人居丘说》一文，作为一个补充。

1987年1月28日农历丁卯年除夕

（作者胡厚宣，中国社会科学院历史所研究员）

（原载《史学月刊》1989年第2期）

甲骨文所见商代的服饰

杜 勇

衣冠服饰，是人类物质生活的要素之一，也是一个时代文明程度的重要标志。马克思恩格斯指出：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其它东西因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身”①。同时，服饰不但反映人们的物质生活面貌，还与当时的经济、政治、思想、文化有着密切的联系。研究商代的服饰，有助于了解商代生活习俗、生产力发展水平、阶级状况及民族关系等多方面的社会情况。因此，进行这样的研究并不是没有意义的。现将甲骨文中所见商代服饰的零星资料勉为其文，以就教于专家学者。

就服饰（除开其附属饰件）所护人体部位为言，大体可分为体衣、头衣、足衣三大部分。下面择其要者分别来谈。

一、体衣

我们的远古祖先在与自然界的顽强斗争中，谋生存，求发展，生活是极为艰苦的。早先人们为避寒暑，“未有麻丝，衣其羽皮”②，服饰还处于萌芽状态。从山顶洞人使用骨针缝制皮衣开始，人类服饰便初具雏形。仰韶文化时期，出土有纺轮、骨针，且在陕西庙底沟和华县泉护村的陶器上发现有每平方厘米经纬各十根的麻布纹痕迹，应是当时人们缝制衣服的粗麻布③。江苏吴县草鞋山新石器时代遗址还发现有纬线起花的罗纹葛布残片④。从“衣其羽皮”到用麻、葛织布作衣，表明服饰的发展有了质的飞跃。与仰韶文化大体相当的青海大通县出土的舞蹈彩陶盆人物像，头梳发辫，身着长裙，后襟且有尾形装饰，上衣下裳似已相当考究⑤。在原始社会晚期，我国劳动人民又开始种桑养蚕，用丝织帛了。在吴山钱山漾良渚文化遗址里发现有苧麻织成的细麻布和我国最早的丝织物绢片，这使服饰的内容又进一步丰富起来。传说“黄帝始去皮服布”⑥，“伯余（黄帝臣）制衣裳”，“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”⑦，据此看来还是信得过的。除上衣下裳之制外，这时期还出现了既非汉代也非春秋战国时期才有的上衣下裤（即有前后裆的穷裤）这种形制。最近在安徽含山凌家滩新石器时代墓里发现一件完整的玉人，衣冠齐整，穿短衣，着长裤，扎腰带，极具风采⑧。这说明我国衣冠文明一开始就具有多样化、民族化的特点。到夏商时期，我国服饰制度日渐形成，至周而见完备，遂成为奴隶主统治阶级“严内外、辨亲疏”的工具。

1、商代体衣的基本形制

体衣，是商代服饰习俗的中心，其基本形制为上衣下裳。

甲骨文中已有“衣”字，但是作祭名和地名用的。联系从衣的其他字来看，甲文“衣”具有衣服之本义应是没有疑义的。如甲骨文初作“  ”，《说文》：“初，始也。从刀从衣，裁衣之始也。”又依作“  ”，象人著衣之形。甲文裘（  ），象皮毛外露之衣，更说明衣之本义的存在是确定无疑的事实。衣字在甲骨文中从一期到五期始终有三种最基本的写法：（1）  （《合集》35482）；（2）  （《合集》37555）；（3）  （《合集》36547）。这三种写法我们不能简单地用甲骨文字形的不确定性来解释，作为象形字，我认为“衣”字正好是商代人们所着上衣领襟形式的客观摹写。罗振玉认为，甲文衣字“盖象襟衽左右掩覆之形”⑨，这个看法是很中肯的。这里我唯一需要作点小补充的是，甲文“衣”所反映的商代领襟样式是三种而不只是左右掩覆两种。

第一种，甲文“”所反映的交领右衽式。《释名》：“交领，就形名之也。”所谓交领，即衣领直连左右衣襟，随之在胸前相交。这种交领右衽式上衣在殷商之前尚未发现出土实物，在商代却有玉石一类人像的出土。如殷墟侯家庄HPKM1004墓发现的一件白大理石跪坐残人像，上身穿大领衣，衣长盖臂，右衽，腰束宽带，衣之领口、袖口、下缘皆有刺绣之纹，显系坐食者的服饰形象⑩。又如安阳殷墟出土的玉人立像（现为美国哈佛大学所收藏），即是结发着冠，上衣右衽⑪。这种右衽上衣已成商代中原地区普遍的服饰习俗。

第二种，甲文“”所反映的直领对襟式。《方言》：“祖饰谓之直衿（领）”，即领子从颈后左右绕到胸前平行地垂直下来。这种上衣样式亦见于殷商考古资料。1943年安阳四盘磨出土的一种坐食者石雕像，保存十分完整。此像作袒胸、缩腿、两手支地，箕踞而坐之状。身穿无纽对襟长衣，衣上亦有花纹，一副作威作福、冷酷无情的傲慢面孔⑫。这种服饰不只见于商代统治中心的中原地区，蜀地亦有发现。近年西南地区的重大考古发现即四川广汉三星堆晚商遗址出土的小型青铜人像，标本K 2②：04即着对襟长衣，腰束带两周⑬。

第三种，甲文“”所反映的交领左衽式。此种样式的衣服，周代为华夏族之祭服。《礼记·丧大记》：“小敛大敛，祭服不倒，皆左衽结绞不纽。”而对少数民族地区来说，既是祭服，又可能是常服。孔子曾说：“微管仲，吾其被发左衽矣”⑭，这就反映出中原华夏族与边地少数民族的服饰是有区别的。从“周因于殷礼”⑮看，这种情况在商代大概也是存在的。中原地区尚未看到这类出土实物，姑不妄断，但边地少数民族把左衽衣作为祭服和常服则是完全可以肯定的。广汉三星堆大型青铜立人像就是一个神态昂扬的主祭者形象，着鸡心领左衽长襟衣，后摆呈燕尾形，衣纹多样，华丽多彩。这说明中原华夏族与边地少数民族之服饰习俗的区别，不只是在周代而且在商代就已经存在了。

以上我们所说的上衣领襟样式，主要是商代奴隶主贵族的典型服饰。至于一般平民不可能不受到上层社会的影响，除开衣料略有不同外，样式方面不会有太大的区别。而犯罪为奴者服饰或有不同。殷墟出土的三件男女戴枷陶俑，皆免冠而着圆领衣，制作粗糙，没有半点贵族那种峨冠博带的气派⑯！这从一个侧面反映出商代社会的等级差别和级阶之间不平等的政治经济地位。

在古代，衣与裳是有区别的。《说文》：“衣，依也。上曰衣，下曰裳。”裳在《说文》中为常的异体字，“常，下裙也。”这种上衣下裳的形制在商代以前就已出现，至商则完全定型了。前述殷墟侯家庄出土的大理石残人像，即下体着裙，百褶，有绣纹，过膝，胫扎裹腿。这样的下裙还是相当精美的。商代还有一个情况特别值得注意，那就是可能有上衣下裳相连属的深衣了。《经典释文》引郑玄注：“深衣者，谓连衣裳而纯之以采也。”殷墟出土的带枷陶俑其衣裳就是连属在一起的，而广汉三星堆遗址出土的大型青铜立人像所着纹绵长襟衣，腰未束带，上衣下裳连为一体，“长毋被土”⑰，下裳虽非十二邪幅做成，但下缘有十二个三角形纹饰似为其象征。这些特点（除左衽外）倒是非常符合深衣之制的。据此我们是否可以

这样说，深衣并非“最初出现在春秋战国之交”⑲，而在殷商时代就已具雏形了。或者说，深衣原为蜀国贵族和商代奴隶的服饰，后经周统治者加以吸收改造，遂成为华夏族十分流行的服饰了。实际上，民族间服饰习俗的相互影响和吸收并不是不可能的。武王伐纣所率八个方国联军即有蜀族前来助战，又有商民前徒倒戈，这种多族联合的政治行动就为周人吸取他族服饰之长提供了融洽的民族氛围和可资借鉴的有利条件。

2、商代体衣的主要衣料

商代体衣所用衣料，贵族与庶民是有差别的。丝织物已成为贵族主要的衣着原料，而庶民所服“布衣”则是用麻葛纤维织成的。

我国是世界上最早饲养家蚕和织造丝绸的国家。我国劳动人民种桑养蚕用丝织帛的时间是相当久远的，到商代则有了相当高度的发展。甲骨文有桑字，作  ，或作  。前者象低干桑（地桑），分枝多而低。后者属高干桑，加，表示高干桑上有采桑之筐，因为桑如乔木，人们需带筐上树始可采摘⑲。有如《诗》云：“春日载阳，有鸣仓庚。女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑”。⑳甲骨文还有地名“”，从女从桑，看来商代妇女确已成为经营蚕桑的能手。在卜辞中，桑除借为丧或作地名外，用桑之本义者亦有之如：

“辛巳卜，贞，乎雀  桑？”（《合》二四九）

陈邦怀说，卜辞之“读为纯，而其义为营”㉑。这样，“桑”即为营造桑林之事。全辞大意为：要令雀（人名）去营造桑林吗？这表明商王对植桑养蚕之事是极为关注的。

殷人已经饲养家蚕也是毫无疑义的。传说黄帝的元妃嫘祖最早发明养蚕治丝的技术，后被祀为“蚕神”。从考古材料看，江苏吴江梅堰良渚文化遗址的黑陶上，纹饰即有蚕纹。及至商代，殷墟青铜器的花纹中亦有蚕纹，形象是“身屈曲蠕动若蚕”㉒。殷墟大司空村和山东益都苏埠屯商代大墓中还出土有形象逼肖的玉蚕，更是有力的物证。但甲骨文中有无蚕字却存在争论。甲文有字作  形，不少学者释为蚕，似可继续研究。我同意这种观点，甲文有蚕，此即蜀字。甲文  或作  ，孙诒让最早指出这就是蜀字㉓，其说是。《说文》：“蜀，葵中蚕也。从虫，上目象蜀头形，中象其身蜎蜎”段注：“葵，《尔雅》释文引作桑。”吃桑之蜀属蚕无疑。不过，蜀初为野蚕，后经训养而为家蚕。蜀作  状，颇象家饲之蚕翘首企望桑叶之形；或作  状，亦象家蚕吐丝作茧之形。在卜辞中，蜀字多为国族名或地名，用为蜀之本义即蚕义者有如：

“……  蜀？”（《乙》七一九四）

此辞卜问，有神鬼作祟而致祸于蜀（蚕）吗？当是王室之蚕发生病害，故有此卜。显然，蚕桑业在商王室经济生活中占有举足轻重的地位，才会引起商王如此关心，乃至有时还要在先妣示前致祭，为蚕求佑：

“庚申卜，母庚示，蜀？不用。”

（《南》明六一三）

蚕桑业的巨大发展必然推动丝织业的长足进步。在河北藁城台西商代遗址就出土有蚕丝织成的纨和纱罗一类织品。有一块丝织物，据鉴定为平纹绉织物的殽，这是我国目前已知最早的一块殽的实物㉔。在殷墟出土的一些青铜器表面，有粘附于铜器而受到铜锈渗透而保存下来的丝绸残片痕迹，有的是平纹组织的绢帛，还有采用比较高级的提花技术织成 菱 形花纹的暗花绸和绚丽的刺绣㉕它们充分反映了商代丝织技术的成熟程度。我国古代在世界上被誉为“丝绸之国”，早在三千年前的商代就奠定了基础。

商代丝织业的发展，在甲骨文中亦有充分的反映。甲文有丝作  ，帛作  。又有断丝的  ，束丝的系，用丝线钓鱼的  ，用丝网擒获鸟类的  ，以及用丝帛制成的衣、巾、  等类文字很多。据胡厚宣先生统计，“丝字又可分为系、丝、  三体，计从系的字81，从丝的字16，从  的字3，总共100字”㉖。

骨文中有无蚕字却存在争论。甲文有字作形，不少学者释为蚕，似可继续研究。我同意这种观点，甲文有蚕，此即蜀字。甲文或作，孙诒让最早指出这就是蜀字㉓，其说是。《说文》：“蜀，葵中蚕也。从虫，上目象蜀头形，中象其身蜎蜎”段注：“葵，《尔雅》释文引作桑。”吃桑之蜀属蚕无疑。不过，蜀初为野蚕，后经训养而为家蚕。蜀作状，颇象家饲之蚕翘首企望桑叶之形；或作状，亦象家蚕吐丝作茧之形。在卜辞中，蜀字多为国族名或地名，用为蜀之本义即蚕义者有如：

“……蜀？”（《乙》七一九四）

此辞卜问，有神鬼作祟而致祸于蜀（蚕）吗？当是王室之蚕发生病害，故有此卜。显然，蚕桑业在商王室经济生活中占有举足轻重的地位，才会引起商王如此关心，乃至有时还要在先妣示前致祭，为蚕求佑：

“庚申卜，母庚示，蜀？不用。”

（《南》明六一三）

蚕桑业的巨大发展必然推动丝织业的长足进步。在河北藁城台西商代遗址就出土有蚕丝织成的纨和纱罗一类织品。有一块丝织物，据鉴定为平纹绉织物的殽，这是我国目前已知最早的一块殽的实物㉔。在殷墟出土的一些青铜器表面，有粘附于铜器而受到铜锈渗透而保存下来的丝绸残片痕迹，有的是平纹组织的绢帛，还有采用比较高级的提花技术织成 菱 形花纹的暗花绸和绚丽的刺绣㉕它们充分反映了商代丝织技术的成熟程度。我国古代在世界上被誉为“丝绸之国”，早在三千年前的商代就奠定了基础。

商代丝织业的发展，在甲骨文中亦有充分的反映。甲文有丝作，帛作。又有断丝的，束丝的系，用丝线钓鱼的，用丝网擒获鸟类的，以及用丝帛制成的衣、巾、等类文字很多。据胡厚宣先生统计，“丝字又可分为系、丝、三体，计从系的字81，从丝的字16，从的字3，总共100字”㉖。

于此可见商代丝织业普遍发展之一斑。甲文还有字，即，乃即织字之初文，字象原始织机之形。有卜辞云：

“卯卜，贞：不因？”（《前》五、三八、三）

陈邦怀说：“《说文解字》云：‘因，就也。’  不因者，谓织帛未成也”㉗。殷王直接卜问有关织帛之事，表明商王室有直属的丝织作坊生产丝帛，为殷商贵族提供华美的衣料。

商代庶民的衣料不是贵重的绢帛，而是麻葛一类织物。我国是大麻和苧麻的原生地，先民们早在母系氏族公社阶段就开始用麻织布了。到商代，麻的种植与纺织更加发达。河北藁城台西商代遗址出土有大麻织成的平纹麻布。北京市刘家河商  出土的青铜器上有平纹麻布的印痕㉘。殷墟也发现有大麻种子和麻布残片。这些都是殷人种麻织布的确证。虽然甲骨文至今还未发现麻字（西周金文有麻作），但与麻相关的字还是有的。甲文有，或作  ，象手执工具在剥取麻皮之形。屈翼鹏释为“  ”即今“散”字㉙，其说极是。《说文》：“  ，分离也。”《正字通》云：，“剥麻也，即分离之意。”卜辞之“  ”乃麻之象形，再加，即剥离之意。这就间接地透露了殷人种麻作为纺织衣料的事实。这种麻布，一直作为广大平民的衣料，直至宋代才逐渐被棉布所取代。

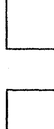
商代衣料除丝麻织品外，兽皮也是一种重要的寒衣衣料。甲文有裘作  ，正如《说文》段注：“古者衣裘……毛在外，故裘之制毛在外。”商王嗜猎成癖，除为逸乐，食肉寝皮亦是其重要目的之一。有卜辞云：

“戊午卜，  贞：我守  ，之日狩允擒虎一，鹿四十，狐百六十四，麂五十九。”（《丙》二八四）

这些虎狐鹿等猎物之皮毛都是作裘的绝好材料，而尤以狐皮为最。《诗》云：“彼都人士，狐裘黄黄”㉚，看来锦衣狐裘，确是令人称羡的。直至周代王室还有“司裘”一类官员，足见皮裘已是当时贵族生活不可或缺的必需品。至于庶民百姓，大概只能衣其犬羊一类皮裘了。

二、头衣

远古先民蓄发不剪，散披在肩，后觉不便，乃束发，或加冠，遂构成服饰又一重要内容。从考古材料看，先民们束发戴冠的时间比我们想象的要早得多。在仰韶文化和龙山文化中就出现了陶笄、骨以及束发器。临潼邓家庄仰韶文化遗址出土一件陶塑人像所戴圆帽与近年殷墟出土玉人的头饰极为相似㉛。最近安徽含山凌家滩新石器时代墓地出土玉人标本M1：1，即头戴扁冠，冠上饰两排方格纹，冠中间有三角形小尖顶，脑后刻四条横线，似与冠饰有关㉜。这说明先民们早在氏族公社阶段就开始头戴冠帽了。《释名·释首饰》又载：夏冠名收，商冠名。夏代首服形制不明，商代则有大量出土实物可供我们细加考察了。

商之头衣，有帽、冕、弁、冠等称，而以冠总其名。《释名》：“冠，贯也，所以贯韬发也。”这说明冠的主要作用是束发，其次才是避寒暑，防伤害，表尊威。冠的材料，初为兽皮，所谓“上古衣毛而冒皮”㉝。继用麻缯，如《论语·子罕》载：“麻冕，礼也。今以纯（丝），俭，吾从众。”冠服的演进是先有帽而后有冠冕。借甲骨文不见冠字，但帽、免（冕）、弁等字却是有的。帽在甲骨文中作  ，于省吾先生隶定为  ，认为“象羊角为饰之帽形”㉞。《说文》：“  ，小儿及蛮夷头衣也。”段注：“  ，即今帽字。后圣有作，因帽以制冠冕，而  遂为小儿蛮夷头衣。广汉三星堆遗址出土的小型青铜人像即有头戴平顶双角冠者，与于说正相吻合。这种为“蛮夷”所服平顶双角冠尚未看到中原地区有实物出土，但从甲文“免”字来看，它也应是中原殷人所服头衣之一。甲文有字作  ，于省吾先生释为免，认为“象人戴有羊角形为饰之帽”㉟。李孝定认为，“此即免之古文，从人戴  。许书偶佚此字而收其后起形声字‘冕’。免、冕，实古今字也”㊱。退一步讲，即使殷人不曾戴过这种羊角形冠冕，所服头衣也必然是从中得到不少启示而加以改造制作的。甲骨文的“美”字正好表现出殷人这样的审美观念。美在甲骨文中作“  ”，或作“  ”，象人首加羽毛或羊首等饰物之形。从目前所见考古资料来看，殷之冠冕还是多种多样的，大致可分两类，一为圜弁，二为高冠。弁在甲骨文中作“”，“象两手捧弁之形”，“殷墟妇好墓出土之石人有头戴圜形之冕者，其冕即  字中之口形，便于契刻之故”。㊲如妇好墓376号玉人，即头戴宽边圆箍形帽㊳。这种圆箍形帽，就该是商代的弁冠了。除此，商代多有头戴高冠者。如现在美国的殷墟玉人立像，即头上结发，戴圭形高冠㊴。妇好墓标本470作侧身跪坐形，亦头戴高冠。广汉三星堆遗址出土大型青铜立人像则头戴花状高冠。

商代贵族男子亦有不戴冠而束发扎辫的。殷墟杀殉54具人架中，头部插有骨笄的八具，经鉴定有三具属于男性，表明当时男性已有束发插笄的习俗㊵。妇好墓372号玉人头顶中心梳小辫一条，下垂至颈。广汉三星堆遗址青铜人头像标本K2②：34长发梳向脑后，上端束扎插笄，发梢编成辫，下垂至颈。标本K2②：83圆头顶，有发辫盘于头上。标本K2②：58圆头顶，无帽，发向后梳，饰蝴蝶花笄。这表明殷商时代无论中原或边地都有束发插笄或结发为辫的同一习俗。

在商代，贵族戴冠，平民则服巾。《释名》：“巾，谨也。二十成人，士冠，庶人巾。”甲骨文有巾作“  ”，以二辞皆残，其义不详。但巾字甲文、金文、篆文其形同，可知商代平民也是头饰发巾的，但最后证实尚有待于将来形象实物的出土。

商代妇女不饰冠巾，而以束发插笄为常。这在甲骨文中亦有线索可寻。甲文母字有作“  ”，表示女子成人即须束发插笄，并可以婚配作母亲了。故后世称女子到结婚年龄为“及笄之年”。甲骨文还有字作“  ”，郭沫若释先，谓象女头簪簪之形。《说文》亦云：“先，首笄也。”妇好墓377玉人，面为女性，脑后有下垂发髻，发髻中间有上下相通的小孔，为作插笄之用，此可相为印证。商代多奴隶亦多束发扎辫，甲骨文有奚作“  ”象手牵罪隶发辫之形。奚为殷代奴隶之一种。妇好墓372号玉人，头顶中心梳小辫一条，下垂至颈，低头倾身，面为女性，大概就是奚一类家内奴隶了。

三、足衣

自然界中，禽兽四足履地。原始人亦赤足行走，习以为常。随着人类文明的逐步进步，人们为了防御寒冷，免受磨刺之伤，遂用皮麻制作鞋履，以求实用。《世本》载：“于则（黄帝臣）作扉履。草曰屨。”大概鞋履在黄帝时期就产生了。夏商时期，履之材料除麻葛草皮外，贵族还有使用丝帛的。殷人着丝履，甲骨文亦有其蛛丝马迹。甲文无履屨诸字，但有一字作“  ”，严一萍释为  ，可从。在卜辞中为方国之名，后世借为履。传世青铜器铭文所  者，多与“赤”字连文，盖均借为履字㊶。据此看来，在商代可指足履自是题中应有之义。《释名》：“履，礼也，饰足所以为礼也。复其下（双底）曰  。，腊也，行礼久立地或泥湿，故木复其下，使干腊也。”可见是一种在行礼场合穿的鞋，以注腊加木于底为特征。侯家庄陵墓出土的跪坐石刻人物像，即著厚底翘尖鞋，这大概就是商代贵族行礼所著之  了。

 既为行礼所用之物，那么殷商贵族平日家居穿的就是履这种便履。段玉裁注引晋谟曰“履、  ，一物之别名。”与履 的主要区别在于鞋底 ，为木制厚底，履为无木薄底，至于鞋帮则都是用丝帛做成的。这里还有一点尚须指出，殷人着履并未普遍流行开来。甲骨文止作“  ”，步作“  ”，

四、结语

以上我们从甲骨文入手，再辅之以文献和考古资料，对商代服饰作了一些粗浅的探索，现在大致可以归纳出如下结论。

1、商代体衣的基本形制是上衣下裳。上衣主要有右衽、对襟、左衽等三种领襟样式深衣在商代已具雏形，后经周统治者加以吸收改造，遂成为华夏族富于特色并十分流行的服饰了。商代头衣有帽、冕、弁、冠等多种形式，但束发插笄，结发成辫的情况亦不少见。人们对“跣足”习以为常，有  作履则主要作贵族行礼之用。

2、商代服饰材料主要是丝麻葛织物，且纹饰多样，制作精美，反映出相当高的并领先世界的工艺水平。商代蚕桑业、丝织业的发展为我国后来成为丝绸之国奠定了有利的基础。

3、商代的服饰，男女贵贱是有区别的。除衣料不同外，样式亦多有差别。贵族们衣丝着帛，峨冠博带，靠榨取劳动人民血汗过着骄奢淫逸的生活。而平民和奴隶则处在社会的低层，在困苦哀愁之中聊以度日。商代这种阶级差别与对立，在服饰上被间接地揭示了出来。

4、商代中原华夏族与边地少数民族在服饰上有些差别，但并不存在十分严格而不可逾越的界限，似乎也不存在服饰区别背后所隐藏的后世那种深沉的民族对立心理。相反，我们可以看到，由于实用和审美的需要，中原华夏族与边地少数民族在服饰上的相互影响和吸收却是不足为奇的事实。这对于民族融合的发展，增强民族的生机与活力，都是具有重要意义的。

①《马克思恩格斯选集》第一卷32页。

②《礼记·礼运篇》。

③《庙底沟与三里桥》，科学出版社1959版，

④南京博物院：《吴县草鞋山遗址》，《文物资料丛刊》第3辑。

⑤《青海大通县上孙家寨出土的舞蹈彩纹陶盆》，《文物》 1978年第4期。

⑥《魏台纺议》。

⑦《事物纪原》卷三。

⑧㉜《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》，1989年第4期。

⑨《增订殷墟书契考释》中。

⑩⑫⑯《商周考古》。

⑪⑫㊴胡厚宣：《殷代的蚕桑和丝织》，《文物》1972年第11期。

⑬《广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报》，《文物》、1989年第5期。

⑭《论语·宪问》、⑮《论语·学而》。

⑰《礼记·深衣篇》。

⑱《中国历代服饰》。

⑲周匡明：《桑考》，《农业考古》，1981年第1期。

⑳《诗·幽风·七月》。

㉑㉞《殷墟史料征存》。

㉒《商周彝器通考》，1941年，116—117页。

㉓《契文举例》。

㉔《新中国的考古发现与研究》。

㉕夏鼐：《中国古代蚕、桑、丝、绸的历史》，《考古》 1977年第11期。

㉘《北京平谷县发现商代墓葬》，《文物》1977年第11期。

㉙㉝㊶《甲骨文字集释》。

㉚《诗·小雅·都人士》。

㉛曲石、孙倩：《我国新时器时代雕塑人像的研究》，《中原文物》 1988年第一期

㉝《后汉书·舆服志》。

㉞《殷墟骈枝续编》。

㉟《甲骨文字释林》。

㊲徐中舒主编：《甲骨文字典》。

㊳《安阳殷墟五号墓的发掘》，《文物》1977年第2期

㊵《1958—1959年殷墟发掘简报》，《考古》，1961年第2期。

（原载《中原文物》1990年第3期）

如何進一步精讀甲骨刻辭和認識「卜辭文學」

饒宗頤

一

甲骨學已有九十年的歷史，初期由於資料的分散各地，學者致力的重點往往用於盡量提供見到的新材料，所得只是一堆零星的斷爛朝報。又因注意斷代問題，花去許多時間去爭論，我嘗引用西洋史家的說話：「研究的對象是問題，不是斷代。」希望人們加以反思。近若干年以來，地不愛寶，南地、周原陸續有新的契龜出土，據說洹水最近又續有新獲，且有較長篇字句的刻辭，尚未公布，希望以後有令人耳目一新可以幫助解決疑難的文字，謹拭目以待之。

近年重要的發現有三件主要的事情：一是數字卦的陸續揭示，證明殷人已是卜與筮二者兼施，洪範所說不是鄉壁虛造。二是龜卜文化可推前至新石器時代的賈湖遺物，證明七、八千年來在龜甲上刻符號、文字的習慣久已存在，三是在湖南、四川、江西各地，雖奇精美青銅器在殷代已各自獨立發展，說明殷人的勢力不限於黃河流域。這樣一來，過去許多狹隘的看法認為殷人活動只限於大河南北的成見，便太過不符事實了。

目前甲骨資料已完全集中起來，《合集》、《摹釋》、《類纂》等工具書比《綜類》又邁進一步，查檢比勘已沒有過去那樣花時間與不便；可是文字的釋讀，仍然停滯不前，有待甲骨學家的共同努力。有人很快就寫出殷史來，他們先把殷代的時間表安排好，選取極少的材料放進去，還是初步的嘗試，用起來不無方便之處。可是，許多不能釋讀的文字至今還是一堆疑團，有一兩個關鍵性的字不能正確釋出，整個句子便無法怡然理順，對於刻辭的涵義，無從瞭解。我們非設法去尋求解決不可，問題在我們不肯耐心去精讀，我認為應該從兩方面著手：

1. 從點到面——由一個字擴展到有關這個字所有的句子，加以比勘推敲。
2. 從線到點——在同一系列之同位詞、同義詞的比較研究，反覆查勘來確定這一字在上下文的真正義詁。

一向大家都以先入為主，不肯虛心認真把句子讀通，囫圇吞棗地將差就錯，又復濫用假借，大前提未解決，便繼續推論下去，這個不好的習慣，大家應該反省加以改正。

我現在試舉出一、兩個大家耳熟能詳的例子來加以討論：武丁時成套卜辭卜天象幾片同文異版的記錄如下：

(1) 丙申卜，㱿貞：來乙巳，彭下乙。王固曰：彭！隹出𠂤，其出𡆥。
乙巳，彭。明，雨。伐既，雨。咸伐，亦雨。畎卯鳥星。
乙巳夕，出𡆥于西。九日甲寅，不彭，雨。（背面）（《丙》208）

(2) 丙申卜，㱿貞：來乙巳，彭下乙。王固曰：彭！隹出𠂤，其出𡆥。
乙巳明，雨。伐既，雨。咸伐，亦雨。畎鳥星。
乙巳夕，出𡆥于西。（背）（《丙》209）

(3) 癸卯卜，爭貞：下乙其出鼎。王固曰：出鼎。隹大示王亥，亦𠂤。
（乙巳）彭。明，雨。伐，雨。咸伐，亦[雨]，畎卯鳥。大𡆥（𣅀），
昜（暘）（《丙》562）

以上各版，同屬一事，已有許多人討論過，圖版基本及說明詳見殷商天文志。卜辭的記錄雖是同文，亦有省略和文字更動。我現在欲討論的是（1）（2）兩版中同義詞「出𡆥」一語。有人把它隸定作「有酘」，亦或隸定作「有酘」下再注（毀）字。我們看同一版中彭字所從的，和𡆥旁的  分明不同，不宜說是從酉。至於釋𡆥為毀乃採自董彥老「有毀新星」一說，至今沿襲不變，此點以下再作檢討。

關於「出𡆥」一語，多數用於固辭，即在「王固曰」的下面。除占陰晴雨暘之外，亦見於出征前之占卜。茲摘錄部分卜辭如下：

戊午卜，㱿貞：今春王正土方。王固曰：「甲申，其出𡆥，吉！其隹甲戌，出𡆥于東；其隹甲戌，出𡆥，（不吉）（《合》6411）

癸巳卜，㱿貞：今屯，王𢀛土方。王固曰：其出𡆥，其隹丙不（吉），其隹壬亦不（吉）。

癸巳卜，爭貞：告土方于上甲，四月（《合》5537）

壬子卜，㱿貞：方出，不隹我出作囚，五月。（王固曰：庚）其出𡆥，吉；受又。其隹壬，不吉。（《英》545反）

王固曰：其黃伊告，

（王）固曰：其出，其隹庚吉，其隹…（《合》3473）

（癸丑）卜，㱿貞：王（勿往正）方，下上若，…

（王固曰）出𡆥，其隹丁（吉）（《武丁日譜》433 = 《合》6222反）

張璠《漢紀》引蔡邕奏云：

…占者以虹蜺對。虹者于天而降于庭。以臣之聞，則天之所投虹者也。（亦《御覽》14引）

投蜺、投虹是天之所投。語例如《書・大誥》：「大投艱於朕身」，《詩》「投畀豺虎」，蜺為天投，故投有徵應之義，宋均訓投為應，是也。天水放馬灘秦簡有云：

旦至日中，投中大簇。
旦至日中，投中蕤賓。

意謂此一時刻在十二律上應太簇或蕤賓。這可為宋均訓投為應添一佐證。

于老定𡆥為設字，其實卜辭自有「設」字，懷特 468：「貞令。」是人名，其字加旁作此為設的繁形。卜辭所有的𡆥字，無一作從言之者，故知設與𡆥應是兩個不同的字。

遺珠1182（即《合》6063反面）云：

囚未，出𡆥新。

董彥老以「出新大炊火」比證，定為新星，而釋出𡆥為「有毀」，謂指新星的毀滅。但字形未洽。故陳夢家改讀為新齊（齋）。鳥星之星字作，從生為聲符，此則頗近齊字，讀作齊亦通。齊即隮，《周禮・眡祲》：「掌十煇以觀妖祥辨吉凶。」其九曰隮，鄭眾注：「隮，升氣也。」《豳風・七月》：「朝隮于西」，毛傳：「隮，升雲也。」《衛風・蝃蝀》：「朝隮于西」，鄭箋謂「朝有升氣於西」。鄭玄又訓隮為「虹也」，則出𡆥新隮猶言「有新投虹」。卜辭𡆥字又有一繁形從日作，《南地》3641云：

丁卯卜，又（姚氏《類纂》視此一獨立文字，今從之。）

𡆥指隮，為十煇之象，故又增日旁作。《小屯甲》2415（《合》522反）云：

卯…出。庚申亦出𡆥，出鳴鳥…版圍尧。

出𡆥與出、及出鳴鳥每聯繫為言。鳴鳥亦徵應之一，《書・君奭》「我則鳴鳥不聞」是。此辭「」字可讀為象，眡祲十煇之二即是「象」，指雲氣所成之形象。兵家占雲霓以定吉凶。黃帝占言：「攻城有虹，欲敗之應。」「出𡆥」之為有「應」，在出兵時上舉諸辭，於出征土方與邛方，某日天象出現某種徵應，是否吉兆，王親占之，以決行止。其言出𡆥及出𡆥于東，和丙編卜雨暘之「出𡆥于西」詞例相同。

出𡆥往往與虹霓相關連，最顯著而為人所習知的有下面兩條：

（丁）未允…允出𡆥。明，出（各）云（雲）…昃，亦出𡆥，出出蜺自北，[飲]于河，在十一月（《合集》13442 正 = 《聚存》35；《前》7.43.2 + 《林》1.21.2《殷氏新綴》431；《武丁日譜》25）
…庚，吉、其…出𡆥蜺于西（《合》13444 = 《前》7.7.1）

是條以《甯滬》1背證之

八日庚戌，出各云自東，母，昃，亦出出蜺自北，飲于河。（=《合》10405，又《合》10406）

兩條所記實同一事，惟《甯》1 不記出𡆥一語。最當注意的是稱為「𡆥蜺」，𡆥字安置在蜺之前面。可見所有「出𡆥于西」即指「有𡆥蜺于西」。「出𡆥于西」即「出𡆥蜺于西」的省略。有時言吉𡆥于河，如：「庚辰卜，㱿貞：告𡆥于河。」（《合》14533）

𡆥字是甚麼字？向來有許多不同的說法。于省吾釋為設，有專文討論，此說已為多數人所接受。近時他的學生姚孝遂卻改釋為「毀」字。但「有毀于西」與「有毀蜺于西」很難講得通。無論設蜺與毀蜺在典籍都沒有根據。應該另找解釋。首先從字形來說：𡆥字與古文尚書驩兜之作𡆥很相似。汗簡口部收有𡆥字，注云兜。我認為有𡆥，當讀為「有投」。𡆥蜺即投蜺。古書屢見投蜺、投虹之文。《太平御覽》卷14引綽書《春秋演孔圖》：

霓者，斗之亂精也。斗失度則投霓見。

宋均注云：

投，應也。

又《蔡邕集》引《演孔圖》云：

天子外苦兵，威內尊，臣無忠，則天投。蜺者，斗之精也。失度投蜺見態，主惑於毀譽。（《續漢書五行志》李賢注引）

文學，固辭正是核心的有文藝性和很注意修辭、練字的文學作品。固即是占，後來亦發展為文學一種類型。《文心雕龍・書記》篇云：

> 占者，覘也。星辰飛伏，伺候乃見。登觀書雲，故曰占也。

觀是觀臺，《左傳・僖公五年》傳云：

> 公既視朔，遂登觀臺，以望。而書，禮也。凡分、至、啟，閉，必書雲物，為備故也。

這即所謂「登觀書雲」。諸侯曰觀臺，天子稱靈臺。宋地有儀臺，亦作義臺。《莊子・馬蹄》「義臺路寢」，郭象注：「義臺，靈臺。」義臺即武丁「宜于義京」之處，則義京亦觀象之所。觀雲物必有專職者，卜辭云：「癸丑卜，殼貞：旬亡𡆥。庚午𠂤殼，千啟，三月。」千殆人名，必是負責報告之人。

雲謂五雲，物謂風、氣、日、月、星、辰六物。此類固辭多占各雲、出蜺、啟風、易日、雨、霧（雺）以及隋氣星象𠂤殼之屬，即殷人所書，雲物為備之記錄也。後來的占書，演衍流傳，甚為豐富，《太平御覽》引用，即有《黃帝占》、《師曠占》、《雜占書》等等，而集大成於《開元占經》，為此類文朵作品的淵藪，跡其遠源，應追溯至殷契中的固辭。有人討論殷代有無文學，唐蘭所舉似內容未夠充實。而一般說者，但舉四方四土來雨、受年之文，取與漢樂府魚戲蓮葉之詠相比方，而忘卻固辭即占書之所自出，單從此一項而論，殷代文學已具體而微，耐人玩味。

卜辭除特具對貞形式為儷句的澀觸表示「賦形必雙」的道理之外，遣辭方面，琢句練字，尤見修辭上造詣之高，姑揭一例，以見其概。《南地》2232：

> 弜祀。
> 王其雚（觀）日出，其𢦏于日𣪊，弜𣪊。
> 其𣪊𣳾，王其焚，其沈。（字從玉在水中）
> 𣪊：其五牢，其十牢，吉。

造語奇幅，以一字、二字、三字為句，錯落有致，而疊用「其」字前後共七次，不病重複，彌見文的氣勢，「磊落如珠」。（《文心雕龍・練字》篇）

「其𢦏于日」的𢦏字，尤覺其鑪錘之工。按𢦏即截字。《說文》戈部：「𢦏，斷也；從戈，雀聲。」今作截。又斤部云：「斷者，𢦏也」《詩・大雅・常武》：「𢦏彼淮浦。」毛傳云：「𢦏，治也」。《商頌・長發》：「海外有截」，「九有有截」鄭箋：「截，整齊也。」字又作𢦏，《廣雅・釋詁》三下：「𢦏，治也。」卜辭𢦏字從戈雀聲，不作截，足見𢦏字源自殷契，《詩・頌》兩用𢦏字亦遠有所承。「𢦏于日」謂治祭日之事。其祭儀有用牲及焚與沈。《尚書》「寅賓出日，寅餞內日」，而卜辭屢見祭出入日之卜（《南地》1116及《懷》1569皆新例）及「各（咎）日彭」（《南地》2423）之事。觀日之地點有𣳾，其上一字未明。而𣳾見於他辭云：

> 雚（觀）𣳾，亡𡆥　（《南地》2212）
> …子卜在…于𣳾往來…王來正三邦　（《合集》36531，第五期物）

𣳾從水禺聲，其地不詳。其一條云觀𣳾，則與觀日必有聯繫。《堯典》：「宅嵎夷曰暘谷」，《禹貢》青州「嵎夷既略」，則地在山東。如果觀𣳾之地是指嵎夷濱海之地，秦漢禮日之處即在成山（盛山）。秦山為祀日所在，其地古有汶上明堂。殷人未知觀日於此否？仍待詳證。（參拙作《大汶口明神記號與後代禮制》，《中國文化》第3期）

由上辭可知殷人的文學修養有如劉勰所云：「綴字屬篇，必經練擇。」雖寥寥數字，亦費斟酌選擇之功，更喜歡用奇字，務使參伍為勝，不同凡近。此種修辭技巧，沾溉及於《詩》、《雅》，如用「𢦏」字，即其明證。孰謂殷代無文學，病在認識不深耳，故為畛發於此，尚望同好，加以指正。

附錄：

說毀

卜辭另有𣪘字，常見於大、旅之卜辭，即《說文》之「毀」。《綜類》（頁399）與「𣪘」字誤混為一。新甲骨文編析毀、𣪘為二，是也。

毀字，《說文》列入殳部，訓「缺𢦚也。從殳，豆聲。古文投如此」。大徐本作「古文役如此」。《玉篇》云：「毀，古文投。」段氏據之改作「古文投」。按《說文》手部「投，擿也」。又「擿，搔也。從手，適聲。一曰投也」。「投」與「擿」二字互訓。故「投」可讀為「適」。《史記・天官書》：

> 夫常星之變希見，而三光之占亟用，日月暈適雲風，此天之客氣。

《集解》引徐廣曰：

> 適者，災變咎徵也。

占卜看其徵應之吉凶，上辭則為伐羌時之咎徵，既有雲氣之象，又有虹蜺及鳴鳥之應，故記之。（《合集》17269--17294皆𠂤殼之殘辭，可參考）

殼字讀作投，在其他出現與殼有關的文句亦講得通。《說文》投字在殳部，云：「毀，缺𢦚也，從殳，豆聲。古文投如此。」投乃毀的古文，有擊殺義。《屯甲》3539云：

> 辛亥卜，𡆥貞：令𠬜氐角御方于陟，殼。

此處可解為禦方于陟，而擊殺之。殼亦為用牲、用人之名，如：

> 壬午卜，大貞：殼六人。（《合》22599，又《合》22602殘辭）
> 庚辰卜，出貞：卅牛，三彭。卜…貞：殼六人。（《合》22600）
> 己亥卜，貞：今日夕奏母庚，六月。己亥卜貞：𡆥羌用，殼。（《合》460）
> 丁酉卜貞：夕𠂤于丁，牛，六月。…𡆥…犬用…殼。（《合》1926）
> 庚申卜，隹、父、殼用。（《懷》1561）

其中殼字是由殼加𠂇作為繁形。于老說是用羌作為祭牲。毀、投一字，投人（夷），投羌，俱指擊殺異族作為用人之牲，投犬則用牲，第四條父字下有省略，勘以他辭可證：

> 父乙殼用。（《南北》，《明》613）

殼又為祭名：

> 貞：王殼父乙　（《乙》4321 = 《合》201正）
> …殼門…七月（《合》13605）
> 貞：殼司室。（《合》13561）　壬辰卜貞：殼司室。（《合》13559，又13560）

于老讀為設祀室，其實讀為毀于祀室，毀于門，亦通。殼可借為投，亦作祱，《類篇》訓祭福也。

綜上而論，諸殼、殼及𣪘字全部讀為投，而投蜺，有投（厎）、毀羌、毀人、毀犬、毀（祱）祀室、毀門，無不文從字順，愜心饜理，尤其𠂤𣪘與𠂤投（厎）同類詞，由具體的天象到抽象的事類，無不通暢，這樣自比過去訓設，更為妥當了。

三

見于卜辭中固辭的記錄，往往是很美麗的文字，需要特別加以探討。因為談到卜辭

又李斐曰：

> 適，見災于天，劉向以為日月蝕及星逆行，非太平之常。…顏案孟康曰：暈，日旁氣也。適，日之將食，先有黑氣之變。

適亦借作謫。《左傳・昭公三十一年》：「日始有謫。」杜注：「變氣」也。故知𠂤毀即「有適」，指變氣咎徵。

毀字見於卜辭有下列數義：

毀羊

> 丁卯卜：其𠂤羊用。…𠂤𣪘（毀）羊于宗。（《合》3015）

毀羌

> 𠂤𣪘，𠂤𡆥母，𠂤毀𢦚。…于宗　（《南地》2259）
> 𠂤𣪘，王受又。又毀𢦚，王受又　（《合》26956）

毀…人

> 己卯卜貞：王𡆥…祖乙爽妣己，姬𣪘二人，毀二人，卯二牢，亡尤（《合》35361）
> 毀二（人）…毀一人。　（《合》35364）

毀卯

> 壬寅卜貞：王𡆥武丁…妣癸，姬𣪘…毀卯…（亡）尤。（《合》36276）

𠂤毀

> 午𠂤，日丙。豕。𠂤殽（毀）。丁，妣豕。又妣戊豕，又父乙豚。（《南地》附2）
> 此條𠂤毀乃指擊牲之事。

右各辭所有文例，與殼字諸辭之𠂤殼，殼…人，殼羌、殼犬，無不一一對應，足證殼之必釋為投，而𠂤殼即有適，亦即左傳之「有謫」。投、擿互訓，《說文》詁「毀，古文投如此」。以卜辭毀字證之，其說良信。卜辭殼與毀分為二文，似前期作殼，後期亦作毀，雖非一字，而義無二致。

（原載《中國語文研究》第 10 期，香港中文大學中國文化研究所，1992 年）

夏商食政与食礼试探

宋 镇 豪

饮食，是人类赖以生存和蕃衍的最基本物质条件之一。古人即说过，“食者，万物之始，人之所本”①；“食，殖也，所以自生殖也”②。饮食如何，每成为一时代一地区社会经济动态的直观，惟早在夏商以来，饮食又与社会政治等级制度密合一体。《虞书·益稷》有所谓“烝民乃粒，万邦作乂(治)”之语。在维持温饱的低层次生理学需求基点上，统治者的“食政”意识乃早已有之。

夏商时代的饮食，具有“明贵贱，辨等列”的显而易见的“礼”内容。《礼记·礼运》谓“夫礼之初，始诸饮食”。《周礼·大宗伯》谓“以饮食之礼，亲宗族兄弟。”夏商贵族的饮食，严阶级之别，序等级之分，谐统治集团人际关系，重人伦教化，也是有其“食礼”的。“食以体政”与“寓礼于食”，构成夏商社会饮食事象的两大要征。中国传统饮食文化的演进脉胳，实在夏商时代已立下基调。

一、夏商贵族饮食心态

饮食心态既属于一种消费经济现象，又根植于一定社会制度之中，有个性亦有共性，错综复杂，但总有其固有的时代特色。

《礼记·王制》说的“食节事时，民咸安其居”，在商以前少数统治者中颇有较直截的认识，《尚书·洪範》列“食”为施政首位，在高层次饮食享受时，不得不有上下对比的顾忌。“臣之有作福作威玉食，其害于而家，凶于而国”。如一味讲究美食奢靡，不顾民生如何，则终将铸成国家凶害，至少当时部分统治集团成员是这么认为的。《夏箴》言“中不容利，民乃外次”③，也内涵这层意思。饮食忧患意识，在夏商两代的始君，感受似尤深。《鶡子》称“(夏)禹尝据一馈而七起，日中不暇饱食，曰：吾不畏土留道路，吾恐其留吾门庭，四海民不至也”。《孟子·离娄下》谓“禹恶旨酒而好善言。”《滕文公下》又述商汤与葛伯为邻，为获取民心，曾“使亳众往为之耕，老弱馈食”。总之，低层社会需求的有限满足，通以高层次享受的有所收敛或让步为对策，也是夏商以来明智统治者“食节事时”的饮食忧患意识的主要举止言行常则。

不过，夏商贵族集团，从总体言并未受这种饮食忧患意识的影响，几乎普遍热衷于吃喝。《尸子》云：“昔者桀、纣，纵欲长乐，以苦百姓，珍怪远味，必南海之窋，北海之盐，西海之菁，东海之鲸。”《韩非子·喻老》云：“纣为象箸，箕子怖，以为象箸必不加於土铏，必将犀玉之杯；象箸玉杯，必不羹菽藿，则必旄豹胎；旄豹胎，必不衣短褐，而食於茅茨之下，则必锦衣九重，广室高台。”极度追求珍味美器，讲究豪华进食环境，夏商亡国之君所为尤著，难怪连统治阶级少数有识者如箕子都感到忧惧。

以粒食为主的夏商贵族阶层乃至中上层平民，较广泛的美食心态是求食有酒肉。晋南陶寺龙山晚期墓地，大型墓有整猪随葬，中型墓出数目不等的猪下颌④，固然是一种中上层社会的葬制，却多少揭示了当时贵族阶层对肉食的偏好。河南偃师二里头遗址墓葬发掘资料表明，礼器组合“食酒并举”，铜、漆饮食器又多重再现了贵族墓主生前的身分地位和美食消费心理。商代更然。河北定州发现的商代某贵族墓地，大型墓出有牛前腿⑤。陕西泾阳高家堡村发现的晚商几座贵族墓，所出两件铜鼎中尚留有兽骨，鼎下有烟炱，双耳缠有麻布，推测是在下葬时把肉煮好放入墓穴的⑥。殷墟则包括一些中上层平民墓，也常发现陶食酒器和牛羊腿肉、鱼类随葬⑦。一九七六年小屯村北发现的17号一座末流贵族墓葬，墓内有羊腿一支，墓主脚端正前方，并排置三件铜器，左边一件是盛酒之瓿，中间一件是饮酒之爵，右边一件是盛食物之鼎⑧。宛然再构出墓主生前嗜酌肉食的怡享饮食心态。

作为上层贵显，特注重饮食气派和进食情绪。夏代权贵使用的青铜酒器，大都崇而无华，仅在用材和器类上显其珍贵。商代青铜饮食器，纹饰和造型独具深意，有助于造成一种威严、神秘的气氛。安阳西北冈第1004号殷王陵曾出牛鼎、鹿鼎，内底分别铸有“牛”、“鹿”字，纹饰母题与铭文相应。陈梦家先生曾指出，两鼎铭及其纹饰示意了鼎的性质，牛鼎又大於鹿鼎，表明器制大小与所烹牛、鹿牲体是相关的⑨。可见上层权贵之间，或按着馔品类专配贵重用器，其席面整饬威仪的张扬，进食情绪的巧妙调整，借助于“器之用”而在心理上得到更多的满足。

《国语·周语中》述周代贵族有“享饫”、“时宴”，讲究进食环境，有一套相关食礼，举行时，“选其馨香，洁其酒醴，品其百笼，修其盛篡，奉其牺象，出其樽彝，陈其鼎俎，净其巾幂，敬其被除，体解节折而共饮食之”。其实今所知者，商代贵显阶层亦已经常举行各类名目的宴饮活动，自有其“食礼”。如一期甲骨文云：“贞我一夕酒，二夕宜”(《合集》2890)。“呼妇好食”(《丙》384)。宜、食义近，为宴飨仪式之一。记商王武丁夜宴，以及与王妇飨食。三国期甲骨文中有“王先狩迺飨，擒有鹿”(《合集》28333)、“王其飨于庭”(《屯南》2276)，或记商王田猎有获而举行鹿宴，或记商王在大庭宴飨。有一片武丁时甲骨文还具体记述了王赐某贵族“食”，在丁巳日飨食仪式中“乃令西使”，发布了一项外交安排⑩。《仪礼》有“特牲馈食之礼，不诹日”，“少牢馈食之礼，日用丁巳。”殷墟甲骨文中有一类宴饮的日子并不固定，可随事随地举行。另一类则谋求于丁日，似商代已有《仪礼》说的两类食礼。

商代祀神祭祖过程中也有食事活动。《合集》32125：“来丁巳尊𩵦于父丁，宜卅牛”，当寓有在世者祭祖时的食礼。《淮南子·说山训》云：“先祭而后飨则可，先飨而后祭则不可。”旧注：“礼，食必祭，示有所先；飨，犹食也；为不敬，故曰不可也。”按常理言，出于敬畏虚诚心态，商代人一般也是先祭后飨的。

古代还有养老敬子的食礼。《礼记·内则》云：“凡养老，有虞氏以燕礼，夏后氏以飨礼，殷人以食礼，周人修而兼用之。”商代社会较为敬重老人，由甲骨文“妇归老亡𢦏”(《乙》8712)，可得一窥。武丁时有一辞记一老臣往外地稽察，王特为占卜，再三叮嘱“惟老惟夷，途遘若”，年龄高迈，求其一路平安顺利⑪。文献提到的古代几种养老食礼，大概有所本。甲骨文又有“食多子”(《英》153反)、“飨多子”(《合集》27649)。广义的多子当指贵族子息，长大后有可能分宗立族成为贵族接班人。飨食多子，有礼仪教诲的深意，即《诗·緜蛮》说的“饮之食之，教之诲之”，以便使多子在实际食礼中习礼，今后能“上以事宗庙，下以继后世”⑫，与它辞言“多子其延学”(《合集》3250)，用意是一致的。

夏商贵族集团的宴饮之礼，美食心态固然是一个方面，但更要者在于促进统治阶层内部人际关系的和谐，协调各级贵族间的感情沟通，具有明显的政治色彩。有时则通过宴飨之礼的举行，寓“人伦教化”于其中。权贵的饮食心态，基本不受忧患民生的意识支配，所谓“贤者与民并耕而食，饔飧而治”⑬，并不存在。务实际而疏形式，偏世态而欠理性，重效应而轻做作，讲直观而逊想象，是当时贵显统治者“克羞馈祀”，“有斯明享”(《尚书·酒诰》)饮食心态的重要表征。

二、烹饪礼俗

夏商高级权贵大都懂得较好的烹饪技巧，往往在重大飨饮场合充当主厨角色。此乃源出原始时期体现人与人关系的“酋长掌勺，合族以食”的古老饮食俗尚。所谓“君子远庖厨”⑭，实属后起事象。

传说燧人氏褒肉而燔，黄帝蒸谷为饭与烹谷为粥，尧时彭铿好和滋味及善斟雉羹，也可理解为那些不同时代的族落酋首，在各自的生活实践中发明或总结出的与其时代相应的不同烹饪法。夏代中兴主少康，初曾为有虞部落“庖正”，“以收夏众”，终于“复禹之绩”，重建夏朝政业⑮。《世本》言“少康作秫酒”，知其还是一位善用不粘粟酿酒的能手。商代开国君王汤，也很知晓食品制作。《淮南子·泰族训》称“汤之初作圃也，以奉宗庙鲜犧之具”。鲜指新割杀的鸟兽家畜之肉类，犧指干肉。古代有一种生脯制法，取牛羊鹿类牲肉之精者，捣去血水，加调料，浥浥时以木棒轻敲，令其坚实，制成各形肉干，称为“腶脩”，据说可长期保存。一期甲骨文有“令多尹腶”(《合集》5613)，腶字象一手持棒捶一肉块形，可知商王武丁也懂得生脯制法，曾亲自指导众朝臣制“腶脩”。

商汤的一位重臣伊尹，是著名的烹调里手。《墨子·尚贤上》云：“汤举伊尹于庖厨之中，授之政。”《史记·殷本纪》谓伊尹“负鼎俎，以滋味说汤，致于王道。”其烹饪在于细察“鼎中之变”，尽炊器妙用。《吕氏春秋·本味》还载有一段据说是伊尹的烹饪理论，大意说食物皆有本味，要去其腥臊羶臭使之美味可口，一要利用水火木三材烹之，掌握火候，二要善调，把握调味品投放次序和份量。虽有后人附会，但商代以前人们对于烹调关系的认识，却可举出种种证据。

盐、梅、酒是最先出现的三大烹饪调味品。传为商王武丁作的《商书》佚文《说命》三篇，下篇有“若作酒醴，尔惟麹蘗；若作和羹，尔惟盐梅。”注谓：“酒醴须麹蘗以成，盐咸梅酷，羹须咸酷以和之。”先秦文献有云：“和如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉”⑯。是知人们很早就对烹调两者关系的个中奥妙有较深的领会。我们知道，盐中的氯化钠是咸味所自来，主要作用能调节细胞间渗透平衡及正常的水盐代谢，是人体血汗中不可缺少成分，又能调增食品滋味。

盐的始用当甚早。《世本》称炎帝时“宿沙作煮盐”。《本味》述伊尹烹饪理论，有“咸而不减”之说。《尚书·洪範》记商末箕子言，有“润下作咸”，凡咸、苦、酸、辛、甘“五味”，咸为其一。梅则主要利用其果酸作调料，梅酸具有收敛固涩、健脾胃、增强肝脏功能的作用。新石器早期人们已知利用梅酸，河南新郑裴李岗遗址出有梅核⑰。安阳出土商代铜鼎，曾发现有满盛已炭化梅核者⑱。殷墟西区M284墓中随葬一铜鼎，内也尚存一梅核⑲。至于酒的出现，似可上推到新石器中期以前，大汶口文化遗址墓葬出土有高柄陶酒杯以及硕大的滤酒缸⑳；仰韶文化遗址发现的小口园肩小底瓮、尖底瓶、细颈壶等，或认为曾作酿酒、盛酒或饮酒之用㉑。《淮南子·说山训》谓“清醴之美，始于来耜”，显然酒的出现与农业发展有着密切的关系。《世本》称“仪狄始作酒醪变五味”。《战国策·魏策二》云：“帝女令仪狄作酒而美，进之禹，禹饮而甘之。”看来酒为饮料及调味品，至夏禹时已相当流行。最早的酒属于谷物天然酒，谷类粮食受潮发芽变霉，由微生作用而引起糖化和酒化，大概至商代人们已从中悟出制造麹蘗即酵母的酿酒新技术。郑州商城出土陶缸，曾发现粘有白色水锈状沉淀物。藁城台西中商遗址在一酿酒坊址出土的陶瓮内，发现盛有这种沉淀物达8.5公斤，经鉴定就是酵母，同出四件大口罐内还分别装有桃、李、枣等，说明商代不仅掌握麹蘗酿酒，又能酿制果料酒㉒。河南罗山天湖晚商息族墓地，出土过一密封良好的青铜卣，内装古酒，经色谱测试，每百毫升内含8.239毫克甲酸乙酯，并有果香气味，是为浓郁型香酒㉓。安阳郭家庄一座殷墓出土的铜卣，也盛有白色透明液体，内含植物纤维状杂质，估计是酒㉔。总之文献提到的盐、梅、酒三大古代调味品，至少在夏商时代已用之于烹饪。

古代还有一味常用的香料调味品花椒。《诗·载芟》：“有椒其馨”。《荀子·礼论》：“刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬芳，所以养鼻也。”《天论》：“君子啬於治而养於天。”花椒能刺激味觉，减除腥膻，增加菜肴肉食的美味。花椒味辛而香烈，还可用酒浸泡，古称椒酒、椒浆，又可作药用。花椒调味，今已能追溯到商代，最近河南固始葛藤山发掘的晚商六号墓，墓主头旁发现放有花椒数十粒㉕。值得注意者，同一地区以前发掘的固始侯古堆春秋晚期一号墓，曾出一件制作精美、有盖紧扣的铜盒，盒内盛大半盒花椒㉖。似本地区先民一直持有花椒调味的食癖。

糖作调味品大概也甚早。《洪範》“五味”中有甘。《诗·緜》述晚商时周人古公亶父迁周原，称“周原膴膴，堇荼如饴。”《礼记·内则》有“枣栗饴蜜以甘之。”饴是麦芽糖，蜜是蜜糖。五味之甘，可能指这类糖。适量食之，能补气血，养阴和中，解除疲劳。

商代以前的烹饪调味品种类大致如上述。同时也应指出，当时的一些烹调仪式乃至食品的制作加工，每由上层权贵主其事。如《四祀邲其卣》铭文记商代末王帝辛在召大庭举行降宜父王文武帝乙的祭祀活动，亲自操持其烹饪礼仪，自乙巳日开始，到次日丙午主持了将食物或调料投放入炊器的仪式，到第三日丁未煮成而献给神灵㉗。铭中的“宜”为肉食祭，字象分格陈肉块于俎案之上，似关及牲肉的割切加工和分类。有一片三期甲骨文云：“王其叀敝麋”(《合集》29405)，记商王亲自操刀剖解猎自敝地的幼鹿。它辞有“惟肵牛用”(《屯南》1051)，肵字从肉从斤，意为剁析。《仪礼·特牲馈食礼》：“举肺脊加于肵俎”，旧释肵为盛放牲肉及心舌肺之器，乃后起引伸义。肵牛是屠牛而剁析之。甲骨文还有一祭名卯字，初谊是对剖牲体。另有一字从肉从刀㉘，疑截的初字，《礼记·曲礼上》：“左殽右截”，旧注：“截，切肉也”，

献之礼，坐而饮酒，以至于醉。”这种直接出于“人伦”的共饮礼俗，当也是最早的筵宴之一。

古人因席地坐食，故筵席宴飨乃以铺在地上的坐具为名。《礼记·乐记》云：“铺筵席，陈尊俎。”旧注云：“铺陈曰筵，藉之曰席者，设席之法，先设者皆言筵，后加者为席。筵席惟据铺之先后为名，其筵席止是一物。”席一般用苇蒲藿麻之类的植物茎秆编成，夏商考古遗址并不鲜见。礼书说天子之席五层，诸侯三层，大夫二层，考究的席以帛缀边，有严格的等级之别，此乃规范化的说法。甲骨文字有人踞坐编席上之形者[1]，但未必有单层数层之分。夏商筵席宴飨归范于礼，主要流行于贵族阶层，故注重排场和设置，或凭俎、案而食。晋南陶寺遗址大型墓葬，均出有木俎，施以红彩，再以白、黄、黑、蓝、绿等色绘出图案，有的还同出彩绘木案[2]。安阳西北冈1001号殷王陵也发现过木俎3件，形制、纹饰、大小相同，还同出双兽头雕石俎1件[3]。殷墟大司空村62M53一座出两套觚、爵等列的一般贵族墓内，发现过石俎1件，两面各雕有两个兽面纹[4]。传世品中亦有晚商蝉纹铜俎[5]。据《周礼》说，“司几筵掌五几五席之名物，辨其用，与其位”，郑注以为：“五几：左右玉、彫、形、漆、素。为王设席，左右有几，优至尊也。”从考古发现看，商代以前俎、案这种宴飨或祭祀场合所用的礼器，也是有其“优至尊”的等级之分的。

筵席宴飨，商代一般称之为“飨”，主要对象是生人，用于祭祀神鬼者，也是为了在世者。如甲骨文云：“庚子，王飨于祖辛”（《合集》23003）；“甲午卜，王其侑祖乙，王飨于庭”（《屯南》2470）；飨食先王，先行祭祀，再移到庭举行飨礼，显然后者是生人的筵席，应有分祭食“纳福”的性质。又如：“庚戌卜，何，贞翌辛亥其侑毓妣辛，飨。壬子卜，何，贞翌癸丑其侑妣癸，飨”（合集》27456）。这是侑祭先妣，也是先祭后飨。礼书说古代王宴飨对象大致有四类人：（一）诸侯；（二）王亲戚及诸侯之来臣；（三）戎狄之君使；（四）宿卫及眷老孤子[6]。就商代言，商王所飨，有王妇，见上节，又主要有以下几类人：

一是王朝要臣。如：“甲寅卜，王飨雀”、“元啟，惟多尹飨”（分见《合集》20174、27894）。雀是武丁时重臣元老，握有出入征伐、祭祀天地神祇等要职。多尹也是朝臣，服事农垦、营建，或从事征伐，商王常与这批人计议大事，一般都是由畿内外诸侯充任[7]。他们中有与商同姓者，亦有异姓者，但均极受商王信任。

二是王之戚属。如：“惟多生飨”、“惟多子飨”（分见《合集》27650、27648）、“辛巳，王饮多亚庭”（《三代》6·49·1）。多生是商同姓宗族之长。多子是与王有血亲关系的后嗣分族之长。多亚当指畿内亲族出身的官员，殷墟曾出土“亚攸”爵[8]，甲骨文有“亚受年”（《丙》10）。

三是边地诸侯。如：“辛未，王卜，在召庭，惟执其令飨事”（《合集》37468）。执，人名，有封地或领地，甲骨文有“戈执”。陈梦家先生谓“戈”为边境之地[9]。河北石家庄地区出有带“执”字徽识的晚商铜爵、觚[10]。武丁时卜辞有“执今正入”[11]，记其诸侯本人一度入商邸朝见。此片则言帝乙在召庭宴飨执，表明这一侯国世代与商有着密切的政治过从关系。

四是各地群邑之官员。如：“贞惟邑子呼飨酒”（《合集》3280）。邑子本属各地小族邑之长，有的直接隶属于王朝，有的则依附于诸侯或方国之下。邑构成当时社会基层组织单位，邑子是这类邑的负责官吏。

五是方国君长。如：“卢方伯漯其延呼飨”（《邺》三·36·9）、“卢伯漯其延呼飨”、“贡比飨枭”（分见《合集》28095、31046）。三辞均为三期甲骨文。前两辞同卜一事，卢方伯即卢伯，漯是其方国君长之名，记卢方伯来商而延引其参加宴飨。一期武丁时卢方不称“伯”，妇好墓玉戈铭有“卢方皆入戈五”[12]，是当时卢方名“皆”的君主，向商入贡玉戈五件。三期称“卢方伯”，说明双方关系发展，卢方被商王朝承认为一定政治区域的领率。第三辞的“枭”是国名兼君名，此国在武丁时为商敌国，一期甲骨文记征伐此国约有20例，但三期已转变，“比飨”其君，比有亲密、亲合、亲附之义。《周礼·形方氏》：“大国比小国”，郑注：“比，犹亲也。”《礼记·射义》：“其容体比于礼”，释文：“比，亲合也。”《荀子·议兵》：“立法施令莫不顺比”，旧注：“比，亲附也。”表明两国关系转变，商王“宴以合好”。

商王朝的筵席宴飨，是“食以体政”的重要一环。王所飨对象，主要为王妇、要臣元老、戚属、诸侯、群邑官员、方国君长。对内用以笼络感情，稳定贵族统治集团内部的政治团结，即所谓“饮食可饗，和同可观”[13]。对外用以加强与各地诸侯、群邑的隶附关系，或与方国“宾入如归”的亲合交好关系，进行全方位、多层面的交往交流，期在扩大对各地的政治控制、政治羁縻或政治影响。这种以商王为主方而显其威仪气派和“敷政优优”的筵席宴飨，既是一种“我有嘉客，亦不夷怿”的倨傲舒悦心态表露，其大国“赫赫厥声”[14]的底蕴，亦可溢于席面之间，政治的、精神的色调极为显明。

商王筵宴以体其政，在举行场所方面也可见其用意。二期甲骨文云：“庚辰卜，大，贞来丁亥其塞丁，于大室𠂤，祊西飨”（《合集》23340）。塞有以牲礼为报之义[15]。𠂤义同畛，《礼记·曲礼下》：“畛於鬼神”，郑注：“畛，致也，祝告致于鬼神辞也。”丁大概指已故商王武丁。此辞大意言要在未来的丁亥日报祭先王，在大室致祝辞，再移到祊西举行飨礼。大室或是一座坐北朝南自成一体的大型宫室建筑，祊西可能是大室西边廊的附属建筑。大室为商王处理日常重要政务和享祀要所。殷墟出土玉柄饰铭有记商王在大室赏赐某小臣一瓒[16]。洹西发现的晚商《乙卯尊》铭也记商王在大室接受某子的朝见和进献，王率子以百牢侑祭，还赏其黄瓒一件和贝百朋。据李学勤先生说，古代朝见时要行祼酢，瓒是祼的用器，以玉为柄，黄金为勺，用来挹取鬯酒，凡瓒为圭柄的称圭瓒，璋柄的称璋瓒，黄瓒是黄金勺，以色为称[17]。商王在大室接受显臣或各方诸侯的朝见，随之赏赐瓒之类的贵重灌饮礼器，显然在祊西的筵席宴飨具有朝宴或国宴的性质。

除在大室之祊西宴飨外，又有在“宗”或“北宗”举行者。三四期甲骨文有：“甲戌卜，于宗飨”（《屯南》341）。五期甲骨文有：“贞飨事于燎北宗，不遘大雨”（《合集》38231）。宗为宫室宗庙建筑，北宗当非内祭之宗庙，似专指举行外祭的建所。可谓融祀政与飨礼为一体。

宴飨场所在三期甲骨文还有“庭”，五期有“召庭”，也称“召大庭”，见前引。值得注意者，在庭内的受飨者，有新授即将赴任的众地方官，人多场面大。再如：“贞惟多子飨于庭”（《合集》27647）。“辛巳，王饮多亚庭”（《三代》6·49·1）。受宴飨者称“多子”、“多亚”，则人数定然不少。上节述《四祀邲其卣》铭文记帝辛在召大庭主持烹饪祭飨礼仪，连续多天，烟火升腾可以想见，如若局促在一个大屋里，人仍定然受不了。据《尚书·盘庚》有云：“王命众悉至于庭”，“有众咸造，勿褰在王庭”，把众人悉数召集到庭中，是知庭的面积是相当大的。基于此，庭应是王宫内的露天大广场，但又应是全封闭式的。据河南偃师商城考古发掘资料，城内四号宫室基址平面呈长方形，东西长51米，南北宽约32米，总面积达1632平方米左右，包括北部正殿、东庑、西庑、南庑、南门、西侧门等建筑，构成有机组合整体，中间形成一封闭式庭院，面积有575平方米[17]。另一座五号宫室建筑，形制相仿，但其内方形庭院面积更宽大，达650平方米[18]。庭或大庭，当即这类容量甚大而位于正殿前的露天封闭广庭。凡在此受宴飨的成批人，其社会地位和政治身分较之大室祊西受飨者相对要低些。这类宴飨寓王者的“敷政优优”或“人伦教化”于其中，大概只是一般性的赐宴或“时宴”。

商代还有一类聚食，称“食”而不称“飨”，食者既夥，社会地位一般也都平平。如：

……途，壬午食人，雨。（《合集》20956）

……食众人于泞。（《安明》2688）

宁食于商。（《屯南》3963）

其食右工。（《合集》29686）

月一正，曰食麦。（《后》下1.5）

聚食者有人、众人、宁、右工等等。宁为族名、地名。甲桥刻辞有“宁入十”[19]，记宁族向商王朝贡纳了十龟。别辞有“大令宁”，[20]当指宁地之居民或族众，意思类于它辞言“大令众人。”[21]又有“今六月宁至，”[22]是宁族之人来至商都。“宁食于商”或指宁族众聚食于商。右工是工官，为贱官。《尚书·酒诰》：“惟殷之迪诸臣惟工，乃湎于酒，”旧说以为，诸臣与工均属尊者“其下列职众官。”这类普通族众或贱官的聚食，有卜问及天气的晴雨，可见不在屋内，是在野外举行。“月一正，曰食麦”，则表明有的聚食规定在冬闲农隙月份举行。为这类社会中低阶层的聚食作出占卜，说明当时聚其民而食之，虽构成了一大民俗，却又受限于官方许可，是不能随便举行的。

商代中低层社会的聚食群饮，性质颇近于礼书中说的“乡饮酒”[23]。后者据说在岁十二月大蜡之时，“以礼属民而饮酒于序，以正齿位，于是时，民无不醉者如狂矣”[24]。此举每被饰为古代统治者进行社会“礼教”的一项“德教”，“为民三时务劳，将阙于礼，至此农隙而教之尊长、养老、见孝悌之道”[25]。然以商代社会论，甲骨文有大量“丧人”、“丧众人”、“丧工”的占卜，他们的“荡析离居”[26]而流亡逃散，已构成必须正视的一大政治现实问题，《礼记·王制》说的“食节事时，民咸安其居”，大概可作为商代贵族统治者“食人”、“食众人”、“食右工”的直觉出发点。这种受限于官方而带有因俗施政意义的中低社会阶层间的聚食群饮，与上层社会的筵席宴飨，完全是性质不同的两回事。

意指切成块的肉。凡此可见商代已重视食品的刀工技术，而王者也常常是主持其事的。

夏商的肉类食物品种，一类是家畜，有牛羊豕犬马鸡，即《周礼·膳夫》说的“膳用六牲。”甲骨文言去势牡猪为豕，肥嫩幼豕为豚，反映了对牲体肥腴的注重。又有在牛字角上划短道道者，用来示意养养牛畜的齿龄，恐与择牲不无关系。《墨子·明鬼下》云：“昔者虞夏商周三代之圣王，……必择六畜之胜腯肥倅，毛以为牺牲。”择牲礼俗表明了人们对肉类食品的讲究。另一类是野生动物。甲骨文所见狩猎动物名不下二十多种。殷墟历年发掘出土兽骨有貉、熊、猫、虎、豹、野兔、獐、鹿、野猪、羚羊、野牛、犀、猴、象、貘以及来之遥远海域的鲸等等[27]，又有鱼、鳖、龟、蛤、蚌、螺等水产。一九八七年春殷墟小屯村东北发现的一号灰坑，出土大量鸟骨，经鉴定，至少有隼形、鸡形、鹤形、鸮形、翠鸟亚目等五目五科六属八种鸟类；还有一鲟鱼的侧线骨板，可能来自长江流域的中华鲟或达氏鲟，是特富营养价值的珍品鱼类[28]。

总的说来，以粒食为主的夏商人，又每以肉食为辅，肉食或取之畜养，或猎之自然界，或渔之水域，来源不一。在择选牲体和食品刀工技术方面都颇有一套知识。主要烹饪调料有盐、梅、酒、饴和植物香料花椒等。共加热中调味，重视火候，把握投放调料时机，已有复合味，构成了当时烹调的四大特色。

这四大特色实乃本之围火灶或炭器坐食的原始俗尚导演而出。从本质上看，此种俗尚体现着人与人之间的早期“礼”关系，故其掌烹饪者身分必高。夏商君王或其他贵显至少在形式上仍握有此种承自原始时期而形成的权威，并随之确立了一系列相关的烹饪礼俗。事实上，尊者主厨，在以后颇长岁月犹保留着。《礼记·乐记》云：“天于祖而割牲，执酱而饋，执爵而酳，冕而总干，所以教诸侯之弟子。”《周礼》谓“膳夫掌王之食饮膳羞，以养王及后世子，王燕饮酒，则为献主。”膳夫同于西周金文中的“善夫”，虽以掌膳羞名其官，却又宣示王命，位列公卿，是掌仪礼的尊职。可见三代烹饪礼俗的演化，要在“寓礼于食”，始终是一贯的。

三、筵席宴飨与族众聚食

夏商时代的饮食，大体有每日常食和筵席宴飨两大类。

每日常食，出于生理需要，进食时间亦趋固定，演为常俗。夏代人一日几餐，不得其知。商代人为两餐制，此由甲骨文揭示的记时制时间定名得以知之，一餐是在上午进之，约当今7～9点间，称为“食日”，也称“大食”；一餐在下午，约当今15～17点间，称为“小食”；两餐的进食时间规律约定俗成，故被纳为时辰专名[29]。《礼记·内则》云：“羹食自诸侯以下至於庶人无等。”孔疏：“羹之与饭是食之主，故诸侯以下无等差也，此谓每日常食。”又《孟子·滕文公上》云：“三年之丧，齐疏之服，饘粥之食，自天子达於庶人，三代共之。”饘同馆，旧谓“厚曰馆，稀曰粥”[30]。一般平民每日常食，无非稀粥烂饭粗羹而已，然贵族降同民食，总有殊情，反以食礼视之了。

筵席宴飨，起于聚餐，是人与人之间有了“礼”关系后才逐渐形成的就餐形式，故必有多人共享，否则不成其为筵宴；且发端有因，还需一定的食品存积，故绝非天天行之，时辰和场所当据具体背景而定。原始社会人们祀天祭神享祖先、氏族首领把祭食分给族人共食，大概可视为筵宴的滥觞。《礼记·王制》谓有虞氏养老用“燕礼”，旧注：“燕者，礼烝於俎，行一

① 《尚书大传》。
② 《释名·释饮食》。
③ 《逸周书·文传》引。
④⑭ 《1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》一九八三年第一期。
⑤ 《定州发现商代大型方国贵族墓地》，《中国文物报》一九九一年十二月十五日。
⑥ 《泾阳商末古墓群出土一批礼器》，《中国文物报》一九九一年九月十五日。
⑦ 《殷墟发掘报告(1958—1961)》，文物出版社一九八七年版。
⑧ 《安阳小屯村北的两座殷代墓》，《考古学报》一九八一年第四期。
⑨ 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》第七册，一九五四年。
⑩ 《甲》2121。
⑪ 《北美》1。
⑫ 《礼记·内则》。
⑬ 《孟子·滕文公上》。
⑭ 《孟子·梁惠王上》。
⑮ 《左传》哀公元年。

從青銅器銘和甲骨刻辭觀察商人的居處形態

／蘇瑩輝

談到古代人物形像問題，勢必牽涉於人類學方面，世界各民族原始的塑型，有遺物可以徵信者，如古埃及和古希臘；在他們藝術品中的人物造型，均極豐富而多姿，而我華夏民族造型，在先史時代的遺存中，卻還沒有發現具體的特徵，看來不免遺憾！然而，談論中國文化的創始或美術起源的學者們，雖已明知先史時期沒有文字記載的憑藉，但他們仍從史前時期開始執筆，這又從何說起呢？答案是：賴有其他重要文化遺物的存在，現今要談商代人物之「跪」、「坐」形態，不僅幸有實物（含人、物石雕等）可憑，幷且更有文字可據，這就是本文撰述之動機。

五十年前，孫海波氏所謂「甲骨文編」中，著錄有關『人』的殷代象形字如下表：

李濟之前輩曾就上列表中各字的涵義，再加分析，大致可區別爲四類：

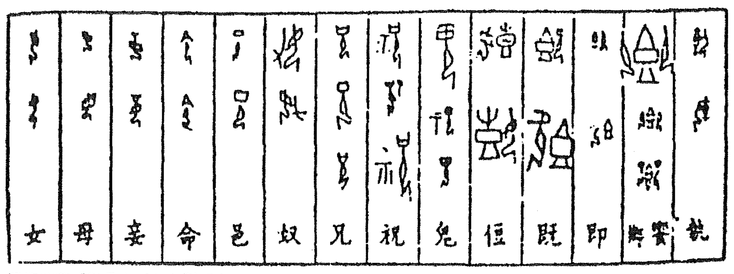
（1）女、母、妾等字，與女性有關。

（2）命、邑、奴（近世甲骨學家皆釋爲「嘉」）等字，具有征服的意義。

（3）祝、鬼、兄等字，涉及祭祀鬼神事。

（4）卽、旣、卽、饗等字，均爲飲食之事。

案按：1、2、兩類所列之甲骨文各字，與說文中各該字的形體無大出入，不必再創新解。第3類的（祝）三個字的偏旁作「」、「」、「」三種不同之形象，實即小篆之「」；亦即正楷之「示」。此字本爲祭祀對象的神主（俗稱祖宗牌位，亦稱「王人牌」，或云「亡人牌」），後世的神主，多作形，或形；簡化成線條則爲「」形，倒置則成「」狀。甲骨文的「」、「」等字形，實爲後世小篆之所自出。另一邊的「」、「」三個形象大同小異，再就「兄」的甲文作觀之，雖諸家對「」上「口」形的解釋各別，但假定是天體的想像，那麼下面跪坐之人形：正是臣民（信徒）們的拜神（及祭祀祖先）狀態。第四類的三個字，皆从即「簋」字當中的「皀」（楷書訛變爲「艮」，亦猶「旣、卽」之訛變爲「旣、卽」。）；爲盛食物的器具之一。像食畢轉頭將要離開食具（簋類）之狀，像就著（即近）食具之狀；字則像兩人面向食具對坐之狀，後人因在「鄉」下加「食」成『饗』，以強調它是宴饗的字；更於「鄉」下加「向」成『嚮』（嚮往、嚮導專用字），加「音」成『響』（音響、響亮專用字）。這些形、音轉變，皆爲我國語文孳乳增益之實例。



殷商甲骨文「人」字表

以上是就見於商中期後殷墟甲骨文裡的文字述例，其在商早期的青銅彝器銘文中，亦有涉及商人居處形態者，姑舉「夷」字爲例，商代金文中，無其敦之夷作，卣之夷作；兮甲盤之夷作；皆近於蹲居形，而非跪坐狀。約在六十多年前，傅孟眞先生（斯年）於其「夷夏東西說」一文中，曾謂『商人非夷』，幷主張『商朝撫有夷人』說，後來李濟老爲傅說作註解時，他認爲蹲居（即聳其膝而下其胖）與箕踞（即伸其兩脚而坐，形若箕狀）不但是夷人的習慣，且可能是夏人的習慣，如就金文中的『夷』字來觀察，皆近似蹲居狀，而非跪坐（即雙膝據地，伸腰危坐，而以足承尻後）形。因此，我認爲：由於商代青銅器（在盤庚遷殷以前）的銘文中，多少還保留著一些商初或先商時期的古文（如以上舉出的金文「夷」字），到了甲骨文字（包括記事和卜辭）流行時代，關於「人」之居處姿態的字形，描寫「跪坐」形狀的，普偏增多，而描寫「蹲居」及「箕踞」姿態的文字則逐漸減少，甚至滅跡，豈不是「跪坐（正坐）在商晚期更見流行」的佐證嗎？一般人對「跪坐」的動機或許不太明瞭，其實它本是尙鬼的商朝統治階層之起居法，並且沿襲成了一種供奉祖先、祭祀神天以及招待賓客的禮貌。等到周朝人商化以後，又加以光大，發揚成爲所謂『禮』的系統；這才奠定了我國三千年來禮教文化的基礎。

本文雖以論述商代關於「人」之居處形態的文字（含金文、甲骨文）爲主，但是爲使讀者們具體的了解民國以來安陽出土之石（玉）質人像起見，特選印圖片數幀如次：



插圖A

圖一

（甲）箕踞式—圖一：「箕踞狀石像」（河南安陽四盤磨村出土）

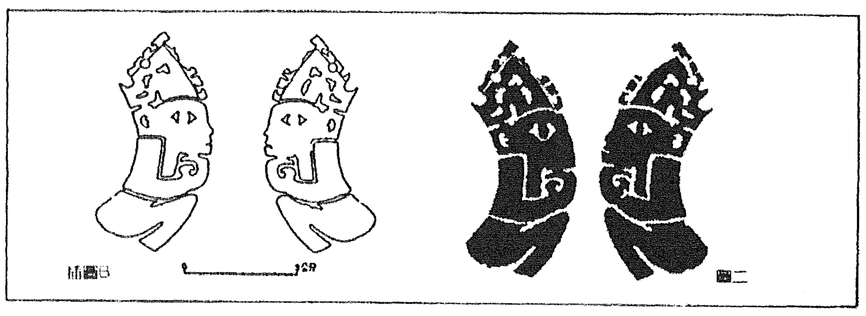
插圖A：「抱腿而坐殘石」（安陽小屯村出土）

說明：圖一「箕踞狀石像」雙足舒展，兩手掌覆地上；宛若箕形，故曰「箕踞」。插圖A之「抱腿而坐殘石」像，即屬箕踞類型。

（乙）蹲居式—圖二：「蹲居側面形玉璋」拓本（安陽侯家莊一五五〇號墓出土）

插圖B：「蹲居側面形玉璋」侯家莊第一五五〇號墓出土）

說明：圖二「蹲居側面形玉璋拓本」以雙足承擔全身重量，本是人類的特別姿態；站著和蹲下都是



插圖B

圖二

⑩ 《左传》昭公二十年。
⑪ 《1979年裴李岗遗址发掘报告》，《考古学报》一九八四年第一期。
⑫ 参见佟屏亚：《梅史漫话》，《农业考古》一九八三年第二期。
⑬ 《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》一九七九年第一期。
⑭ 参见李健民：《大汶口墓葬出土的酒器》，《考古与文物》一九八四年第六期。又王树民：《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊"文字"》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社一九八六年版。又王树民：《考古发现中的陶缸与我国古代的酿酒》，《海岱考古》第一辑，一九八九年。
⑮ 张瑞玲、巩启明：《清醴之美，始于来韶》，《考古与文物》一九九〇年第五期。
⑯ 《藁城台西商代遗址》，文物出版社一九八五年版，页一七五～一七六。
⑰ 《三千年前古酒尚飘香》，《人民日报》一九八七年十二月二十四日。
⑱ 《安阳郭家庄的一座殷墓》，《考古》一九八六年第八期。
⑲ 《固始县葛藤山六号商代墓发掘简报》，《中原文物》一九九一年第一期。
⑳ 《河南固始侯古堆一号墓发掘简报》，《文物》一九八一年第一期。
㉑ 参见李学勤：《〈耳小正〉新证》，《农史研究》第八集，一九八九年。
㉒ 《粹》1223。
㉓ 李济：《安阳遗址出土之狩猎卜辞、动物遗骸与装饰文样》，《台湾大学考古人类学刊》第九、十期合刊，一九五七年。
㉔ 《1987年安阳小屯村东北地的发掘》；又侯连海：《记安阳殷墟早期的鸟类》，同刊《考古》一九八九年第十期。
㉕ 参见宋镇豪：《试论殷代的记时制度》，《全国商史学术讨论会论文集》，一九八五年。
㉖ 《礼记・檀弓》，孔疏。
㉗ 《合集》975反；16998正。
㉘ 《侯家庄第二本——第一〇〇一号大墓》，台湾中央研究院历史语言研究所一九六二年版。
㉙ 《1962年安阳大司空村发掘简报》，《考古》一九六四年第八期。
㉚ 《通考》407。
㉛ 见《礼记・玉藻》，孔颖达疏。
㉜ 参见李学勤：《释多君、多子》，《中甲文与殷商史》，上海古籍出版社一九八三年版。
㉝ 《新乡博藏殷周铜器铭文选》，《中原文物》一九八五年第一期。
㉞ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社一九五六年版，页三二〇～三二一。
㉟ 同注㉔，页一七八。又《河北正定出土商周青铜器》，《文物》一九八二年第二期。
㊱ 《殷缀》35。
㊲ 《殷墟妇好墓》，文物出版社一九八〇年版，页一三六，图七五・3。
㊳ 《国语・周语中》。
㊴ 参见《诗・商颂》：《长发》、《那》、《殷武》。
㊵ 参见于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局一九七九年版，页三五～三七。
㊶ 《佚存》，唐兰序，页三下。又《天津社会科学》一九八四年第二期，封二照片。
㊷ 李学勤：《洹西发现的乙卯卓及其意义》，《文物》一九八六年第七期。
㊸ 《1984年春偃师尸乡沟商城宫殿遗址发掘简报》，《考古》一九八五年第四期。
㊹ 《河南偃师尸乡沟商城第五号宫殿基址发掘简报》，《考古》一九八八年第二期。
㊺ 《乙》2149。
㊻ 《续》5・14・5。
㊼ 《前》7・30・2。
㊽ 《乙》1792。
㊾ 参见《仪礼・乡饮酒》、《礼记・乡饮酒义》等。
㊿ 《礼记・杂记下》子贡观蜡，"一国之人皆若狂"条，郑氏注。
(51) 《周礼・地官・党正》，郑氏注。
(52) 《尚书・盘庚下》。

（原載《中國史研究》1992 年第 3 期）

翟万益

殷卜书法艺术的叛逆

——周原甲骨文书法艺术探微

1899年和1977年，在中国书法史上，是两个极其辉煌的年代。1899年由于殷墟甲骨文的发现，开辟了甲骨书法这一新天地，将中国书法史的源头向上推进了200多年。1977年周原甲骨的发现，使甲骨书法这一新的领域得到了更进一步的扩展和丰富。殷商甲骨文和商周青铜器铭文之间的断层因周原甲骨的发现而弥合，从而可以直面殷卜之后甲骨书艺的发展面貌，更可从周原甲骨文创造性的发展中，得到新的艺术启迪，给中国书法的发展注入新的活力。

一、周原甲骨大略

殷墟甲骨文出土之后，殷商史的研究有了突破性的发展。为了探索周文化的特征和渊源，进一步研究先周和西周历史，从1959年开始，陕西岐山考古调查发掘队根据史料和岐山、扶风一带经常出土西周铜器的史实，先后进行了五次发掘勘查，于1977年8月在陕西岐山凤雏村发掘周代甲组建筑基址时，于遗址内西厢房第二号房间内的第11号窖穴中发现了甲骨文。其中出土卜甲16700余片，全为腹甲；卜骨300余片，都是牛肩胛骨。其中有字卜甲200余片，多已残碎。1979年又于同一遗址中的第31号窖穴中发掘出400余片卜甲和卜骨，又清出带字卜甲10片，各片刻辞1字至20字不等，两项加在一起，共计发现290余片刻有文字的卜甲。每片残甲的面积都很小，与现在通用的一分或二分硬币相仿，上面所刻字体，小如米粟，需五倍以上的放大镜才能辨清字迹，卜甲上所刻文辞亦多残断。据一些保存较好、内容较为完整的卜辞来看，文字长短不同，长者多达30余字，短者约10字左右，有些残片一二字至三四字不等，卜辞辞例与商代各期卜辞均不相同，在290多片有字甲骨中，都无贞人署名，自古公亶父受狄人压迫迁至岐山之下的“周原”，其间经周王季、文王、武王这一漫长历史时期，卜辞定非出自一人之手，卜片书风略有差异。但大致形成了初周卜甲的整体艺术风貌。从书法艺术特色来看，周原甲骨并没有沿着殷契的老路走下去，除贞卜材料及手法仍沿用殷商旧式外，在契刻艺术上完全走出了一条自己的路，无论从章法、结体、线条等方面都凝结着新的艺术思想和创新精神，以全新的面貌呈现给世人。

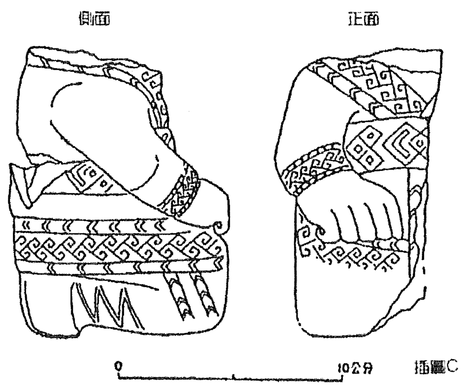
二、高度自由的章法排布

殷卜自一期至五期，纵览大部分龟版，即可发现文字排列的同向性，这种同向性，表现在双重重心平稳上，就单字来说做到了重心平稳、极少欹侧，整篇文字章法也做到了重心平稳。一行文字均以一条轴线或大弧线整齐排列，块状堆砌，犹如颜柳之楷，端庄肃穆，透出一种庙堂之气。作为殷商“中央档案材料”的甲骨，均命契刻高度纯熟的贞人制作，字行都保持了一种大致固定的间距，流贯中显得十分整饬。周原甲骨文的行列排布沿着一条波动线鱼贯而下，在这条波动线上，一个个文字像一群醉罗汉，左侧右倾，甚而出现倒卧之态，一任自然，不加约束。这种章法布白在趋于高度纯熟了的殷商甲骨里极少见到，在商周青铜器铭文里也未得到承绪。即是被称为金文中“行书”作品的《小子𠬜卣铭》与之相比，亦显得十分局促。如果拿后世的行草与之相比，后者由于受到文字重心理论的制约，也不能与这种狂放不羁的表现形式相提并论。像11号窖穴第25号卜甲（图1），两字重心线相联，形成了一条折线。11号窖穴第83号卜文行距字距均不相若，并呈出一种多样的变化，疏密相递、聚散相间，于漫不经意处，显示了人的性灵的自由抒发，在毫无节制的表现形式中，艺术法则隐退了，把纯朴自然的无法之法推向了极致。

近300片周原甲骨刻辞，多已成为残碎之物，和殷卜完整的宏篇巨制相比，实属凤毛麟角。但从较为完整的篇章中仍可获得一些章法方面的信息。

殷契在甲骨上的布白，文字群意识早已形成，一次占卜需要记载文字多是在一界定区域，以一定间距行距排列，透出明确的方阵排布思想，起首追求平齐，行尾也尽量照顾到平整，并有一种排布密实求满的倾向，尽力提高甲骨使用面积。这与进贡、整治甲骨不易有关。契刻的整篇文字与甲骨形状有着相关的考虑，即多取一种纵势契刻的方式，给人一种如现行条幅布白形式的美感。

周原甲骨淡化了殷商这种方阵程式，行列不求平齐方整，在同一段文字契刻中，有的一行一字，有的一行数字，随心所欲，只求达意而已。这较之于后世的手札这种由于行文而造成的上界整齐划一，下界参差不齐的章法则更为活泼自由，不拘一格。





圖三

如此。而「蹲」與「箕踞」最大的區別，爲髀是否著地？髀著地即是箕踞。

插圖B「蹲居側面形玉珮」，蹲居與箕踞的習慣，在商代似乎比跪坐更爲流行；侯家莊玉珮，代表日常的生活，而四盤磨造像則爲一種放肆的姿態，小屯「抱腿而坐」殘石像，可能是一種圖騰的象徵。換言之，不論是人或神，平民或貴族，都不把膝蓋放在地上，都習於「聳其膝而下其髀」的居處方式。

（丙）跪坐式—圖三：「圓雕石人跪坐像」（安陽婦好墓出土）

插圖C：「半身跪坐殘石」（安陽侯家莊出土）

說明：圖三「圓雕石人跪坐像」，它的形狀是：兩膝據地，伸腰危坐，而以足承尻後。此一坐法，日本稱之爲「正坐」（Seiza），其實傳承自我國，當姬周時代，通行的社交標準，有跪坐習慣的人才算有禮貌呢！

插圖C「半身跪坐殘石」係民國廿四（一九三五年）中央研究院發掘殷墟時，在侯家莊出土者。就人體構造言，蹲居要比箕踞吃力，而跪坐又比蹲居吃力。在周朝以前，蹲居與箕踞的習慣，則較跪坐爲流行。

（原載《故宮文物月刊》第十卷一期，一九九二年）

字，臆为在一固定时间内为某一卜人专门负责此项工作，故而略去署名之繁。即是如此，自周王季至周公摄政这一历史空间，卜文非一人制出。故而书风也略有差异，但其率真恣肆，任意挥洒，不斤斤于成法的韵致则一以贯之。

跳出商周卜文体系，使人不禁联想到两周金文与简帛，两汉碑刻与竹简木牍文字，这两对体系由于制作材料以及诸多因素的不同，形成了文质之别，垂久远者凝重规整；达意立言者流便草率，从中似可窥见朝野之分。

殷周甲骨文虽同属一个文字体系，而分属两种书法流派，书法的区域性差别，最早从这里已透出消息。在殷周关系史上，根据周原甲骨文辞，周对殷是一种臣属关系。即是非臣属时期，也是一种大国对小国的外交关系。这样在文化上必然表现出一种承受地位，作为文献记录的甲骨文，周必然要受到殷文字规范的影响，方能起到交流作用。但在表现过程中，又受到自身文化因素的作用，而发生一定变异，这种变异就以书法形式沉淀下来。

商卜书体多呈长方形，并有严格的对称规则，对称部位以中轴线折合，多可重合。如“”、“”、“”等。周卜打破了殷卜这种规整的结体，趋于多样化组合。首先把文字中隐约存在的中轴对称线歪曲化，使本可对称的结体变成非对称结构，或大小悬殊，或上下错落，空间分割减少了因对称而形成的雷同与稳定，以侧势示人，线条语言更为精采。复合字各部分的面积比例造成差异，形成对比，增大夸张，强调了一种错落有致的变化。如图6“亚”字，构以倾势，呈左大右小之状；图11“来”字，主笔竖为一曲线，取代了轴对称线。二是破坏了殷卜线条固有的平行分割，使横平竖直的界划式的线条产生了多样的变化。如果把殷卜的横画向两边延伸，将形成一条条平行线，竖画同样上下延长，

异，一方面是文字规范与非规范方面的变异。例如卜片中出现最多的是“王”字。共16次，先后演示了王的16种造型变化。“西”字出现15次，同样提供了15次变化的示范。“于”、“曰”各12字，亦各不相类。这种文字的变异与书法造型的变异交织在一起，使文字字型千姿百态，变化无穷。假令周卜与殷卜数量相同，周卜的生生不息的变化，定会使后世人叹为观止。这种超乎想象的艺术造型变化，殷卜难以与之相比，能与之相匹者只有后世的书法字典了。在结体变动不居的过程中，我们同时可以看到文字简化约易的趋向，出现减少笔画、减少部分构成的情况。如11号窖穴第102号卜片的“  ”比殷卜的“  ”“  ”都洗炼、“  ”（第85片）“”（第160片）。其中有少数字如后世之隶书。如59的“”，扶风甲骨第四片的“”等。这种情况亦不能一以概之，内中也有繁复加于商卜者。

四、瑕瑜互见的线条

殷卜龟甲主要来源于南方江淮流域、珠江流域的纳贡，部分小龟是陆地龟。周卜从11号窖穴出土16700片。全是龟腹甲，牛肩胛骨占1/56。周原地处殷都之西，当时仅为方国，东滨纳贡没有可能性。那么其使用龟版多为贸易所得或就地取材，使用陆地龟，这种龟版来源的困难，是否形成周卜文字微小的原因之一呢？只能是一种臆断。在出土的16700多片甲骨中，有文卜片不到总数的1/35，其他均为无字骨片。吝惜骨片而使文字趋小的可能性不会很大。

在小如米粒的文字中，能够契刻出变化无穷的线条，这在当时的物质条件下，仅仅是奢望而已。即使是殷卜这种可以直观的

殷卜同篇文字同向排列，数篇文字也求得一致性。周原甲骨则在章法排列上呈现出多样性。除波动线排列之外，还有大弧线、交叉线，甚而垂直线排列的章法。这在殷卜及以后的书法作品中极少见到，即是现代书法也未达到这种超越程式的灵活与自由。

周原甲骨在字距行距上变化不已，层出不穷，此片不同彼片，彼片不同于别片，一片即表现出一种排布，予人以启迪。但把文字的面块与整个卜片相较，则茂密粗犷，一气贯下，使观赏者有目不暇接之感。和殷卜那种细雨入池，徐风拂面，婀娜多姿，从容而行的气度绝不相类。加之周卜小如米粒的文字，与其周围十分疏朗的空间造成了一种极强的反差，使精细与辽阔这一矛盾法则通过卜片相溶在一起，得到和谐的统一。这犹如布于深山旷野之中的岩穴，于寥廓之中，诱人注目于此，而其间又变化万端，诡谲莫测。

三、形如米粟容大千

较之一般的殷卜文字，周原甲骨足以称为“微型书法”了。出土的近300片卜甲，依其字径大小可分大中小三种类型。大者为数极少，中者次之，小者为最多。大型字，如11号窖穴第71号卜甲的“叔”字，长10mm，宽5mm；中型字，如11号窖穴第133号卜甲的“王”字，长2.5mm，宽5mm；小型字，如11号窖穴第1号卜甲的“癸”字，长宽各1mm。小如米粒的文字，需用五倍放大镜才能看得清楚。在当时生产条件下，当然不能借助于放大镜契刻，只能凭借贞人精湛的技艺和较之殷契更为进步的契刻工具。至于契刻成文后如何阅览，直至目前仍是需要研究的古代科技之谜。

周原甲骨的书法结体与殷卜全不相类，其上多不署贞人名

也会形成一条条平行线，横竖相交，形成单调的方格，打破方格的只是字的斜线，予字以一种活力。周原甲骨在一片卜甲上很少出现平行线。即是字画的横竖，也呈一种曲势，大有一波三折之妙。结体各部之间亦采用打破平行的扭动歪曲，更觉异趣横生，强化了字的动感。如H_{11}第二片卜文的“”字，其中“口”取险侧之态，收到了一种化板滞为神奇的效果。三是结体外形发生了变化。殷卜一味修长方正，周卜字体外形多样化，长、方、偏及不规则形兼而有之，并且异构迭出，面目似是而非，其轮廓线，弧形、圆形、半圆形均不乏其例，心裁别出，匠心独运，一片卜甲，数种构形混杂排布，便自然产生一种异于商卜的视觉效果。第四，分割空间的夸张，这一表现形式我们可以说是不期而遇。殷卜在契刻中可以手眼配合进行创作，由于周卜字形大部分小如米粟，贞人契刻只是凭借手的感觉对文字作一种大体上的把握，这如同我们现在的书法家闭目用笔书写相差无几，会出现一种全然不同于常规的创作效果，故而在空间分割上出现了一种非规则划一的分割现象。如11号窖穴第1号卜片的“”、“”上提，“示”下压，留出了宀、示之间的绝大空间。在放大的条件下分析，笔划的运行出现三种情况：一是刚好到位，二是不到位，三是超越界划。示人以天真烂漫，稚拙草率之趣。现代书法里人们追求的二三两种情况，实际在周卜里早已出现了。第五，单字结体的多变性，殷卜文字规范性约束十分明显，数量16万片，单字4500左右，总字数愈百万，时间跨度等各个方面都大大超过了周卜，其文字结体非常严格，变化大大逊于周卜，周原遗址第11号窖穴共出土有字卜片近300片，单字314个，总字数在4位数之间。从卜片可以看出，相同的单字每出现一次。都以不同的面貌呈现给观者。其变化亦表现在两个方面，一方面是我们研究的书法造型上的变

卜契刻刀数相对减少，契刻速度加快。殷契中一个“口”字，须用四刀完成，周卜两刀即行告竣。这种笔道的简化，较之金文和小篆都来得更为便捷。一个口字，在金文、小篆里都须三笔才能完成，周契里“口”为一横下一圆弧，或“D”、“口”形，都是两刀完成，也有口如阿拉伯数字“0”之写法者，仅用一笔完成，其流便使后世之楷隶也无法与之相匹敌。字中较多地使用竖折或横折，使商卜两刀完成的笔画，连接一起，中间不须起刀，顺势一次完成。商卜曲线多采用折线形式完成，周卜大弧、小弧均采用流线，生硬的折在周卜里变得流畅自如了。从笔者的篆刻实践分析，殷商甲骨文五个时期的作品全是殷人以刀完成的，而周人则用钝尖的锥形工具完成，因锥刃形成一个点，不需要像刀那样的长刃具在契刻中变换方向时调转刃具，锥具从一点即可向四面八方运动而不受阻，更为灵活方便。这为契刻米粒大小文字，全以手感来完成提供了方便。线条如笔所书，流转自如，假令以刀刻周卜大小字形恐怕难以如意。

五、 周卜，对殷卜艺术思想的否定和发展

殷墟甲骨文作为一种完整的文字体系，已经具有稳定的偏旁部首系统和构成法则，不仅作为殷商统治区域的交流符号，在广泛区域的日常生活中通行使用，并且作为商对外交流的文字，在更大范围内变通交流，从而形成一种以商文字为主体的周边文字族。这种情况从春秋战国考古发掘中得到了充分的证实。周卜即属于这种共生体系的文字。二者经过长期的相互促进、相互制约的演化过程，在文字整体构成上表现了一致性，在个体表现上反

文字材料以水平置放为主，尚不能说从上到下排布，后者的竖向欣赏角度是长篇文字刻画在器物的侧壁上形成的）。其中心由一条直线制约，这就是一“行”，行与行之间形成的直线处处相等。殷商甲骨文发展到第五期，从排列上这种行的平行，似乎已有了横的成列。从当时的表现材料看，只是周边不能整齐划一的甲骨。三个方块同时具备只有到了人工材料的出现——钟鼎缯帛书时代，中国书法的思想达到了完美的统一实现。秦、汉、魏、唐碑只是这种思想反复重复的产物而已。像团扇、折扇等形式只是对纸这一方块的破坏，手札的布白是对章法矩阵的破坏，草行书只是对大小等同方块的破坏。只能居其一二，难于三者同时破坏殆尽。方块的阴影始终难于脱去。

为什么要用直线？因为直线是构成矩阵最直接的材料。圆则动，方则止，止则稳。汉字作为物象的摹拟，大都是一种静态的事物，即使是动态，也是一种静化的动态。由于追求稳定，文字就要形成重心，进而达到平衡，才能实现稳定。为此，中国人绞尽了脑汁，把文字的偏旁部首都加以方块化，然后如同建筑材料一样叠加在一起，而抛弃了其他形状的外形，都是为了一个“稳”字。所以这些思想，不但沉淀在殷卜里，化成于篆、隶、楷书，而且体现在行草书中。后者只是这种思想极不彻底的反叛，求得局部的、暂时的不平衡，整体仍然十分平衡和稳定，连中国的大草书家都不能例外。

周原甲骨在中国书法史上，却例外地打破了这种殷卜里已经早就出现并成熟了的思想，而走向了它的反面。

从殷周交往史来看，这两大民族，在殷高宗武丁时期就发生了交往，此后或和睦相处，或征讨攻伐，其间外交活动并未阻隔，文字也在同化共生之中，贞卜材料、契刻手法商周共通，那么殷

文字，其字体面积一般在周卜的百倍以上，在依据拓片直观的条件下，肉眼观察到的表象也几乎是等匀的线条。这种直观的线条给后世学习甲骨文书法者以很大影响。这里包括了一代甲骨大师罗振玉、王襄、容庚、商承祚等人的甲骨书法作品。直到20世纪90年代初，上海书店出版了茅濮左等人编印的《商甲骨文选》放大本，从放大数倍至十数倍的本子里，才领略到甲骨文线条的微妙变化；这种变化，一方面来自契刻的轻重起伏，另一方面由于甲骨存积地下年代久远，腐蚀剥损而造成了一种特殊的古旧效果，这种情况和现在出土的汉铜印斑剥残蚀形成的特殊美感同一旨趣。这种在放大印刷后目睹到的线条的变化，必然使甲骨文书法创作的线条挣脱一种错觉的羁绊。

周原甲骨文直至目前仍无清晰完整的放大本行世，看到的只是模糊不清的放大照片及手摹片。这两种方法都不能真实地反映周原甲骨文的本来面目。拿这种材料与放大了的商甲骨文对比研究，得不出什么值得参考的结论。

周原甲骨在五倍以上放大镜下欣赏，文字线条细如发丝，其上仍然留存着音乐般的变化，可以明显看到起刀较重，刀迹较宽，进而快速行刀，线条变细，笔道末尾用力更小，提刀而出，故而形成头重尾轻，中间过渡的特色。直线一般多采用这种刀法，曲线起刀较轻，中间加重，最后提刀出锋，形成纺锤状笔道，显得饱满厚实。

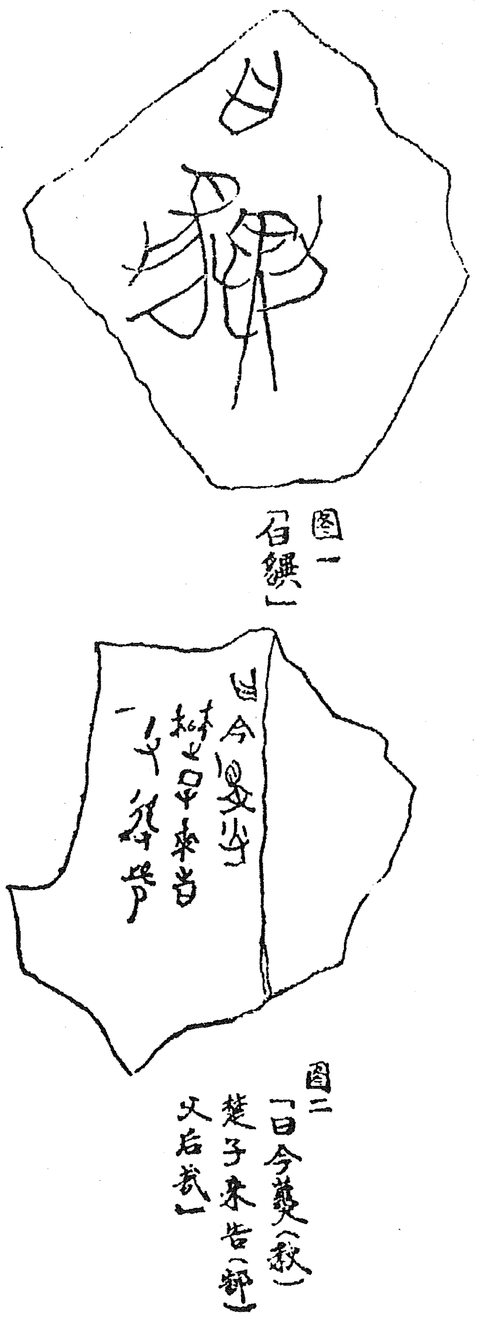
周卜较之殷卜，在线条上一个明显的变化是曲线的增多。这种变化显示在两个方面：一是商周文字同为直线者，商卜挺劲不曲，犹如界划而出；周卜则直中隐曲，阴阳相济，强弓劲弩之感消退了，而多潇散流动之美。二是商卜为直线的笔道；周卜采用了曲线，如11号窖穴第51号卜甲的“丰”，在采用曲线之后，较之殷

映出差异性。同化的主流最后淹没了异化的支流，使华夏文字最后统一于方块构成。商末周初形成的周原甲骨文，却表现出了汉文字在统一过程中的艰难和多变，站在书法艺术的视角，可以看到周卜对殷卜艺术思想全方位的叛逆。

中国书法自殷卜开始，产生了一个最基本的法则——直线。两直线距离处处相等——平行线，两直线90°相交，构成垂直线。正方、扁方、长方，各种各样的方形，无非是平行线、垂线的组合，得到纯化，仍是直线。这种直线意识统治了中国书法史4000年，直至目下它仍然有无限的生命力，顽强的生命仍在这一直线上繁衍，如同一个无限大的数轴在伸张。

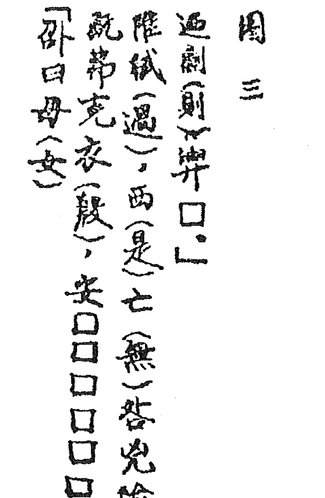
两组平行线垂直相交即组成方形。中国书法史是被大中小三个方块所笼罩的历史。方块字、方块章法、方块的纸，反叛和因袭构成了中国书法史的主线。先看这方块的字，在殷卜里已循规蹈距地凝固了，方块思想已十分成熟。其产生期要追溯到中国文字的雏形阶段。从西安半坡陶器符号及临潼姜寨陶器符号上可以看到，一个个构体大都由长短、角度不同的直线组合而成，平行线、垂直线、斜线及比例较小的弧线，四种线归而为一，即直线。所以郑樵在总括了中国文字的形成状况后引出了“起一成文”理论。这是符合中国文字的初始构成思想的。在表现原始的直线思想之外，同时并存的是方块思想。先民在刻划这些符号时，已经注意到其外部形状的方整同一。从这种初萌的直线方块思想到成熟了的甲骨文，已有千多年时间。由于这些符号刻在陶器上，不是以文字群出现，故而章法上的方块状尚难窥端倪。文字发展到殷卜时代，方块字与方阵章法开始叠印，构成了中国书法的雏型。此时方块字已经定形，又加了一种文字矩阵思想，在处理文字相互排列关系上产生了平行线思想。一行文字从远及近排列（当时

人的契刻当为周人所目见，承习并非难事。而周卜未绍殷卜箕裘，而别出新意。虽碎片三百，非出一人之手，而风韵一致，足窥商周甲骨文艺术崇尚之异。从周卜对殷卜法则的叛逆性发展可以看出，区域性文化对外部文化的排斥，对自生文化的传承，作为内在的外化，正是周人思想的特点和其可贵之处。



图一
「召鑲」

图二
「曰今蔑(教)
楚子来告(酐)
又后哉」



图三
「迺劇(剿)𢦏(厥)口。」
隓纸(遏)，西(是)亡(無)咎兌(悆)
既帶克衣(殷)，安口口口口口口口通



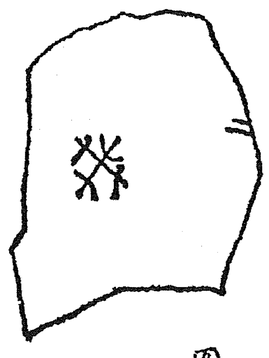
图五
「三
宇
丁卯王才口……」



图四
「今蔑(教)，王面(是)
克往戋(察)。」



图六
「亞」



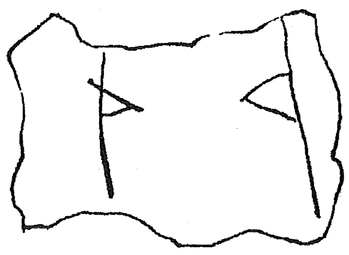
图七
「三
发」



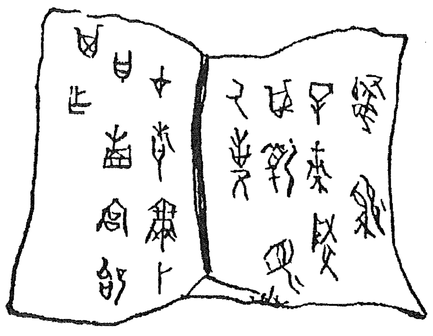
图八
「帚用幺(茲)卜」



图十
「王隻(獲)
至于帛
衣王田」



图九
「門」



图十一
「唯衣(殷)奚
子来降，
其執眾(暨)
毕吏，
才芹(齊)(齊)爾卜，
曰：口南宮邰
其乍(作)」

淺談甲骨文的書法藝術

張俊之

(一)

甲骨文是我國最古老的文字，1899年在河南安陽小屯村發現的。由於文字都是刻寫在用來占卜的龜甲獸骨上，所以人們稱之爲甲骨文。又由於小屯村是盤庚遷都到殷的都城遺址，所以也稱爲殷墟文字，殷墟書契、殷契文字。更由於文字的用途都是占卜的卜辭，（當然也有敘事文字）所以也叫做卜文、貞卜文字，殷墟卜辭，或甲骨刻辭，但目前比較通行的說法叫甲骨文。

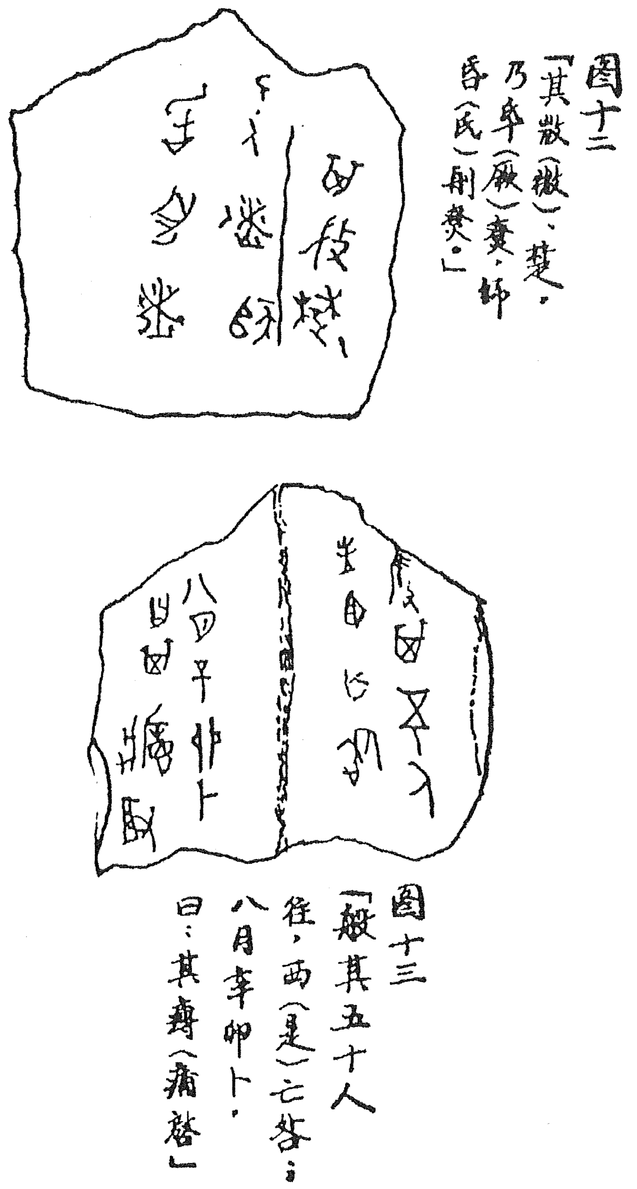
甲骨文的發現，是當地農民在翻耕土地時，見到刻有文字的龜甲獸骨，收集起來，當作中藥材的龍骨，賣給藥店。光緒三十四年被山東古董商人帶到北京，送給當時國子監祭酒的王懿榮。由於他具有豐富的金石學和文字學知識，經過研究，認定這種非籀非篆的文字，是商代王室貴族進行占卜活動用的古文字——甲骨文。

這種古老的文字，是商代晚期，從盤庚到帝辛，八代十二位商王，共二百七十三年王室檔案記錄，數量繁多，內容豐富。不僅對商代的歷史研究，對古代考古學、古代科學技術、語言文字的研究是珍貴的資料。特別是使我們看到了最古老書法藝術的眞貌，打破了清以前在書法史、書體、書論、書寫工具字方面研究的局限，對研究我國古代書法也是極其重要的資料。本文試圖以漢字的發展、甲骨文書法藝術的形成，它的用筆，它的結體，它的篇章結構，探討它的書法藝術，以便運用這種古老的書體，進行創作，更好地爲社會服務。

(二)

我國文字的起源，大約在新石器時代的晚期，陝西省西安半坡村遺址陶片上的刻劃符號，山東莒縣陵陽河和諸城前寨大汶口灰陶上的圖形字，已經具備了象形，會意的雛形。但在甲骨之前，中國文字是個甚麼情況，尚不得而知。眞正具有一定體系，並有嚴密規律的文字，就是甲骨文了，它已有不相重複的單字五千多個（可識者近二千字），雖然不是甲骨文的全部（因爲甲骨文的字數，遠遠不止這些），但已經是相當成熟的文字了，所以應當說甲骨文是漢字的鼻祖。

首先它奠定了方塊字的基礎。我國漢字，是世界各種文字中獨具格局的方塊字，從甲骨文時期就已經形成，獨具規模。因此甲骨文每個單字的點劃，基本上都是一些長短線條互相配合而成的，很自然地形成了一個方塊。歷經金文、籀文、小篆、隸、楷，都是這個格局，所以這種獨特的文字形體，影響著漢字的發展的基本途徑。



圖十二
「其敉（撥）、楚、乃𠂤（廢）棄、師昏（氓）刖棄。」

圖十三
「殺其五十人往，西（遷）亡咎；八月𠂤卯卜，曰：其𠂤（痛）啓」

（原載《全國第四屆書學討論會論文集》，重慶出版社，1993 年）

書法是藝術，藝術是人類創造的，沒有書法家，根本就談不到什麼書法藝術。而殷時已經有了大批書法家，這就是貞人集團。據陳夢家先生統計；從武丁到帝乙、帝辛之世，二百七十餘年中，就有貞人一百二十一人。而武丁時期就有七十三人。就是這個龐大的貞人集團，把爲殷王占卜的事，和以後應驗的結果，用文字紀錄下來，先書而後刻，或直接刻寫在龜甲獸骨上，備殷王查考，並可以傳給下一代貞人。應當說這些貞人，都是當時的刻寫專家，都是書法家，創造了甲骨書法的藝術，並把它推向高峯，給我們留下了寶貴的遺產。

殷王朝是奴隸制的強盛時期，奴隸主貴族有至高無上的權力，然而對天地鬼神則是極其迷信崇拜的。征戰，祭祀等的貞卜活動，也是隆重的。因此貞人把占卜的結果刻寫在龜甲獸骨上也是肅穆的，對契刻的要求也是很高的。不僅要寫得好，還要刻得好，甚至有的是殷王親自動手的。據傳殷紂王即能刻一手秀麗漂亮的甲骨文，已經有了審美的要求。近代發現的刻好再塗朱塗墨的甲骨，不正是爲了美觀嗎？所以文字基本筆畫的單純統一，結構的對稱穩定，獲得了多彩多姿的形象情趣，在一定程度上都反映了甲骨文是在審美要求高的情況下契刻的。從文字發展的角度來看，這些特點，又說明了甲骨文是經貴族文化上層人士，長期規範統一而雅化了。所以甲骨文是書寫和契刻的綜合藝術，初步具備了書法審美的各個基本範疇。

我們知道，書法之所以能稱爲藝術，必須具備三個基本要素，即用筆、結體和章法。仔細分析甲骨文，它的用筆、結體和章法，都達到了相當高的水準。甲骨文無論用刀刻的，用筆寫的，都已做到筆畫有粗有細，有方有圓，挺拔勁健。它的結體，在錯綜變化中，顯出均衡、對稱、穩定的格局。章法因龜甲獸骨形狀而異，字體大小不一，行款排列，錯落有致，渾然一體，而且出現了不同的書寫風格：雄渾、精細、奇姿，豐富多彩，給人以一種古樸自然的藝術美感。

綜合起來看，甲骨文不僅是中國書法藝的發端，而且是相當成熟的古代書法藝術，爲後人留下了寶貴的遺產。所以郭沫若在《殷契粹編》中說：" 卜辭契於甲骨，其契之精而字之美，每令吾輩數千載後神往……" 細者於方寸之內，刻文數十，壯者其一字之大，徑可運寸，而行之疏密，字之結構，回環應照，井井有條……。技欲其精，則練之須熟，今世用筆墨者猶然。何況用刀者耶？……是知存世契文，實爲書法；而書之契之者，乃殷世之鍾、王、顏、柳。故自甲骨文發現以後，即引起了書法家的重視，學者文人，追求古意，牽相臨摹，使古老的書法藝術，更放異彩。

(四)

甲骨文是殷代從盤庚到帝辛王室活動紀錄，在長達二百七十三年的時間裏，

其次具備了漢字的構字規律。東漢許愼對古代漢字的構字方法，總結歸納爲六書：象形、指事、會意、形聲、轉注、假借，並且在《說文解字》序中加以界說。分析甲骨文，完全符合漢字發展規律，最早出現的是象形字如  （人）  （舟）（月）。這種象形字是創造漢字的最原始方法，直接從圖畫發展來的，在甲骨文中已經變成象徵性的符號。

指事字在甲骨文中較少，實際上是在用象形的方法，難以表示事物的特點而製作的字。

甲骨文的會意字是象形字的進一步發展，絕大多數是合體字，字數多於象形字，僅少於形聲字。  （鄉）爲二人對坐共宴之形。  （浴）爲人在盆中洗澡之形。

形聲字在甲骨文中已經很多，是漢字由表意向表音的重大發展，是由兩個現成的字組合而成，一邊表形，一邊表聲的，如  （杜）爲木形土音，  （躬）爲身形弓音。

轉注，假借本爲用字的方法，假借字在甲骨文時期，已普遍使用，主要用假借同音字來調濟文字的不足。如  （鳳）代風，  （亭）代驚、京等。

由此可見，象形、會意和形聲字是甲骨文造字的主要方法，假借字又大量使用，它已經是有系統的比較科學的文字了。

了解甲骨文的字體結構，就可以掌握它的結體方法，找尋它的結體規律。特別是在可識字數不多，而又要用這種古老的書體進行創作的時候，解決那些在甲骨文中沒有的字，就更十分必要了。有志於甲骨書法者，不能不在這方面下工夫，否則只有照畫別人的葫蘆，自己是難於獨立創作的。

(三)

甲骨文不僅是漢字的鼻祖，而且是書法藝術的發端。甲骨文書法藝術的形成，正如唐蘭先生在《中國文字學》中指出的：" 原始文字是用繪畫的，但在文字被大量應用以後，繪畫的意味，就逐漸減除，而變成書寫了。因爲繪畫的方式，最適宜於極少數文字，才可以自由發揮，，到了長篇文字，互相牽制，漸漸要分行布白，每一個字就不能獨立發展。在同一篇文字裏，筆畫的肥瘦，結構的疏密，轉折的方圓，位置的高下，處處受到了拘束，但卻自然而然地產生一種和諧的美，這就是書法。" 甲骨文的書法，就是這樣產生的。由圖畫的抽象的線條符號，卜辭少數的字發揮比較自由，講求結構安排，多數的字就要受行款、篇章布白的約束，書法藝術也就這樣產生了。

渾樸，向工整精細發展。不管在用筆、結體和章法布局，都給我們留下了寶貴的遺產，爲我國書法藝術的發展，奠定了基調和韻律，是我國書法史上第一塊瑰寶。

（五）

點畫是書法造型的形和質。點畫的不同，也形成了不同書體。所以學習任何書體，都要掌握其點畫。甲骨文是刻寫的綜合藝術，筆畫有獨特的特點，直往直來，剛健爽利挺拔，給人以疾勁有力、清奇秀逸的感覺。

我們已經發現，在出土的甲骨上，有朱書或墨書的痕跡，顯然是先書後刻的，反映出商代用毛筆所作的書法藝術眞貌。從字跡上判斷，使用的毛筆，都是硬毫，中鋒運筆，有輕有重，有疾有徐，線條有粗有細，轉折也自然。尤其是曲線，更爲明顯，可以看出當時書法家駕御毛筆的能力，和書法技巧，已達到很高的水準。

當然也有契刻的，那是貞人在契刻藝術成熟以後，揮刀直接刻的，用刀如用筆，使用中鋒，起止轉折，明晰可辨。有的筆畫是一刀刻成的。粗筆畫的顯然是用雙刀刻成的。有的骨版文字，看起來是鑿成的，刀法靈活多樣。不僅書法給我們以啓示，在篆刻上也給我們用刀的範例。

有的在刻後，在筆畫中填朱填墨，色彩鮮明，給人以美的享受。如五期牢禮鹿骨上的刻辭，書體別致，筆畫較粗，頗具肥筆，並有明顯的起迄痕跡，純是書寫筆意，起筆重，中間按筆，收筆出鋒，運轉清晰，遒美豐腴，含蓄渾厚，是商代書法藝術的標識。

甲骨文的契刻順序，一般地沒有固定的筆順，只是爲了照顧到筆畫的疏密，結構上的平衡，有大致的刻寫順序，這就是先左後右，先上後下，先外後內，與後代的筆順相似。至於每一筆行刀的方向，因爲受到甲骨位置的限制。在骨料左下方的邊部的字，豎畫要由下向上推刻，橫畫多由左向右推刻。在骨料右上方邊部的字，推刀相反。在甲骨中部的字，推刀則可靈活掌握。因此，可以說，甲骨文的筆順，大致是有規則的，至於運筆的方向，則是比較靈活隨便的。

每一筆畫的寫法，都是直起直落，堅實猛利，下筆輕而疾，中間用筆較重而顯得壯實，收筆快而捷，具有一定的節奏感。寫出的筆畫，有方有圓，有肥有瘦。細的雖纖如毫髮，仍能疾勁犀利。大字筆畫多方筆，雄強古拙，更顯得蒼勁。轉折處多方折，也有圓的，方者勁峭，圓者柔潤。

甲骨文雖以直筆爲主，但亦有不少弧形曲筆，有的細如游絲。這些曲畫，有的是以幾刀接成的，也有的是一刀刻成的，仍能挺勁有力迴環婉轉，妙趣天成，古拙秀雅。

的穩定感，而且仍能通過字形的錯綜，和取勢的欹側，不斷地化險爲峻於平整之中的藝術效果。我們學習甲骨文就要充分利用結體靈活的特點，創造出更富有藝術性的篇章。

（七）

章法布局，是字與字之間的關係，集衆字而成篇，是全篇整體性空間布白，在作品中具有著不容忽視的重要作用。笪祖光先生在《書筏》中說：" 精美出於揮毫，巧妙在於布白，體度之變化，由此而分。" 可見布局在書法作品中的地位。

一幅好的章法，是在書法家技法熟練的基礎上，通過巧妙的構思，把思想感情的起伏筆勢，自然發生出來的，因而它不僅是技法問題，而且還必須具備創作靈感和激情，並把它寫於布白之中。一幅好的章法，就是一個好的藝術創造，正如宗白華先生在《中國書法的美學思想》裏說的：" 每篇章法是一個獨創，表現出獨特的風格，豐富了人類的藝術收穫。"

甲骨文的章法，是殷人的創造，值得後人學習。

甲骨文的行款很謹嚴，一般地自上而下，豎行書寫。但一行到底以後，往左寫還是往右寫，那要看卜辭刻寫的部位而定。綜合起來看大致有：①刻在龜甲上的卜辭，一般地有兩種情況：位於龜甲左右邊緣部位的卜辭，刻寫時是由外向裏。即位於龜甲左邊的，由左向右刻寫；位於右邊的，則由右向左。位於龜腹甲中縫兩邊的卜辭，則由裏向外，即在左邊的從右向左，而在右邊的則從左向右。②牛肩胛骨上的卜辭，一般地刻在靠近骨邊的部位，其行款大都是從外向裏寫。③對貞卜辭，即對同一事件，常常有正反相應的兩種卜辭，記戴這種對立相卜的卜辭，叫對貞卜辭。往往刻寫在甲骨相對應的位置上，左則左行，右則右行。④多問卜辭，即對同一事件，反復卜問多次的卜辭，在牛肩胛骨上，大多由下向上，依次分段排列。總是每一間段，刻寫一件卜問，有的用橫線隔開，有的則連續刻寫。

所以甲骨文的章法，形式多樣，非常靈活，以全篇爲一體，有的中疏外密，邊緣字多而密，而中部空疏。有的中間密，外邊疏，布若星辰。字與字之間，互相呼應，互相揖讓，互相避就，不可分離。一行之中，上下承接，左右相連，前呼後應，筆斷意連。行與行之間，穿插得當，欹正相宜。大部篇章，有縱行無橫列。但也有的後期作品縱有行橫有列。但都渾然一體，巧奪天工，達到參差而平衡，奇變而協調的藝術效果。

我們學習甲骨文的章法，首先從全篇著眼，無論是一篇字，還是一個字，都應當疏密相間，當疏則疏，當密則密，變化有節奏。其次注意字形大小懸殊，長

文字形體和書法藝術，也在發展變化著。關於時間的不同，和貞人技法的不同，產生了不同風格。董作賓先生根據卜辭中世系、稱謂、貞人、字形、書體等不同，特別是貞人技法的不同，綜合歸納，把甲骨文分爲五個時期，各個時期都顯示了自己不同風格，可以說是甲骨文書法藝術發展史。

第一個時期，是盤庚、小辛、小乙、武丁時期，二代四位商王，當時的貞人有：賓、爭、亘、設、韋等一百二十餘位。這個時期是盤庚遷都到殷的鼎盛時期，留下的卜辭特多。書風雄渾偉岸，用刀有力，運筆剛健，直的線條多，圓轉的線條少，布局開闊，粗獷豪放，頗具特色。如貞人設的作品，筆畫粗壯，字體結構，縱橫開闔，富有氣勢。開後來顏眞卿、蘇東坡等雄強樸茂書風的先河，富有開創性。

第二個時期，是祖庚、祖甲時期，一代兩位商王，貞人有：有、大、旅、行、兄等。書風端正謹飭，繼承武丁之風，恪守前規，大都在工整嚴飭，方面下工夫，因之字體小大適中，行款整齊，契刻端整娟雅，細巧圓潤。在謹嚴中涵飄逸之骨韻，工整中顯露出靜穆之神彩，如貞人行的作品，秀逸有度，有大家之風。開後來二王（王羲之、王獻之）董（其昌）趙（孟頫）清新秀麗的先河，影響頗大。

第三個時期，是廩辛、康丁時期，一代兩位商王。貞人有：彭、狄、口、寧、荷等。書風頹靡輕輭。由於二位商王在位不久，老貞人書家相繼物故，而新的一代貞人尚未成熟，契刻技術逐漸衰退，作品數量少，出現不少僞誤，顚倒重衍等，故作品粗糙、幼稚、潦草。雖有較細麗的作品，但也比較散弱。但貞人狄的作品，卻自由不羈，跌宕多姿，給人以極深刻的印象。

第四個時期，是武乙、文丁時期，兩代兩位商王，貞人有：鹵、葉、取、我、中等，書風粗疏勁俏。前期武乙時期，大字較多，粗疏古拙，勁削挺拔。小字娟娟有致，玲瓏乖巧。後期文丁時期，崇尚復古，改變爲用刀瘦挺，蒼勁利落，生動峻峭。前後字的結構，有的疏朗，有的謹嚴，不拘成格。行款錯落有致。這是甲骨文百花齊放的時期。看此時期的作品，可知夏商周三代甲骨文之風貌。

第五個時期：是帝乙、帝辛時期，兩代兩位商王，貞人有：黃、立、泳等，書風嚴整有序，字體和書法都已經成熟。這個時期出土的卜辭較少，有三分之一爲商王自貞。大字較少，但峻偉豪放，作品刀痕淋漓痛快。上承武丁之風，下啓兩周金文之意。小字多，字體工整，嚴密秀麗，筆畫遒勁，自然多姿，彷彿後世之蠅頭小楷。很多作品，無不秩序井然，一絲不苟，細秀娟麗。行款有規則，章法布局講究。因此甲骨文的成熟，蘊育著金文的誕生。

總之，各時期甲骨文，都有一種古拙自然，天眞爛漫的意趣。從早期的粗疏

我們學習甲骨文的筆畫，要"透過刀鋒看筆鋒"，掌握從刀法中體會筆法。用筆乾淨利落，直來直往，起筆處不藏鋒，收筆處不回鋒，也可以吸取篆法，起筆藏鋒，行筆中鋒，但收筆處出鋒，不失契刻原意。至於有人寫甲骨文逸筆草草，曲折無力，恐失甲骨文筆畫挺勁之神韻。

（六）

字形結構，是點畫與點畫之間的關係。甲骨文的結體，是最靈活多樣的，活潑自由的。因爲它的字形，已不是事物的自然形態，而是特徵的概括，用寥寥幾筆，就能把事物的形象表現出來。字的大小，無一定格局，形體隨所畫物體而定，任其自然，穩中有險，險中有展，變化多姿。同一篇中，有時幾個字擠在一起，好像一個字。有時一個字又寫得分散，好像幾個字。但都疏密相宜，平衡對稱，富有變化，漢字的書寫規則，在甲骨文中大體具備。

甲骨文字的外形，採取縱勢，多爲長方形，但也有方形。一行之中，長短略無一定，有的很長，有的很短，參差中具有節奏感。

字形不僅長短不一，而且大小也略無一定。因爲甲骨文的外形，並無嚴格的固定約束範圍，寫起來可以隨意變化，根據行款和篇章需要安排。如牢字的字形，大小可以懸殊兩三倍，更表現了它的結構的生動性與豐富性。

同一個字，可以有多種寫法，多一筆少一筆無關重要。同一個字，可以多到幾十個字形，如豕字就有40個字形，龜字有50個，出字有52個，鳳字有50個。每一個字的筆畫，可以由幾畫，多到幾十畫。所以筆畫的繁簡不同，行款中可以選擇使用。

甲骨文每一個字的偏旁部首，部位也不固定，上下前後，均可放置，如福字的示旁，左右都可以放置。牡字的牛旁，上下前後均可放置。

同一個字，可以正寫，也可以反寫、倒寫，形式也比較自由，只要能把事物的特徵表現出來就行。如隹字可以寫成  ，也可以寫成。

甲骨文還有一個突出的特點，就是有一部分合文。這部分合字，從外形上看，是一個字，分折開來，實際上是兩個字合在一起的。這部分合文，大致有：①商王的先公先王廟號，如  是祖乙的廟號；②常見的名稱和習慣，如是小臣的合文；③十以上的數字，如  是十五的合文；④數量詞合文，如是二月的合文。這些合文，雖然由兩個或者三個字組成的合文，但看起來像一個字，給我們書寫的結體，帶來了方便。而且這種合文的書寫形式，曾流行相當長的時間，兩周金文，秦漢簡牘，都有這種形式，有相當影響。

總之，甲骨文的結體，是靈活多樣的，結構長短大小，因篇章的需要而錯綜變化。筆畫的繁簡、部位無定規，有的還帶有圖畫的痕跡，但都有一種均衡對稱

短變化，寬容多姿，錯落有致，自然和諧。第三注意欹正，一定要俯仰相對，關聯相倚，下字穩定上字，上字收尾，下字承接。第四，行款多樣，下行而左，下行而右，下行而左右，隨章法而異。

要創造出一個好的章法，必須胸有成竹，然後揮毫，一氣呵成，達其神韻。正如王右軍題衛夫人筆陳圖時說：" 夫欲書者，多乾研墨，凝律靜思，預想字形大小，偃仰平直，振動令筋脉相連，意在筆前，然後作書。" 使自己的作品，隨思想的發展，創造出有行氣，有節奏韻律的藝術品。

(八)

自甲骨文發現以來，很多人臨寫甲骨文，用這種古老的書體，反映現代思想。最早用甲骨文進行創作的，則是羅振玉先生，他是著名的甲骨學者，收集、考訂、著錄、傳播都作出了很大貢獻。他寫的甲骨文，就吸收了小篆的寫法。用筆較秀雅，起筆藏鋒，運筆有提按，時出方筆，有方圓並用之感。峭拔挺勁，淵雅安詳，如天馬行空，深谷古梅，開小篆用筆之法，而精通鐘鼎之奧秘。

甲骨學者丁佛言先生寫的甲骨，用筆挺拔雄強。起筆亦藏鋒，收筆出鋒，結體大小均停，端莊典雅，筆法豎有行，橫有列，字矩行矩均勻，體現了用筆雄健，結構疏放的風格。

國畫大師潘天壽先生書寫的甲骨，則參以獵碣（石鼓文）及金文精神，結體疏朗，別開生面，獨具風格。

其他寫甲骨的學者：容庚先生筆力犀利，造型古樸；商承祚先生運筆蒼勁，體態端凝；胡厚宣先生筆鋒挺勁，精神峻朗；陳邦懷先生揮毫工穩，端莊秀麗；王襄先生拙中見巧，反樸歸眞，各具特色。

寫甲骨文的越來越多，中州古籍出版社出版，段長山、魏峯主編、胡厚宣題名的《甲骨文書法藝術大觀》，收入了近代、現代甲骨文書法家300 餘人，造詣淵深，風格多樣。今後寫甲骨文的人還會更多，這門古老的書法藝術將會更加發揚光大。

(原載《甲骨文論文集》,臺中甲骨文學會,1993 年)

八然齋習書劄記之一

——有關甲骨游藝集者——

袁德炯

余平日習書，每當自謂偶有所得，或有所疑，輒隨筆記之。其中有關以甲骨文集爲對聯詩詞，遇有篇章以外之意者，亦常如此。茲特摘錄若干條，俾便自我省察，且以請教高明。

有關以甲骨文集字之選字來歷者：

一、今日可見之甲骨文字，多爲殷商宮廷之貞人卜辭。以理推之，應只爲當時通行文字之一小部份而已。且因時代久遠，其出土甲骨，多半腐蝕斷碎，綴合不易，辨認解釋，考索多艱。是以於今雖稱已得單字四千有奇，然而實際可識可用之字，約僅六、七百個而已。且其詞類字彙，尤極貧乏。吾人今欲用之集字成句，綴句成章，求其暢達，碍難殊多。於是偶用假借文字，乃爲勢所難免。

二、許愼說文解字列「假借」爲六書之一，謂爲「依聲託事」以濟造字之窮，而通其變。前賢集甲骨文常用之假借字或省略字，如：以「余」作「餘」作「斜」、「又」作「右」作「有」、「隹」作「維」作「惟」、「公」作「翁」、「鄉」作「嚮」、「禽」作「擒」、「方」作「放」、「立」作「位」、「鳳」作「風」、「龔」作「恭」、「古」作「故」等，吾人今日自可援用。至於本集新用之假借字，如：以「氏」作「是」、「是」作「寔」、「非」作「飛」、「申」作「電」、「兌」作「說」作「悅」等，則皆查有來歷，絕非自創。若夫展轉相借，義涉穿鑿；字形奇特，易致迷惘者，雖有所據，則不使用。

三、甲骨文有一字多釋者，乃爲學者之各逞所見而成異說。亦有過去曾釋爲某字，後因考知其非而改正者。余以爲如能言之成理，又爲集字之所特需，則不妨從權使用，如：以「  」釋「能」，係從葉玉森說（見甲骨文集釋第一二四三頁）；「  」釋「琴」釋「善」，係從孫詒讓說（見契文舉例上二六及二八頁）；釋「」作「賞」，係從商承祚說（見殷契佚存七〇及七一頁）等，皆爲本集多所使用。而前賢集字，尚屬罕見，是以本集領域，得以稍廣。

四、甲骨文中現有存疑一七八字（見甲骨文集釋），其中如：以「」作「莊」、「」作「柴」、「」作「根」等，本集中僅偶一用之而已。

五、前賢曾經借用之字，而余尚未知其依據者，則不敢用；或雖已使用，且已成章者，但終有所疑，亦必割愛。如：以「」作「慎」、「佳」作「懷」（見簡琴齋甲骨集古詩聯）。「」作「園」、「琇」作「秀」（見歐陽可亮書集契集）等。

六、物種尚純，集字亦然。是以集甲骨文，不宜代以金文或籀文等。否則，駁雜紊亂，難免訾議。

七、甲骨文有一字多形者，爲數不少。即如「鳳」或「風」字，董作賓先生曾寫出五十多形，大小繁簡，各顯其美，左右上下，咸得其宜，於此可見甲骨文之多采多姿，確非其他各體書法所能比擬，吾人研習書藝，自可從心選用，以收錯綜變化之美。

有關甲骨文之書藝者：

八、在晚殷二百七十餘年之間，由於時代風尚與貞人契刻技巧之不同，其「書風」乃因之有異。董作賓先生將甲骨斷代研究分爲五期，胡厚宣則劃爲四期，陳夢家又分早、中、晚三期。要之，其時文字已漸由象形改爲線條，日趨成熟，其字體雖有大小、肥瘦、方圓之別，但其刻畫皆顯堅定、挺拔、爽利、立體、章法行氣、疏密韻致之美。是知存世契文，多爲一代之傑出法書；當時書之契之者，亦如後世之鐘、王、顏、柳各臻妙境。今人研習，自宜心領神會，融滙貫通，庶幾有得。

九、甲骨文字當多爲直接契刻於甲骨者。至有刻後而塗朱墨，或有先書朱墨而後加刻者，則其字形筆意殊不相類，轉折多有圓融流麗，含蓄沈着。可謂對於商周金文發生直接影響，互通聲氣。吾人臨摹研習，自宜互參。

十、古今論書者，每有圓筆中鋒，方筆側鋒，或方圓中側互用之說。其實習書日久，筆法漸熟，則方圓中側，自得其法。嘗觀傳世名家之各體法書，大抵兼採衆長，各自成體。此係過庭書譜所謂「淚規矩於方圓，循鈎繩之曲直」是也。昔韓退之文起八代之衰，其自述學文奧秘爲「師其意不師其辭。」姚姬傳稱「文士之效法古人莫善於退之，盡變古人之形貌，雖有摹擬，不可得而尋其跡也。」吾人今學書法，如能師其神而不盡師其形，當可稱爲善學書者。

十一、甲骨契文是用刀作筆，甲骨作紙。今人習契工具不同，書風自異。倘能取其骨韻，顯其天趣，瘦不羸弱，肥不臃腫，而使筋骨血肉充乎其中，空靈神韻溢乎其表，思學並用，庶幾得之。

十二、近世言甲骨文學者，皆推董作賓先生成就最爲深廣。葦氏以其研究餘力書契，筆致圓潤秀麗，端莊秀雅，自然神韻，溢於紙上；是其廣得盛譽，絕非偶然。陳其銓、歐陽可亮、安國鈞等各位先生參酌步趨，亦各成名。其前羅振玉氏以甲骨文字集聯，並以小篆筆意書之，兩者皆開風氣之先，誠爲難能可貴。然論者卻謂其圓潤有餘，韻致不足。簡琴齋氏之甲骨集古詩聯，參以刻印之衝刀、鑿刀、切刀等技法，則頗具特色。至於其他各家之強調方側銳利者，則認同者少，影響不多。是則其中消息，略可知矣。

十三、余嘗細察甲骨文拓片以及名家契文法書，其大小長短，方圓粗細，率多順其自然，存其天趣；亦如寫行草者之特重行氣章法，使其通幅順暢。至於後人之直行橫列力求整齊，悉如楷、隸之排置者，似尚未臻上乘之境也。

有關撰集詩詞等之音韻與意境者：

十四、殷墟出土卜詞簡古難以讀通，故欲使其文從字順以通今用，勢必集字重組新章。近數十年來，余曾見此種作品達十多種，各有所長。惟或因歷時稍久，略遜新鮮；或以印量不多，不易尋購。用敢不揣固陋，竊想踵事增華，用以自娛，亦爲酬應。先後十年，斷續爲之，其中歷程，有可言者。

十五、甲骨文於今可用之活字有限，其集字新作自以短章小篇爲較易着力。對聯及詩詞小令皆爲精練文學，著墨不多，而趣味無窮。雖有格調限制，但其命意遣詞，則可自我驅使，縱橫馳騁，並無邊際。

十六、舊詩詞皆有既定格律，自宜遵守。老杜之所以被尊稱詩聖獨步千古者，其詩律之細，亦當佔其重要之一環。至於李白，蘇軾等之偶然出格，則或因才大，或爲故意，皆不足爲訓。後人如未究音韻，又不耐心學習，竟詆其拘束過甚，有損性靈者，正如未得葡萄而嘗其酸，同屬可笑。余自知駑緩，只宜守拙，故於韻律之檢點，平仄之調適，常自留心，不敢稍忽，然終不敢自謂果無疏失也。

十七、音韻學著重辨析文字之聲、韻、調三要素，是專門學術之一，未易深究。但如僅爲日常使用，只須勤查韻書，必有助益。及其熟練，則可隨時而得其宜。現在通行詩韻爲元人劉淵之平水韻，係沿用唐、宋之禮部韻略而成，共分爲一。六個韻目，雖未盡善，但沿用已久。詞韻則以晚翠軒爲正宗，舒夢蘭特加考訂，附諸白香詞譜卷末。斯皆所在多有，易得易查。至中華新韻，則未見廣泛使用；而現行國音，則納入聲於平、上、去三聲之中，寫作舊詩詞，皆不盡適用。

十八、由於我國文字爲單音、方形，誦讀特顯鏗鏘，排列自然整齊，優美奇妙，世罕其匹，效用之宏，莫與倫比。用之寫作對聯，尤

殷商酒文化初论

张德水

言及殷商，治史者无不惊叹其酒事之炽烈。然而，殷人饮酒，并非只是一种单纯的饮食行为，它与当时的经济基础、饮食结构以及宗教意识形态等都有着十分密切的联系。从某种意义上来讲，殷商酒文化实际上就是整个商文化史的缩影。因此，加强殷商酒文化的研究，必将有助于我们进一步了解和认识殷商社会。

一、酒的起源与殷人的嗜酒之风

关于酒的起源，我国古文献中记载颇多。《世本·作篇》："仪狄始作酒醪，变五味，杜康作酒，少康作秫酒。"《战国策》中也说："昔者帝女令仪狄作酒而美，进之禹。"至晋朝江统著《酒诰》时则较为笼统地说："酒之所兴，肇自上皇，或云仪狄，一曰杜康。"这里且不论及始作酒者是上皇，或是仪狄、杜康，至少有一点可以说明：古人已把酒的起源追溯到我国历史上的传说时代。

从考古学角度考察，酒的酿造始于何时，也曾经存在着两种不同的意见。一种意见认为，酿酒的起源，早在我国原始社会仰韶文化时期就开始出现了①。另一种意见则认为，龙山文化时期是我国酿酒起源的时代②。二者之间的争论是在六十年代初展开的。随着文物考古工作的进一步展开，尤其是黄河下游大汶口文化遗址的不断发掘，为我们证实了早在六千年前的大汶口文化时期，远古先民就已经创造出了丰富多彩的酒文化。

在莒县陵阳河大汶口文化墓地，在遗址面积只有2万平方米的范围内，共发掘墓葬45座。发现随葬的饮酒用具中，以厚胎、薄胎镂孔高柄杯数量最多，总计663件，占陵阳河大汶口文化墓葬出土器物总数的45%，其它酒器如陶盉、陶鬶尚未计算。酿酒和储酒的陶器有陶瓮、陶壶、陶尊等。尤其引人注目的是在墓葬中还发现有一种带有漏孔的陶缸，据推测，很可能是当时用来沥酒的漏缸③。无独有偶，在其它各处大汶口文化遗址中，酒器的出土数量也是相当可观的。如西夏侯遗址，在两次发掘中共出土酒器140件（未计算贮酒器），其中以陶杯数量最多，达111件④，曲阜南兴埠遗址约7万平方米，发掘217平方米，出土酒器68件，其中觚5件，尊5件，单把杯23件，镂孔高柄杯5件，高柄杯5件，鬶21件⑤；临沂大范庄遗址发掘了26座墓葬，出土陶器725件，其中酒器占88件⑥；大汶口遗址发现的酒器也很多，各种酒器249件，其中陶尊30件，陶鬶30件，陶盉18件，陶杯171件⑦。大汶口文化遗址酒器的大量出土，为我们探讨酒的起源提供了较早且有力的证据。

仰韶文化是与大汶口文化存续年代大致相近的区域文化。但是在仰韶文化遗物中并无确凿可信的酒器，各处遗址中所出陶器主要不外乎是盆、钵、罐、瓮、釜、灶、甑等生活器皿。因此，仰韶文化的居民是否已掌握了酿酒技术，目前还是一个疑问。不过，到了龙山文化时期，不仅酒器的制造较大汶口文化时期更为精致（酒器中除了蛋壳高柄杯外，还有陶鬶、陶斝、陶盉、陶鬹、陶尊等。），而且从器形上来看，有些形制和商代的同类器物接近，很明显具有上下承接的关系。发展到二里头文化时期，除有大量的斝、鬶、爵、盉、觚、角等陶酒器以外，还出现了青铜酒器爵、角等。从商向上溯源，不难看出，殷商酒文化的繁荣并不是偶然的，而是在数千年来不断发展的基础上形成的。

发掘中 小型墓939座，有陶容器随葬的墓719座，而随葬酒器觚、爵的墓就有508座⑪，占总数的54%强。殷人自上而下对酒的兴趣之浓烈，由此足可窥见一斑。

二、商代制酒业的发展

在商代，酿酒业已成为重要的手工业生产部门。甲骨文中有不少关于殷王亲临视察酿酒的记载：

丁丑卜，壳贞，王往茲蘗。（柏24）

贞，王往茲蘗。（胡厚宣摹本）

这说明统治者对酿酒业是非常重视的，并且，还有了专门负责酿酒的官吏，如"小蘗臣"、"鬯小臣"等。殷商嗜酒之风的盛行，必然会有相应的酿酒规模和技术水平。概括起来，商代酿酒业的发展有以下三个特征。

1、有了专门的酿酒作坊和工匠

商代的手工业生产，在原始手工业发展的基础上，已经逐步地建立了专业作坊。如在郑州商城遗址的发掘中，除发现有多座铸铜、制陶作坊外，还有制骨、制玉、黄金冶炼、漆木器、纺织、编织、酿酒等各种手工业作坊。各种专业作坊的建立，标志着当时手工业生产已经向专业化发展。

酿酒业的发展也毫不例外。1953年发掘的郑州二里冈商代遗址，在T_5、T_{12}、H_9、H_{10}彼此相连的探方和灰坑内，约51平方米的范围，曾集中出土大量的夹砂粗陶缸。器形一般较大，敞口、深腹、厚胎，陶质坚硬，火候高。陶片上则多带有烟熏痕迹，器表又多粘有红烧土。陶片内部多数都粘附有白色水锈状的沉淀物，应是液体物的遗留。种种迹象表明，这里既不是陶器作坊，也不是冶铜场，而很有可能是一处酿酒作坊遗址⑫。

事实上，作为酿酒作坊遗址的发现，也绝不是仅此一例。在安阳殷墟王宫区与一般贵族、平民及奴隶居住区均发现有制酒的作坊。尤其引人注目的是1974年在河北藁城台西商代遗址，发掘出了商代中期的酿酒作坊。在该遗址的第14号房屋内，曾出土46件陶器。其中，以瓮和大口罐为最多，次为鬶、尊、豆、壶、"将军盔"和漏斗形器。特别是在一个大陶瓮内发现了有4.8公斤重的灰白色水锈状沉淀物，经有关部门分析，认为是人工培殖的酵母。从出土物来看，商代的酿酒已经有了较为配套的生产工艺。屋内所出陶器就是一套酿酒的基本用具：瓮、鬶、尊、壶等是盛酒和储酒用具；大口罐是酿酒发酵用的；由里面放有酒曲可知，"将军盔"可能是蒸煮酿酒原料用的；漏斗是灌酒用的⑬。酿酒作坊的出现，必然会导致一部分人专门从事酿酒，成为专业工匠。

2、进入了曲蘗酿酒的理性化阶段

《尚书·说命》："若作酒醴，尔惟曲蘗。若作和羹，尔惟盐梅。""曲蘗"就是酿酒用的酵母，亦即酒曲。蘗，本义为谷芽。酒曲的产生是和谷物酿酒同时出现的。最初，保管不好而发霉、发芽的谷物，就成了天然酒曲。把它浸泡在水里，即能发酵成酒。后人工制的酒曲，即称为曲蘗。

用含淀粉的谷物酿酒，要经过两个阶段：一是水解淀粉使之分解成葡萄糖等糖化阶段，再是利用酵母菌将葡萄糖转化成酒精的酒化阶段。而酒曲就是用谷物制成的发酵剂、糖化剂或糖化发酵剂，含有大量的微生物。其中有能起到糖化作用的如黄曲霉菌、黑曲霉菌等等，而且一般都含有能进行酒化作用的酵母菌。用它酿酒，可以使糖化和酒化两个阶段结合起来，使淀粉一边糖化，一边酒化，连续交叉地进行，这也就是我们今天所说的"复式发酵法"。

商代制酒工匠对酒曲的认识虽然说还没有上升到今天的理论高度，但从河北藁城台西商代遗址发现人工培植的酵母来看，当时不仅脱离了较为原始、自然的发酵阶段，而且在长期的生产实践中，已逐步认识和掌握了酒曲的性能，并能成熟地、大规模地制曲和用曲酿酒了。只不过当时的酒曲，也就是曲蘗，并不象今天这样做成或大或小的块状，而是松散的发霉、发牙的谷粒，因此又叫"散曲"。

殷人嗜酒，不仅有文献可寻，而且也越来越多地为考古资料所证实。《史记》谓纣王"以酒为池"。《正义》引《六韬》云："纣为酒池，回船糟丘而牛饮者三千余人为辈。"除去其诞漫的成分，我们认为其说也并非是子虚乌有。《古列女传·夏桀末喜》说夏桀时也曾有类似的情况，说夏桀招众多美女纳入宫中，"日夜与末喜及宫女饮酒，无有休时"，"桀为酒池，一鼓而牛饮者三千人，醉而溺死者，末喜笑之以为乐"。这说明设酒池"牛饮"的做法，亦并非始于商纣，夏桀时就有。吕思勉据《礼记》所载"汙尊而抔饮"及郑《注》"汙尊，凿地为尊也。杯饮，手掬之也"，认为凿地而饮是氏族社会合食的遗俗。只不过当时所饮用的是水，至后来人们掌握了酿酒的技术，才以酒代之⑭。由此来说，殷人的"崇饮"、"牛饮"、"群饮"风习，也是有着深厚的历史渊源的。

《尚书·酒诰》说，殷商都邑内"庶群自酒，腥闻在上，故天降丧于殷。"把殷人的亡国归咎于酗酒，虽系夸张之辞，但也不失为一个重要的因素。《尚书·微子》也说纣"沈酗于酒"。《微子》与《酒诰》在对"酒"的谴责上可谓前呼后应。周初青铜器《大盂鼎》铭："我闻殷坠命，唯殷边侯田（甸）与殷正百辟，率肆于酒，故丧师。"一般认为，武王伐纣的胜利，得力于殷王朝倾力经营东南造成的内部空虚，但酗酒对殷王朝实力的削弱也是不言自明的。

殷人不只是在纣时酗酒，纣以前的诸王对酒同样有特别的偏好。从甲骨文中可以看到，武丁时候曾用大量的酒以祭神。如武丁时卜辞记他一次就曾用一百卣的鬯酒为祭：

贞昔乙酉葡旋御（于大）丁、大甲、祖乙百鬯百羌三百（牢）。

《合集》301

贞王侑百鬯、百牛。

《合集》32044

胡厚宣先生在研究殷代人殉和人祭时，曾列出了殷人祭祀祖丁配偶妣庚的四条卜辞，每条卜辞用鬯都是三十卣。

1.乙丑卜，酒御于妣庚，伐廿，鬯卅。

（前1,35,5）

2、戊寅卜。贞三卜，用血三羊，𠂤伐廿，鬯卅，牢卅，𠂤二肉于妣庚。

（前8,12,6）

3、祭未卜，御庚妣，伐廿，鬯卅，卅牢，𠂤三止。

（前4,8,2）

4、来庚寅酒，血三羊于妣庚，𠂤伐廿，鬯卅，牢卅，𠂤三肉。

（后上21,10）⑮

卣是专门用来盛鬯酒的容器，大小不等，一般可容酒2—3公斤。以30卣计算，每次用酒量就达60—90公斤。然而，这只是为祭祀妣庚一人的用酒量。武丁时以每次一百卣为祭，用酒量则更为可观。

商代的酒器分青铜质和陶质两种。青铜酒器有鬶、尊、壶、卣、盉、斝、觚、爵、觯、方彝、觥、斗、勺等。这些酒器按用途有储酒、盛酒、温酒、饮酒器之分。青铜酒器多发现于都邑遗址或奴隶主贵族墓。陶质酒器只有觚、斝、爵等几种，多发现于乡村遗址及都邑遗址中的平民墓内，为一般平民所使用。贵族墓以妇好墓为例。妇好墓中出土铜器连同铜泡一共有577件，其中作为重器的容器有210件。在这210件容器中，酒器就有155件，占整个容器总数的73.8%⑯。妇好为武丁配偶，从墓葬情况看，妇好不仅是一位能征善战的女将军，同时也是一位"尚酒者"。有关平民墓葬资料表明，商代社会中的中下层平民，同样有嗜酒的习俗。1969—1977年在安阳殷墟西区

（原载《甲骨文論文集》，臺中甲骨文學會，一九九三年）

反映了在商代无论是农业还是畜牧业，都是不可低估的经济构成成分。

巧妇难为无米之炊，食物的构成是直接由当时的经济构成来决定的。商代的三大类食物，其中的粮食制品和酒类，都直接依赖于农业的生产，从甲骨文及考古资料分析，商代农业已摆脱了原始的耕作方法，在生产技术及农耕管理上都有重要的改进。西汉时著名农学家氾胜之曾说："汤有旱灾，伊尹作区田，教民粪种，负水浇稼"①。当时已大部分超越了种熟田的阶段。农业施肥所使肥料，既有厕肥，也有畜肥，不但知道肥田，而且还知道以溷厕储粪，并且还掌握了近代肥料学上所谓的"翻肥法"②。有关人工灌溉的情况我们还不清楚。但在考古中曾发现不少商代的水井，仅河北藁城台西就发现3眼，井内还出土有陶罐和木瘿子制成的水桶等提水和担水工具③。这些水井，除人们饮用之外，也可能用于浇灌。

但是，农业经济的发展，同时又是受到当时生态环境、生产工具等客观条件所制约的。商代的主要活动区域是在黄河中下游。当时这一带还有许多地区未被开发。文献记载，自西周至春秋初期，这里还是人烟稀少，丛林密布。《周礼·职方》所列的九州之泽薮，其中就有甫田、孟诸、大野、弦圃、杨纡、昭余祁等六个在这一地区。这一地区不仅泽薮多，大片的森林也不少。西起今天陕西的宝鸡、凤翔，东至潼关一带地方就有楸林、平林、中林、桃林。黄龙、韩城一带，有鹿、熊、罴等动物出没。黄河以东、汾水下游的山地和低下隰地还长满了茂密的枢、榆、栲、杻、漆、栗等林木。在这些大片的森林中，最著名的是桃林，曾是方圆三百里的原始森林。由此可想而知，在商代这里更是一派"麋鹿在牧，蚩鸿满野"的自然景象④。

由于森林、草原、沼泽地面积大，相应的耕地面积就会十分有限。顾音海先生曾利用带有地名、行猎、农作内容的卜辞，探讨一定时间里不同地域间的农猎关系，粗略地划出农田的范围，从而对耕地规模定一个大致可能的轮廓：

1、以殷墟一带为中心的华北地区，在商代广布着以常绿（或夏绿）阔叶林、针叶林或混交林为主的植被，农耕呈据点状散布于丛林之中。

2、一个农业点的范围、因人口、地势不均而各自不同；可大到二、三十平方公里，小至三平方公里以下。

3、在农业据点范围内，并非纯一色的耕地，而是耕地与撮撮丛林杂处⑤。

这个估计，与我们前述的自然生态环境是一致的。

再从农业生产工具看，当时仍处于锄耕阶段。甲骨文中的"𠂤"字，不少人释为"犁"，并当作商代已有牛耕的证据。但是，考古发掘的农耕工具，并未发现一件可以称得上犁的农器。甲骨文中所载的生产工具也不外是木制的耒、耜和石、蚌制农器辰（耨）、刈（镰）等物，还没有发现可以证明商代已有牛耕的证据。当时清除田地上的树木，除了用火焚烧的方法外，主要靠斧斤。耕作制度主要采用撂荒和休耕制，田间除草是否制度化也不能肯定。因此，商代单位面积的农产量大概还是比较低的⑥。

殷人嗜酒，应当说粮食的消耗量不小。如果说殷人再以粒粮为主食，那么，粮食的消耗量更是惊人。这与我们所分析的实际粮食生产量之间无疑存在着一定的距离。有限的粮食生产不可能既满足于以粒粮为主的饮食需要，又满足于举国盛行的嗜酒需求。笔者认为，正是由于殷人的嗜酒，使其以粒粮为主食的饮食结构化为乌有，至少在当时粮食和肉食是同等重要的。

商代的农业种植，有黍、禾、秫、麦、稻、菽、高粱等粮食作物和果、桑、麻等经济作物。甲骨文中有许多祈年"受禾"、"受黍"的卜辞。如"西方受禾"、"北方受禾"、"东受禾"、"西受禾"和"我黍受年"、"佳黍年受"、"我受黍年"等。禾、黍很可能是粮食作物中的主要品种。

卜辞中黍明显地多于他种作物。尤其是在关于登祭的卜辞里，提到的谷物几乎只有黍一种。在殷人心目中，黍显然是一种最好的谷物，主要是为统治者所享用，而且大部分是用来酿酒。殷人重视黍的生产，当与其嗜酒有关。关于这一点，前辈学者胡厚宣、齐思和、于省吾先生已早已指出。

"禾"字本义是指谷子，即粟，去其皮则称为小米。粟中的上品称之为秫。《说文》："禾，嘉谷也。二月始生，八月而熟，得时之中，故谓之禾"。"禾"应是造醴酒的主要原料。至今，中原地区仍有以小米做甜酒的食俗。

殷代粮食作物的主要品种除部分用于祭祀外，大量地被用于酿酒，亦可说明当时并非绝对地以粒粮为主食。

从畜牧业的发展来看，畜牧业是殷人的传统经济行业，其畜养牲畜的目的，主要就是获得肉食产品。家畜的品种有马、牛、羊、猪、犬、象、鹿等，并有鸡、鸭、鹅等家禽⑦，均是殷人取食肉类的来源。以牛为例，当时已大批驯养并有丰厚的储备，而且在用牛祭祀祖先时，一次祭祀用牛就成百上千，其所用牛数之多，"每骇人听闻"。如果没有发达的畜牧业和大批的牛群，显然是不可能的。事实表明，畜牧业在商代的地位，与农业一样，是一个独立的经济部门。

殷人获得肉食的另一手段就是狩猎。《逸周书·世俘解》："武王狩，禽虎二十有二，貙二，麋五千二百三十五，犀十有二，𪇭七百二十有一，熊百五十有一，罴百一十有八，豕三百五十有二，貉十有八，鹿十有六，麝五十，麋三十，鹿三千五百有八。"其猎取野兽的数目也是相当可观的。卜辞中有关狩猎的记载很多。兹不赘举。狩猎活动作为肉食需要的补充，在当时同样具有重要的地位。丰富的肉食来源，是我们否定殷人以粒粮为主食的又一有力证据。

这种曲虽制作简单，但在那时能够认识它、利用它，确是一件了不起的事。从自然发酵到用曲酿酒，不仅是形式上的变化，而且还是事物发展中由低级到高级的一个飞跃⑧。

3、品种向多样化发展

从甲骨文记载的情况来看，商代酿制的酒至少有三种，即鬯、醴、酌。

鬯是一种用黍酿制并加郁草浸泡的酒。许慎《说文解字》："鬯，以秬酿郁草，芬芳攸服，以降神也"。秬为一种黑黍，郁是郁金香一类的香草。鬯字在甲骨文中的字形，其上部形似滤酒器，下部形似器皿盛接，内放香草。故鬯是一种先将糟粕滤去，再添加香草于酒液中的加味酒。这种特制的香酒，经常用于祭祀。《礼记·表记》："粢盛秬鬯，以事上帝。"甲骨中记载"鬯若干卣"的卜辞屡见不鲜，而且都是出现在祭祀场合，这与《说文》"用以降神"的说法是相一致的。

醴，是用稻谷加少量的酒曲，经短期发酵而酿成的甜酒。《说文》："醴，酒一宿熟也。"实际上也就是现在我国南方乃至中原地区仍还酿制的米酒。其原料在商代主要是禾（粟），亦即谷子，去其皮为小米。以粟中的上品秫来酿制的酒又称为秫酒。醴酒性味甘美，性平和，所以可多次饮而不醉。如《汉书·楚元王传》载："穆生不嗜酒，元王每置酒，常为穆生设醴"。不善饮酒的人也可饮用。

甲骨文中的醴，均写作豐。"作豐"的卜辞经常出现：

贞其作豐呼伊御。　《合集》26914

惟升公作豐庸于……有正，王受[祐]。　《合集》30961

其作豐有正。　《屯南》2276

贞日于祖乙其作豐。　《合集》22557

其作豐，祖丁肜日畴，王受祐。　《屯南》348

并且，还有"新豐"、"旧豐"的卜辞：

丙戌卜，惟新豐用。

惟旧豐用。　《合集》32536

"新豐"是刚酿成的酒；"旧豐"是陈酒，说明当时人们已经知道储酒，使之醇化增香。

酌，甲骨文中从酉从彡，表示有液体从一容器中溢出之状。罗振玉释为酒字，今人多从其说。但也有人曾提出疑义。此字在甲骨卜辞中经常出现。如：

丙午酌，燎于父丁，十牢，卯十牛。

于享京燎。　《合集》32692

乙卯卜，贞，酌大乙。　（粹133）

很显然是用作祭神的祭品。因此，说为"酒"字的可能性极大。

酌为何种原料所制，目前尚难确指。杨升南先生说为一种用黍酿造而不加郁草浸泡的酒⑨，可备一说。这种酒既为殷人所常用，其制作原料当为普遍种植的粮食作物。

除甲骨文记载的三种酒以外，商代还可能利用水果酿酒，亦即"果子酒"。河北藁城台西商代遗址第14号房内4个大口缸内，发现有桃仁、李核、枣核、草本樨、麻仁等5种植物果仁。在制酒作坊内发现植物果仁。绝非偶然，很可能就是当时酿造"果子酒"的遗留。

三、酒与殷人的饮食

从目前已发现的十余万片甲骨中考察，殷人作为食品献祭的有三大类：一是粮食制品，如禾（粟）、秫、黍等；二是酒类，如上述之鬯、醴、酌等；三是肉食产品，如牛、羊、猪、犬等。向神灵献祭的物品，应是以现实生活中的实际需要为依据的，甲骨文中献祭祖先的食物构成，是殷人食物结构的反映。然具体到三大类食物的构成比例，是以粒粮为主或是以肉食为主，则是由商代的经济构成来决定的。有的认为商人是一种"粗耕兼田渔的游牧经济"，有的认为"商民族大部在田猎游牧的时代"，更有人认为"商族是使用石器的种族，主要的生产是畜牧业"，近来又多有人主张商代经济以农业为主⑩。几种不同意见概括起来不外是农业与畜牧业之争。既然学术界各执一辞，自然是均有所本。不过，从一个侧面也

四、酒与殷人的宗教观念

殷人嗜酒的习俗，事实上也是频繁祭祀的伴生物。殷人的宗教活动是相当繁缛的。《礼记·表记》："殷人尊神，率民以事神。"所以，神事活动十分频繁、复杂，巫术猖獗，且具有相当的权威。统治者在决事之前，首先要利用龟甲兽骨，占卜吉凶。在河南安阳殷墟出土的商代甲骨卜辞中，有相当数量的祭祀卜辞。这些卜辞都是商王室贵族祭祀各种鬼神时的占卜记录。他们所尊崇的鬼神很多，不仅要祭祀诸如山、川、风、雨等各种形形色色的自然神祇，还要祭祀先公、先王、先妣等宗主神，更要祭祀"上帝"这个至上神。常玉芝先生在其《商代周祭制度》一书中也同样指出："商人的祭祀是非常繁多、非常复杂的，也是非常严密的。他们对自己的祖先按照一个既定的祭祀谱，几乎是每天必祭，每旬必祭，每年必祭，这样日复一日，月复一月，年复一年的祭祀下去，其祭祀的目的无非是祈求鬼神保佑自己及其宗室的统治。及至商代末年，商王对祭祀控制得越来越严了，'国之大事，在祀与戎'（《左传·成公十三年》），宗教在商人的社会中占有绝对统治的地位。"㉑殷人以宗教治国，占卜、祭祀权自然牢固地把握在殷王及奴隶主贵族手中，成为一有力的统治工具。

在各种祭祀活动中，酒是不可缺少的神圣之物。酒活跃在各种宗教仪式上，上至王公、下至庶民都离不开它。所谓"崇饮"、"群饮"的场面，也只有祭祀的场合才会出现。酒与宗教的关系如此密切，殷人的宗教祭祀又如此频繁，那么，殷人嗜酒的习俗亦当有其深刻的宗教意义。

世界古代各民族，无不把酒当作内含很大魔力的神奇之物。古希腊人的著名"酒神祭仪"直接导致了希腊悲剧的诞生㉒。有的西方哲学家（如弗·尼采）还认为悲剧的起源与"酒神的精神"有关。南美印第安人在宗教仪式上常以大麻叶泡过的药汤代替酒，以飨参加仪式的人们，帮助他们进入神思恍惚的宗

教意境。酒和大麻同样都具有使人神经兴奋的效果。这里，酒成了人交往的桥梁和媒介。在中国漫长的历史中，直至近代仍流行着以酒祭奠的习俗。

殷人借助酒精力量达到昏迷状态以与神界交往，是有史为证的。其中酒器的数量与种类之多，"崇饮"、"群饮"的嗜酒风俗，酒与祭祀的戚戚相关等，都是有力的证明。《尚书·酒诰》中，虽然周公以商人嗜酒为戒，却一再地说明："越庶国饮，惟祀"。就是说，"你们要喝酒，只能在祭祀时喝。祭祀时不但可以喝酒，而且应该喝酒。酒与宗教之间的这种不解之缘，在商代"重祀"的社会里，必然养成殷人的嗜酒风习。因此，从这个意义上说，《尚书·酒诰》中的"荒湎于酒"的指责和严禁，事实上也是对殷人过于频繁地进行传统宗教活动的变相谴责。

---

①李仰松：《对我国酿酒起源的探讨》，《考古》1962年第1期。

②方扬：《我国酿酒当始于龙山文化》，《考古》1964年第2期。

③参见许顺湛：《黄河文明的曙光》第390页，中州古籍出版社，1993年。

④中国科学院考古研究所山东队：《山东曲阜西夏侯遗址第一次发掘报告》，《考古学报》1964年2期；《西夏侯遗址第二次发掘报告》，《考古学报》1986年3期。

⑤山东省文物考古研究所：《山东曲阜南兴埠遗址的发掘》，《考古》1984年第12期。

⑥临沂文物组：《山东临沂大范庄新石器时代墓葬的发掘》，《考古》1975年1期。

⑦山东省文物管理处：《大汶口》，文物出版社1974年。

⑧参见吕思勉：《中国制度史》。

⑨胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉与人祭》，《文物》1974年8期。

⑩《殷墟妇好墓》，文物出版社，1982年。

⑪中国科学院考古所安阳工作队：《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1977年1期。

⑫河南省文化局文物工作队：《郑州二里岗》，科学出版社，1959年。

⑬河北省文物研究所：《藁城台西商代遗址》，第175—176页，文物出版社，1985年。

⑭邱士楼等主编：《酒事概览》，河南人民出版社。

⑮杨升南：《商代经济史》第575页，贵州人民出版社，1992年。

⑯杨升南：《商代经济构成》，《河洛文明论集》，中州古籍出版社，1993年。

⑰万国鼎：《氾胜之书辑释》第62页，农业出版社，1980年。

⑱胡厚宣：《论殷代农作施肥》，《历史研究》1955年1期；《再论殷代农作施肥》，《社会科学战线》1980年1期。

⑲《河北藁城台西商代遗址发掘简报》，《文物》1979年6期。

⑳孟世凯：《商代田猎性质初探》，《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983年。

㉑顾音海：《从卜辞地名看商代的耕田规模》，《农业考古》1988年2期。

㉒裘锡圭：《甲骨文中所见的商代农业》，《殷都学刊增刊》，1985年。

㉓杨升南：《商代经济史》第223页。

㉔常玉芝：《商代周祭制度》第307页，中国社会科学出版社，1987年。

㉕参见朱维之：《外国文学简编·欧美部分》第32页。

（原载《中原文物》1994年第3期）

试论殷代的甲骨文书法艺术

詹钰元

我国的书法历史源远流长，它的产生可以上溯到三千多年以前的殷商时期，当时的甲骨文书法，已为后世的书法艺术的发展奠定了一定的基础。

殷商时期甲骨文，书体规范而有法度，骨梗天成，妙趣横生，显然，它们不仅是殷王朝利用龟甲兽骨进行占卜时的记录以及若干与占卜有关的其他记事文字，而且还是非常珍贵的书法艺术品。另外，又有朱书墨书者。甲骨文在应用的过程中，结体和书写正在不断得到改进和提高，造就了中国古代早期的书法艺术。关于书法的始起，通常定得比较晚后，但我们不能以传统书法史的观念来束缚自己，应根据地下发掘出土的新材料作出新检讨。犹如日本通常认为它的古代书法自用纸开始，但当平城宫遗址出土了一千多年前的二万片木简以后，这一沿袭已久的常识才被推翻，表明它亦有一个"汉简"时期①。因此我们要力求根据最新材料来修正或补充旧说。尽管甲骨卜辞属于应用工具的文字、在客观上给我们提供了研究殷商时期的政治、经济、文化等方面的第一手资料，但同时也使我们有幸得睹中国古代早期书法的难能可贵的艺术瑰宝。甲骨文的发现促进了对于中国古代书法艺术发展史的再认识。

有人提出书法艺术有四条标準：(1)独立性——把作为应用工具的文字和作为书法艺术的文字加以区别；(2)自觉性——把自发地追求书法美和自觉地追求书法美加以区别；(3)严格性——把书法艺术和美术字加以区别；(4)成熟性——把正在形成中的书法和已经成熟的书法加以区别，根据这四条标準，认为"中国古代书法史的上限，从严格的狭义上说，当在汉末桓、灵之际；从广义上说，可推溯至春秋末期。早于这个时期不存在书法，或无所谓书法，到少没有我们现在所理解的书法"②。这一主张否认了殷商时期的甲骨文书法艺术。不过这是不能令人信服的。也有人持有不同意见，认为甲骨文字"横竖转折却有其结构之意，行次有其左行右行之分，又以上下字连贯之关系，俨然有其笔画之可增可减，如后之行草书然者。至其悬针垂韭之笔致，横直转折，安排紧凑，四方三角等之配合，空白疏密之调和，诸如此类，竟能给一段文字以全篇之美观，此美莫非来自意境而为当时书家之精心结撰可知也"。③。更有人直接指出："严格地讲，只有到了甲骨文，才称得上书法。因为甲骨文已具备了中国书法的三个基本要素，用笔、结字、章法"④。此说可信。甲骨文书法艺术体现在用笔方面是，大多以方折为主，劲峭有力，另外有粗细、轻重、徐缓之分，具有拙朴之感。在结体中又善于使用平衡中求不平衡的艺术手法，使其灵活多变，显示出动态的神情。章法错落有致，有的取其横势、有的取其纵势，间有疏密之分，尽得自然之妙。在龟甲兽骨上体现出独特的书法艺术的个性。

甲骨文从单一的文字上升为书法艺术，其突出的特点在于利用最简练的线条变化，而收到最大的艺术效果。并且殷商时期甲骨文书法以雄健、宽厚的字体及其疏朗的书风，自然的姿态呈现出中国古代早期书法艺术的丰彩。它犹如音乐的起伏、节奏的快慢，给我们以艺术美的享受。因此，殷商时期的甲骨文在书法发展史上既有开创之工，又别具一格。斥殷商时期的甲骨文书法的出土材料而不顾，将书法艺术的起源往后推迟，这是不符合历史事实的。

否认殷商时期甲骨文书法艺术者，其立论之一是所谓独立性，提出文字是记录语言的符号，其目的在于保存和传递思想，它是文字的应用性，只要求书写清楚、正确、迅速和易辨，就文字的本身来说，它并不是艺术，只是一种工具而已。这种论点不一定完全符合中国古代书法发展史的实际情形。即使如魏晋时期的书法作品，也几乎都属于应用范围，象喻为书法神品的"曹娥碑"、"宣示表"、"兰亭序"、"十七帖"等等均是，根本无所谓应用与"纯书法艺术"的硬性界限，要说应用与"纯书法艺术"的区别，恐怕最初也只是出于旁人或后人的欣赏标準。我们认为，甲骨文是应用与艺术相结合的产物，它是"汉字形体获得了独立于符号意义(字义)的发展径途。以后，它更以其净化了的线条美——比彩陶纹饰的抽象几何纹还要更为自由和更为多样的线的曲直运动和空间构造，表现出和表达出种种形体姿态、情感意兴和气势力量，终于形成中国特有的线的艺术：书法"⑤。由于中国书法艺术的特有因素——线条，最具表现能力、最简练、最明确，因此线的组合和变化，也相应地构成了甲骨文书法艺术的突出的风格和特点。甲骨文的线具有曲直、轻重、快慢、以及刚柔、坚定、凝炼等不同的性能和特点。甲骨文书法艺术就是通过这些线条的不同组合及其不同的变化来表现的，它是通过线条自身的方圆、肥瘦、刚柔、粗细的表现力及线的穿插、组合结构的节奏和韵律变化而呈现其美感。当时的书法家掌握了这种"神奇"的线，运用它的纵横向背、长短适度和顾盼神态，获得了预想的甲骨文书法之美。由此可见，殷商时期的甲骨文在巫史占卜的宗教文化中既表现了它的应用性，还显示其固有的书法艺术，那些不知名的殷商书法家所留下的甲骨文字，以端严、庄重、肃穆的风格，也往往在有意无意地表现其固有的古代艺术观。

立论之二是所谓自觉性，提出这一论点的作者也同意甲骨文时期必然有了自发对美的追求，但同时又否定当时有自觉地有意识的对书法美的追求。事实是否如此呢？其实，殷人在甲骨文中已经表现出自觉地追求书法美的艺术趋势了，在某些方面虽说是出于宗教的意识，但其书法艺术美，"即在它们的曲直适宜，纵横合度，结体自如，布局完满。甲骨文开始了这个美的历程"⑥。殷人的甲骨文书法系从应用中产生，有了自觉而有意识的对书法美的追求，例如著名的武丁时四方风名和神名的刻辞，(《拾掇》)2·158，又《京津》520)，在一版完整的大牛胛骨骨面上作四行书，字体劲挺，大小齐整，行距疏朗，天地头平直，即使以今日的书法欣赏标準衡量，也不失为上乘艺术作品。而且这版刻辞与贞卜无关，既不施以占灼，也无一般卜辞的所谓前辞、占辞或验辞，显然属于备查对照之列，它留意于艺术，锐意求工，是殷人自觉而有意识地追求书法美的实例之一。又如加拿大多伦多皇家安大略博物馆所藏帝乙时虎骨雕花刻辞(Bone Culture Of Ancient China，Pl. xv)，内容记殷王帝乙三年十月辛酉田猎获虎的事迹。全辞作二行书，字体秀丽浑厚，大小搭配自然，与另一面的雕花镂纹构成一件完美的艺术品。这件作品事出旌功，兼在纪念保存。尤其是字体的阔厚风格，与同期常见的细小拘谨的风格迥异。再如著名的雕花骨柶刻辞(《佚存》518)，内容记帝乙六年五月壬午田猎获兕而庆功行赏的史实，亦作二行书，书法风格与虎骨雕花刻辞相同，性质也在保存。它们均是殷人力意追求书法艺术美的实例。殷代社会的发展已足以导致和形成早期的审美水準，所谓殷商时期不存在自觉地有意识的追求书法美的说法是不足为训的。

立论之三是所谓严格性，是把书法艺术与美术字相区别。这是个常识，与本文的讨论无涉，从略。立论之四是所谓书法艺术的成熟性，认为它主要表现在用笔技巧上。但我们认为，不能仅仅考虑用笔方面，还因顾及其它因素。甲骨文中的线条已体现出多样的变化，当时契刻者已掌握了熟练的书写契刻的技巧，注意通篇文字的艺术效果，追求早期的审美意境。不能认为在"永字八法"成立后，线条才有了性格，点画才有了感情。宗白华先生指出，"中国文字的发展，由模写形象的'文'，到孳乳寖多的'字'，象形字在量的方面减少了，代替它的是抽象的点线笔画所构成的字体。通过结构的疏密、点画的轻重、行笔的缓急，表现作者对形象的情感，发抒自己的意境，就象音乐艺术从自然界的群声里抽出纯洁的'乐音'来，发展这乐音间相互结合的规律。用强弱、高低、节奏、旋律等有规则的变化来表现自然界社会界的形象和自心的情感"⑦。甲骨文书法在笔画、结构、乃至章法方面，显示出骨、筋、肉、血的有机联系，它的每一人单字，每一版文辞，都着意刻划，法度森然，曲直波澜，疏密起伏，有不断变革的内在力和自身的表现个性诸特征。它并不是机械的刻划和僵硬的搭配，它既表现了文辞的立意，又具备了书写之情，它造型能力和表现能力兼而有之。甲骨文书法艺术在长期的发展过程中，得到了不断的提高和充实。甲骨文书法艺术乃是中国古代书法造型艺术和表现艺术的源渊所在。因此，甲骨文的书写之美，契刻之美及其欣赏价值是不亚于后世的书法作品的，确切地说，是别有其意境的。它构成了殷商时期所特有的艺术风格，给人以联想与启发，成为中国书法发展史上的先兆。

关于甲骨文书法的特征，郭宝钧先生有一段精辟的论述："在契文(即殷文)有龟版限制，卜兆或左或右，卜辞应之，因有下行而右(即左行)之对刻，金铭有鍾为之者。又有分段接读者，有顺倒相间者，有文字行列皆反书者，皆偶有例也。章法展延，以长方幅为多，行小者纵长，行多者横长，亦有应适地位，上下参差，呈错落之状者，有以兽环为中心，展列九十度扇面式，兼为装饰者(在器外壁)，后世书法演为艺术品，张挂屏联，与壁画同重，于此已兆其联"⑧。甲骨文书法是以刀刻为主，兼有少量用笔书写者，故不能径以后世的笔墨技巧论甲骨文书法艺术，而应从它固有的艺术规律和书定特征作出别具一格的探讨，但甲骨文书法体现了中国古代书法艺术的多样性，这也是不可否认的。显然在中国书法发展史上，艺术手法是多元的，而不是单一的，内容是丰富多彩的，而不是千篇一律的。甲骨文书法在所谓真、草、篆、隶的书法艺术之外别开生面。甲骨文一字的多种变化，字体的大小，各具形态。字与字之间的组合，形成了有机的整体。行与行之间的彼此联系，互相呼应。结构的变化多姿，布局的合理安排，笔画的粗不为重，细不为轻，形成了既协调又统一的艺术风格。至于甲骨文的风格特色，过去已有很多论述，如杨英侯同志认为"契刻甲骨文字的人，无疑是当时的书家，而且有高度的篆刻技巧。……它的笔法有方有园，笔画尖锐锋利，结构秀劲简古，从书法的整体来看总觉得它精神爽朗，古趣生新"⑨早期甲骨文书法字体多大字，呈现出豪放雄厚的风格，后期多小字，渐趋于细巧精致。有先书写后契刻的，有写后来刻的，有直接契刻的，随意为之，自然得趣。殷人通过熟练的契刻和书写技巧，抒发了自身的情感，由此也创造了一代的书法雄风。根据殷商时期书法风格的不同变化，可以看出当时甲骨文书法在不断变化和发展。郭沫若同志对甲骨文不同时期的风格，曾比喻为楷书的"钟王颜柳"⑩，是很恰当的。

甲骨文书法表明殷商时期中国文字的书写已发展成为一种较高的书法艺术，毋庸置疑，它的拙朴、方整、挺健、秀丽的美的因素，及其它的章法和行距处理，给后世金文、简牍、帛书、碑刻等均以极大的影响，这是殷商那些无名书法家始所未料的。

甲骨文发现九十多年以来，已给近代的书法艺术以创新的机会，在书法史上值得大书一笔。甲骨文的字体和它的艺术风格，每每成为广大书法家和书法爱好者们汲取的养料。集殷墟甲骨文字为楹联诗文，时有其人。用后世的笔墨手法将甲骨文书法艺术再现出来，构成了当代书法史上的一个特色，同时给书法的欣赏提出了更高的要求。总之，甲骨文在书法史上的地位不容抹杀、不容低估，甲骨文书法艺术的继承和发扬是有着广阔的前景的。

注释

①陈振濂《竹木简上的书法艺术——日本书法史话(十二)》，刊《书法报》1985年8月14日第3版。又见神谷山撰、陈振濂译《日本书法史话》，15页，上海书画出版社，1985年2月。

甲骨文书学发展简说

宋镇豪

甲骨文，主要出自河南安阳殷墟，是晚商王朝利用龟甲兽骨进行占卜的文字记录遗物，间有少量与占卜相关或其他类别的记事文字。自1899年为学人发现，至今已有90多年历史，前后出土累计达10余万片以上，单字量约有5千左右。此外，郑州商城还出有商代前期两片有字卜骨；在山西洪赵县坊堆村、陕西长安张家坡、岐山县凤雏村、扶风县齐家村和强家村、河北邢台南小汪村、北京昌平县白浮村等地，又有数量不一的西周有字甲骨出土，计300余片，总字数约千余个。无疑是甲骨文字系统上下限时代的扩大和内涵的充实。这大批难能可贵的地下出土新材料，对中国上古史，特别是商代文化及古文字学研究，均具有极重要意义，同样，对现代书法艺术的推陈出新，对书学演进史的慎终追远，考竟源流，也有其不可低估的价值。

一　推陈出新的甲骨文书法

甲骨文书法，产生于甲骨文发现后的第二十二个年头，也即第一部甲骨文著录书刘鹗抱残守缺斋石印本《铁云藏龟》(1903)问世后的第十七年，始为之者当推罗振玉氏。盖缘出文人墨客之雅趣闲兴，大抵是集已识甲骨文字，濡笔濡毫而书诗文联句，抒其心境逸情，或自赏自娱，或转赠宾朋同好、衬之裱之，古意盎然，又每集成多联，以备随时录用。1921年2月，上虞罗氏贻安堂石印版《集殷虚文字楹帖》，就是第一部这类性质的集甲骨文字为对联而属意书法的专书，罗氏在该书自记云："昨以小憩尘劳，取殷契文字可识者集为偶语，先后三日夕，遂得百联，存之巾笥，用佐临池"，正可见他当初流连于甲骨文书法的那番雅致。

在罗氏该书所出之前，甲骨文发现不算太多，释出的字更少，即以罗氏本人《殷虚书契考释》而言，初版本印行于1915年，才得485字，增订本印行于1927年，也不过571字。罗氏又有《殷虚书契待问编》，刊于1916年，收未识字1003个。当时罗氏所见甲骨文字汇只有1500字左右。至1920年，天津王襄出的一部《簠室殷契类纂》，收已识未识甲骨文字也才2867个。因此，罗氏之为属于草创期的甲骨文书法，自不可避免受到种种限制，其集甲骨文字也多有不确之处，然其书基本一遵甲骨文本形，不随意造作，文人笔墨之功底和学养匠心之独运，可谓新瓶陈绍，醇味透溢，实开甲骨文书法之先导。罗氏《集殷虚文字楹帖》一册，集有四言联语11对，五言61对，六言4对，七言5对，八言18对，共得99对。是时以甲骨文入书法者，莫不以罗氏为楷法。

稍晚于罗氏为甲骨文书法者，有吴中文人章钰。据王季烈《集贞卜文叙》云："我友雪公(按即罗振玉雪堂)用有商贞卜旧文，集为百联，奭之(按即章钰)同年复益以百五十联，合为一册。"该叙作于辛酉(1921年)六月，刊于1927年东方学会石印本《集殷虚文字楹帖汇编》(以下简称《汇编》)。是知章钰等人与罗氏"官喜同朝，游成莫逆，文酒燕乐"，为甲骨文书法乃受薰陶于罗氏，亦在1921年上半年，仅晚数月而已。《汇编》所见章钰"复益"的甲骨文对联，有四言26对，五言53对，六言8对，七言22对，八言22对，九言2对，十言1对，共134对，与王季烈说的"百五十联"不符，恐系发表有所删选之故。

继罗、章两氏之后，又有数家。《汇编》罗氏有新序云："辛酉(1921)年仲春，集殷虚文字为偶语百联，以为临池之助。已而，老友吴中章式之外部钰、嵩远香文学德馨、王君九学部季烈，先后继作。予嗣是又有续集。于是四家合得四百余联，汇成一集。"高、王两氏亦为苏州人，皆仕于宦海。高德馨所集，有四言12对，五言34对，六言5对，七言20对，八言14对，共85对。王季烈所集，有四言6对，五言4对，六言4对，七言6对，八言4对，共24对。罗振玉自云的"续集"实是在早先《集殷虚文字楹帖》99对基础上的增删和补订，如原四言11对，"续集"只收8对，删去了"左右文史，出入公卿"，大智若鲁，至人无为"、"以燕以乐，在猷有为"3对，而原"岁以丰乐"一句，则改为"岁以康乐"，合新增得五言53对，六言5对，七言67对，八言44对，共177对。1925年罗氏将已集和章、高、王三氏所集汇为一编，总计420对，新自"缮写，付之手民"也即上述《汇编》范本的由来。

《汇编》之出，对甲骨文书法的推而广之，甚有影响，许多民间书家，无缘直接从甲骨文摩挲领会其神韵古风，常取此书作楷式，得以靠近这块富态的书法领地。其余绪历久不衰。日本书家欧阳可亮曾对《汇编》重加编辑整理，1961年由日本春秋学院出版发行。日本内山知也新近还对罗氏《汇编》作出译注，编为《甲骨文墨场必携》一书，1986年10月由东京木耳社出版行世。不久前，吉林大学古籍研究所亦对罗氏《汇编》作了整理，1985年3月由该校出版社影印出版，书前增罗氏原件手迹影件9对，书后附罗氏后裔继祖跋文及姚孝遂校记，对当今甲骨文书法艺术的欣赏和普及，应有俾补，唯书名归用初先《集殷虚文字楹帖》，删"汇编"两字，有失视闻，恐更违罗氏当初不没同好之量度。

罗、章、高、王四家，均是集甲骨文为对联，嗣后继之者，又出现集为诗的书法艺术形式。如浙江杭州名儒、西泠印社创始人之一鹤庐丁辅之，1928年出有石印本《商卜文集联·商卜文集诗》，内收四言至十二言集联222对，集七绝诗30首，可谓别开生面。据说丁氏又有《观水游山集》，刊于1937年，我们频年寻访，始终未见，但仍看到一批丁氏甲骨文书法遗作的印件，如1981年《书法》第6期著录丁氏书扇叶"游华山诗"五绝五首；1983年上海书画出版社出的《名胜书艺》卷二，有丁氏《观水游山集·华山记游诗》甲骨文手迹印件；1987年11月20日《西泠艺报》第30期登有其甲骨文诗轴二帧，一为题画梅诗五律二首，一为七绝一首，又有集联一对，前诗又刊入《当代名人书林》；1990—1991年《西泠艺报》第59、61、62、66期连登丁氏遗作《甲骨文纪游诗卷》(一)—(四)，为绍兴跳山纪游五言诗22韵、游处州诗七绝4首、游天台山诗五绝6首和七绝2首、雁山纪游诗五绝6首；1989年北京大地出版社出《中国书法鉴赏大辞典》，收有丁氏《题黄山天都峰望云海小影》七律1首书影。丁氏甲骨文书法，格调高古，笔划劲挺，字形好为变体，书轴气浓厚，自辟书道之一途。

比丁氏稍晚，还有数家。广东番禺琴斋简经纶有《甲骨集古诗联上编》，1937年2月商务印书馆石印本，收诗37首，联句138对。是书颇有影响，叶恭绰、容庚、商承祚曾先后代序。商序云："吾师上虞罗先生始集为联语，继之者章式之、五君九、高远香、戴迥云诸家，其集为诗者，则有叶蕉渔之流。予于研究文字之暇，间尝集为楹联，书贻同好，愧弗工也。吾友简君琴斋，夙通欧西文字，归国后理董国故，比岁攻治甲骨文字，于形声义三者，时时观其会通，今夏(1936年)避暑莫干山，曾未币月，集诗三十余首，联语百又四十余。"可见当时颇有一批文人学士，受启于甲骨文集联，又进而集诗，书法上追商殷旧迹，蔚然成风，使书法艺术开一新天地。戴迥云作品未见公开发表。又知商氏亦有为之赠同好者。镇江叶玉森蕉渔的甲骨文集诗书轴，上海书画出版社《中国书法》、四川美术出版社《民国时期书法》、《当代名人书林》等书均有著录。唯简氏集诗，是继丁氏后收获较多的一位。叶恭绰氏序赞"独琴斋书法浸渍于古者日以深，其点画神态，间不期然而上追三代之遗，其既也，将融会贯通，别启涂辙，不复为往者之槃桎所限，于书法寝有推陈出新之望。"今案简氏的甲骨文书法作品，主要是以古诗句配联组诗，与配氏书己作诗不同，自有一番意趣，他的"别启涂辙"，余以为恐怕更切合其以甲骨文治印，所钤印谱《琴斋印留》、《琴斋书画印合集》等中精品甚多，与同时代之南京杨仲子，共为最早以甲骨文奏刀入印者，后者有《漂泊西南印集》、《哀哀集》、《怀沙集》等。琴斋的《甲骨集古诗联上编》，书出两月，即有再版。1969年严一萍将是书与雪堂《汇编》及鹤庐《商卜文集联集诗》三种合成《集契汇编》，由台北艺文印书馆影印出版。

与丁、简略约一时代者，还有汪同尘、陈邦福、王襄、董作宾等，均有甲骨文书法作品问世。1937年商务印书馆《现代书画集》，有汪氏"甲骨文琴条"集诗一首。王襄作品于4月3日《天津日报》曾有披露。特别是南阳董彦堂作宾，为甲骨学一代大家，作品格式丰富多彩，1967年台北艺文印书馆出的《董作宾先生逝世三周年纪念集》及1978年出的严一萍《甲骨学》下册，印有不少董氏所书辞雅意隽的甲骨文集联集诗，他还喜好直接摹录卜辞原片为书轴。1950年他又与汪怡合作稿成《集契集》，集联182对，集诗91首，集词77首，北曲小令6首。此书于1978年由台北艺文印书馆稍作增选后正式公开发行。在此之前，1976

②黄简《中国古代书法史的分期和体系》，收入《书学论集——中国书学研究交流会论文选集》，90页，上海书画出版社，1985年3月。

③邓以蛰《书法之欣赏》，转引自宗白华《中国书法里的美学思想》，刊《现代书法论文选》，101页，上海书画出版社，1980年6月。

④钟明善《中国书法简史》，17页，河北美术出版社，1983年8月。

⑤李泽厚《美的历程》，49页，中国社会科学出版社，1984年7月新1版。

⑥同注⑤，50页。

⑦宗白华《中国书法里的美学思想》，刊《现代书法论文选》，100页，上海书画出版社，1980年6月。

⑧郭宝钧《由铜器研究所见到之古代艺术》，刊《文史杂志》第3卷第3、4期合刊，1944年2月

⑨杨英侯《篆书琐谈》，刊《书法研究》1983年第2期，28页。

⑩郭沫若《殷契粹编》序，科学出版社，1965年。

(原载《中日書法史論研討會論文集》，文物出版社，1994年)

书法艺术类型，空者乃是书艺高境界的继承和开发天地。甲骨文出土，令书法界有幸再睹三千年前旧迹，把握时空新机制，可以说，以甲骨文集联集诗集句，乃及以甲骨文书法施诸印章的方寸之间，刻求章法、刀法的千端造化，使书法治印艺术上追上古遗风，正是瞄准着这种时空新机制，构成近现代书艺领地一大推陈出新的特色，许多书家学人为此已做出了出色的努力，取得了可观的收获。随着时代的推移，甲骨文书法定会出现更多更完美的形式和内容，必将更好地推动和促进现代书法艺术的发展。

二　甲骨文在书学史上的地位

甲骨文书法进入现代书艺行列，才不过短短几十年历程，但由于甲骨文遗物的出土，却已使追溯中国书法艺术史之源，大大提早到三千多年以前的商代。

确立甲骨文在早期书学史上的地位，学术界存在着可与否两种截然相左的意见。持否定说者，可举黄简和王宇信两人的意见颇具代表性。黄简在《中国古代书法史的分期和体系》一文（收入上海书画出版社1985年版《书学论集》），认为甲骨文属于应用工具的文字，不具备作为书法艺术文字的独立性和追求书法美的自觉性，也不具备已成熟的书法标准，“中国古代书法史的上限，从严格的狭义上说，当在汉末桓、灵之际；从广义上说，可推溯至春秋末期，早于这个时期不存在书法，或无所谓书法”。王宇信在《甲骨学通论》一书（中国社会科学出版社1989年版，445页），认为书法“不是为了实用，主要是做为艺术品欣赏，所谓‘法’，即法则、规范、效法。不能说，商代只有商王和少数几个卜人能见到的卜辞就是书法创作。也不能说商代卜人教弟子捉刀代笔刻写甲骨文就是有意识地把文字书写作为一种艺术实践。”他认为甲骨文金文虽以古朴、劲遒具有永恒的艺术魅力，堪称“书法”之祖，但毕竟与有意识的艺术创作之书法不同，若从广义方面理解书法，秦始皇靠行政命令统一文字，刻石纪功，命李斯写《仓颉篇》、赵高写《爰历篇》、胡毋敬写《博学篇》、以作全国范本，推行小篆，才是中国书法之始。不过，这种将实用和艺术实践及追求书法美相割裂开来，从而排除甲骨文在古代书法上应占的席位，持论是乏力的。其实在古代书学史上，实用与艺术实践欣赏从来就是有机统一体的两大功能因素，举凡为书学界公认的第一法书《兰亭序》，何尝不是缘起实用性的“修契事”而书，何尝不是为“兴怀”以便“后之揽者，亦将有感于斯文。”再如北魏墓志，唐欧虞颜柳诸家书碑铭，乃至清郑板桥的“判牍”墨宝，又曷尝属于实用之外之作。将书法纯束之艺术创作一角，恐怕是雅士墨客专致化的观念，其于古代未必适切，特别是早期书法，更与实用艺术难分割，况且三千年后的今人，又岂可贸然逆定三千年前人无有审美追求意识。我们认为，凡具备刀笔之技巧、字体间架结构之成规、章法布局之宜变这三大中国书法要素的古代作品，通可在书学史上有其相应位置，于上古书法尤然，甲骨卜辞当在其列。

1937年郭沫若在《殷契萃编》序中即说：“卜辞契于龟骨，其契之精而字之美，每令吾辈数千载后人神往。文字作风且因人因世而异，大抵武丁之世，字多雄浑，帝乙之世，文咸秀丽。细者于方寸之片，刻文数十，壮者其一字之大，径可运寸。而行之疏密，字之结构，回环照应，井井有条。固亦间有草率急就者，多见于廪辛康丁之世，然虽潦倒而多姿，且亦自成一格。凡此均非精于其技者绝不能为。技欲其精，则练之须熟，今世用笔墨者犹然，何况用刀骨耶？”他还举出一片习字骨，指出上有一行字精美整齐，其余数行仿照者歪刺几不能成字，但中间间有二三字甚精，与整齐一行风格一致，认为“盖精美整齐者乃善书善刻者之范本，而歪刺不能成字者乃学书学刻者之摹仿也。刻鹄不成，为之师范者从旁捉刀助之，故间有二三字合乎规矩。师弟二人蔼然相对之态，恍如目前，此实为饶有趣味之发现。且有此为证，足知存世契文，实一代法书，而书之契之者乃殷世之钟王颜柳也。”这已明白无误肯定了甲骨文在早期书学史上的固有地位。

事实上，海内外书学界大都均已把书法之源归于甲骨文。如董作宾《殷人之书与契》（1938年商务印书馆《中国艺术论丛》）、丁文隽《书法精论》（1983年北京中国书店据1939年版影印本）、日本神田喜一郎《中国书道史》（1954年东京平凡社《书道全集第一卷·中国·殷周秦》）、吕佛庭《中国书画源流》（1956年台北中华文化出版事业委员会）、懿恭《漫谈甲骨文字的书法》（1957年《文物参考资料》1期）、邓散木《中国书法的来龙去脉》（1957年《新观察》11—13期）、殷伯衡和郑诵先《漫谈书法艺术》（1961年《中国青年》18期）、日本三原研田《甲骨文字的书风》（1967—1968年《滋贺大学教育学部纪要》17、18号，1969年《泊园》8号）、李棪《从甲骨文看汉字结构和书法变化特征》（1967年美国密执根州安伯市28届国际东方学会议论文）、美国蒋彝《中国书法》（1971年哈佛大学出版；又中译本，1986年上海书画出版社）、祝嘉《书学简史》（1975年香港中华书局）、凌云超《中国书法三千年》（1977年香港天风出版社）、日本伏见冲敬《中国书道史概述》（1977年东京角川书店《书道字典》附录）、冯亦吾《书法探求》（1983年北京出版社）、祝敏申主编《大学书法》（1985年复旦大学出版社）、殷荪《中国书法史话——夏商周书法》（1986年《书与画》3期）、海萌辉《甲骨文书法小史》（1989年12月22日《中国文物报》）、朱岐祥《殷墟甲骨文字的艺术》（改入《甲骨学论丛》，1992年台湾学生书局出版）等等，大体均从各各的书学视角，肯定甲骨文为早期阶段的书法作品。

1983年河北美术出版社出版的钟明善著《中国书法简史》，直截了当指出：“严格地讲，只有到了甲骨文，才称得上书法。因为甲骨文已具备了中国书法的三个基本要素：用笔、结字、章法。”1984的中华书局出版的萧燕翼著《书法史话》、还进而分析说，甲骨文书法有前后期的不同风格，前期“纯系自然状态，全篇章法大小错落，随便不拘”，后期“渐渐地趋向分段方正，排行匀齐，每个字也大小均等，端正严整。这表明后期甲骨文已经开始注意字的修饰和美化了；这时书法艺术虽然还处于萌芽时期，但已可说是颇为精美的书法作品了。”另外，美国张光直《史前和商代的陶文——中国文字和早期书法史的一个侧面》（1977年耶鲁大学中国书法史讨论会论文），还认为上古陶文在早期书法史上有其地位。

许之微《略论书法艺术》一文（1982年《江海学刊》5期），也认为陶刻符号和后来的甲骨文、钟鼎文，可视为书法艺术的低级阶段或原始阶段，因为它们不只是作为书法艺术材料的汉字的前身，还反映了人类对于自然的审美关系。

尽管甲骨文属于早期生成阶段的书法，但其起点却是不低的。宗白华《中国书法里的美学思想》（1962年《哲学研究》1期），即指出甲骨文书法“大小参差、牡牝相衔，以全体为一字，更能见到相管领与接应之美。”邓以蛰《书法之欣赏》一文，谓“就（甲骨文）书之全体而论，一方面固纯为横竖转折之笔画所组成，若后之施于真书之‘永字八法’，当然无此繁杂之笔调。他方面横竖转折却有其结构之意，行次有其左行右行之分，又以上下字连贯之关系，俨然有其笔画之可增可减，如后之行草书然者。至其悬针垂韭之笔致，横直转折，安排紧凑，四方三角等之配合，空白疏密之调和，诸如此类，竟能给一段文字以全篇之美观，此美莫非来自意境而为当时书家之精心结撰可知也。”（引自上述宗氏文）冼剑民《甲骨文的书法与美学思想》（1986年《书法研究》4期）一文指出，甲骨文字形造型艺术，体现了汉民族的美学原则和共同心理，即平和稳重的审美观，字体结构有上密下疏、左右均衡、大小参差、随字异形等几大共性，笔画概有点、直笔、圆笔三种，点画表现含蓄，直笔表现刚劲，圆笔表现溜走柔和风格，由此组合成强弱、迟速、轻重、快慢、节奏变化的旋律，其书法的章法布局则应于甲骨生态的大小不同空间，据文辞长短不一，以全体为一字，字与字，行与行，取长补短，错落有致，相互应接，布成一个意趣天成的格调。可以说，甲骨文虽属早期生成阶段的书法，然已以较高品位的审美意识和书写技巧显其早熟性。

甲骨文书体大致可分瘦削硬挺的细笔道和雄健浑重的粗笔道两大类型。如孙杰在《从甲骨文的书契谈及字体特色》（1983年《书法研究》3期）一文有云，甲骨文笔画瘦硬挺直，平行规正，结构对称平衡，形态端严方正而不苟且，这些特点的总和，构成了甲骨文的端严、庄重、肃穆的风格。不过，若细而析之，甲骨文书风实代有推变的。董作宾《甲骨文断代研究例》（《中央研究院历史语言研究所集刊外编》第一种下册，1935年）将甲骨文断分为五期，论其书体书风说，一期大字气势磅礴，小字秀丽端庄，二期工整凝重，温润静穆，三期颓靡草率，四期粗犷峭峻，欹侧多姿，五期规整严肃，其作大字者峻伟豪放，作小字者隽秀莹丽。杨鲁安《甲骨文书体浅说》（1981年《书法》6期），亦略同董说。上引冼剑民一文认为，一期有开创性之雄风，功深老到，气魄伟浑，二期书风柔弱丽质，但在结构工整、用刀规范方面却有艺术上的新开拓，三期风格脱却华饰，又尝试着草写急就的探索，四期是甲骨文众多书体及风格的溶合时期，五期用笔端庄匀称，文字书写定型化，其笔法上的一大突破则在于笔画的丰满圆润，堪称甲骨文书法全面趋向成熟时期。王慎行《卜辞书法的结体与布局初探》（1992年陕西人民教育出版社《古文字与殷周文明》），除分期缕析了甲骨文书法的代变特征，还纵论了其结体与章法的特点。所谓结体，在书学上是指单个字形按照分当布白的疏密、宽紧、开合聚散等间架结构原则织造成的字体造型美；所谓章法，在书学上

近四十多年来，随着甲骨学这门国际性显学的宏扬光大，海内外从事甲骨文书法的书家辈出，偶而为之者更难尽数。举作品成专集专册出版者，如日本春秋学院甲骨学术研究室于1961年出有欧阳可亮《尧山甲骨美术第一集五十幅》。台湾安国钧氏，有《甲骨文字集联诗格言》，书者自序其“来台三十年，公余，恒以读书写字自娱，间亦习甲骨文字集古今佳句，或自试作，历时既久，得联一百零四副，诗六十一首，格言五十一则，回文五句，随兴书之，竟尔成帙。”该集已于1987年由台北维新书局出版。至1983年，安氏又先后推出《甲骨文字集联诗格言续编》及《甲骨文字书例》。台湾石叔明和林韬年，早在七十年代出有《甲骨文与诗》和《商卜文分韵》两集子。后台湾汉华文化事业股份有限公司又出版了石氏一本《甲骨集词》。

在国内，四川成都何崝写有《甲骨文字歌》，凡千余言，后附字例及借用字表，其书体具契刻韵味，利用文字借代以克服甲骨字汇量不足，可见其用心良诣，艺林衷注锐意开拓，缩手瘁足，难臻新境界，此乃书者之苦绩也，1986年巴蜀书社以《甲骨文字帖》为名将是集出版，正充实了国内于斯领地数十年来的贫乏局面。同年中州古籍出版社亦出版了安阳刘兴隆书成的《甲骨文集句简释》，收成语短言148则，唐诗选句8则，集联25对，甲骨文治印43方，书体甚有刀笔尖锋，力量外露，文辞则甚粗憨，入俗流一路。1989年北京日报出版社又出版了刘氏《甲骨文集联书法篆刻专集》，内集联五言至八言凡201对，集句334则，刻印92枚。另外，长春东北师范大学1987年也出有孙常叙书写的《龟甲文字集联》。

适应甲骨文书法的推广普及和观赏水平的提高，历年来有不少专门性质的书法字书，别立于各类古文字字书之外而问世，得以自成一格。如马德璋编有《古籀文汇编》，1934年由上海中国书店石印出版。商务印书馆于同年也石印出版了徐文镜的《古籀汇编》。大抵均为萃集甲骨文、金文、古玺古陶古币古兵器文字等，纂成一编。后书1988年武汉古籍书店有影印本。1988年北京博文书店出有赵侣编《七体书法字典》，收首文7030个，包括甲骨文、金文、小篆、隶书、草书、行书、楷书等字形3万余字。1991年四川辞书出版社出版的徐无闻主编《甲金篆隶大辞典》，收字头6930个，各类形体40527字。1990年上海书店推出的濮茅左、徐谷甫编纂的《商甲骨文选》，精选其字清晰、书法上乘者约千余字，重文6千余，进行放大，并据甲骨分期编排，附笔画索引表。这种利用当代印刷技术，再创就甲骨文书法揣摩范体，返本索真，殊属难得，可谓心裁机敏，堪为书林后法。

八十年代后期，日本书道界亦先后推出一批甲骨文书法的工具性字书，较著者当数东京木耳出版的小林石寿所编三书：一为《甲骨文字字典》，共336页，附解说及索引；二为《甲骨文字 精华》，有照相图版200页，附解说34页，印制精良，利于临摹；三为《五体篆书字典》，凡840页，收甲骨、金文、古玺文、小篆、印篆，字汇达7万余字。

汉字书法，有其特殊的时空背景，时者乃各代前人出于自然或有意创育出的形形色色

骨文书法作品，困于原有甲骨文的缺少和释字的不确，致弊病亦俯拾即是。陈炜湛《请正确书写古文字》(1988年《书法》5期)，曾力陈彼界三大弊端，一是不循甲骨文书体规范，任意书写，错别字迭出，二是沿袭过去的误释，不能吸收新的确释，以讹传讹，落后于甲骨学的新进展，三是滥用通假，任意拼撰杜撰字形。陈绍新瓶，集甲骨文字书诗文联句兼附今读文辞于一幅，不失为新的书艺及功能兼备的书法形式，但既寓意于甲骨文的陈绍，则作品的用字当然应尽量限于甲骨文的字汇范围，然命意遣辞毕竟不能总受字少不敷用的驱迫而无所施展，必要时当然可适当运用文字学上同音通假的原则，以同音字或同声旁字相借代，也可合乎情理地"造"些字，即依据小篆、玺印文、金文、陶文等稍晚后文字的结构，用甲骨文的偏旁析形再组合，用甲骨文的刀笔技巧相书写。但这类借代和造字，决不能滥而无法，应尽量少用，否则难免出现混乱，贻误后学。若不同时期甲骨文的结体和书风，能维妙维肖、唯神唯情系之于新卷，则可谓更臻入上乘真境地了。

要之，甲骨文书法不啻曾直接或间接影响着晚后书学的流变，其近世的再度出土及大昭于世，抑且更导致了当代书法包括篆刻艺术的创新，于真、草、篆、隶、行书之外另辟其门。如今的甲骨文书法，已遂渐为众多的书家学人所注重，所摹拟，所领受，所开发，大有众彩纷呈之趋。以商周之遗物，为三千年之后的书学助波推澜，为三千年之后的书坛添趣增辉，这在当初谁人能料及，然可以预料，这门崭起的书艺，前景是无量的。

(原载《中日書法史論研討會論文集》，文物出版社，1994年)

是指通篇布局设计、安排字与字、行与行之间的艺术处理方法。他认为甲骨文书法的结体，具有稳与险、疏与密、奭与展三大对立统一的"破体"之妙，在章法上则擅运用错落有致、纵中有敛、虚实相间的布局，别育成种种节奏感和建筑美的艺术魅力。行家里手烛精剖微的众多赏析和述评，诚难尽举，好此者若能返归甲骨文原片原拓原照细细揣摩，介身于斯学领地，自不难会有所体味鉴察。

甲骨文书法以其高起点和代有变宜的书风及技巧，表明中国早期书法自生成阶段始，即因领受意匠深沉的悠久历史文化积淀，而显出早熟性的特色，并一举具备了刀笔、结体、章法三大对后世书法流向始终相左右的要质，其书艺的本身即直接或间接影响着后世。1927年胡光炜在《说文古文考》一书(南京大学图书馆藏油印本)，就曾认为，甲骨文之后，派别约分四途，一为殷派，下笔如楔而方折，为殷遗裔世守先代方劲之书风；二为周派，其书温厚而圆转，其结体或取从势，或取冲势，然使笔多不甚长；三为齐派，四为楚派，两者同出于殷，用笔皆纤劲而多长其结体，多取从势，所异者，齐书宽博，其季也，笔尚平直而流为庄严；楚书流丽，其季也，笔多冤曲而流为奇诡；两者盖又各有其前后期矣。前引丁文隽《书法精论》，亦以为："商代书法见之殷契者为最多，商治尚质，故殷契书法质直简古。齐近于殷代故地，质直之风未泯，故齐书多存殷契遗意，笔画瘦直，结构严整，如《陈曼簠》、《陈纯釜》之类是也。"1982年华东师范大学出版社推出的侯景昶著《书学论集》也说："甲骨文直笔方折的质朴书风，影响深远，春秋战国时期的齐《陈曼簠》和当时的一些货币文，均受其直接影响。"总之，甲骨文遗物不仅是中国书法"鼻祖"和渊源，其高起点、合规度、具变宜的书学素质，也是先声正源而导流后世书法能陶冶抗衡于较浓意趣境界和老有融古推新的原动因所在。

大凡说来，甲骨文书法格调高古，今之复作者欲以笔墨再得其刀笔神韵，还真需有相当的书法功底。杨英侯《篆书琐谈》(1983年《书法研究》2期)即说："契刻甲骨文字的人，无疑是当时的书家，而且有高度的篆刻技巧。它的笔法有方有圆，笔画尖锐锋利，结构秀劲简古，从书法的整体来看总觉得它精神爽朗，古趣生新。用笔务求坚劲瘦硬，以紫毫、狼毫临之，可得其精神，不宜笔毫太软。"倘若要再创造出形式和内容均甚完美的今式甲骨文书法作品，仅有临写技巧或书法功底是远远不够的，学养的自我升华和掌握一定的古文字学特别是甲骨学知识，乃尤为要紧。后者好在当今已有百多种甲骨文著录书存世，有条件者如能揣摩一部《甲骨文合集》，几乎可省去寻阅百集之劳；此外，还可充分利用斯学的一些工具书，如日本岛邦男的《殷墟卜辞综类》、姚孝遂主编的《殷墟甲骨刻辞类纂》、孙海波的《甲骨文编》、商明的《古文字类编》、徐中舒主编的《汉语古文字字形表》及《甲骨文字典》等。

近世为甲骨文书法者，已有许多成功的经验，这方面的集子也出了不少，我们在前文列举的一批，有此雅好者从中当能获得种种启迪。但也必须指出，书学界颇有相当一批甲

略论商代后期的宫廷乐舞

刘彦伟

历代的都城作为具有特殊意义和范畴的城市，是为城市的最高形式，是一个国家的政治中心、军事中心和文化中心(包括宗教、祭祀等)。作为一种隶属上层建筑领域的狭义的文化，它的繁荣与否往往和国家的稳定、发达、经济基础的丰厚程度直接相维系。

位于安阳的小屯是商代晚期稳定的都城。夏鼐先生在《中国文明的起源》一书中写道："商代殷墟文化实在是一个灿烂的文化，具有都市、文字和青铜三个要素。"本文拟从商代文化的一个分支——宫廷乐舞，来探求博大精深的商代文化现象。

一、稳定的都市生活

商代早期的都城是迁徙不定的，曾有"前八后五"之说，其前八迁为：契迁蕃；昭明迁砥石；昭明迁商；相土迁泰山下；相土迁商丘；殷侯迁殷邑；殷侯迁商丘；汤迁亳。后五迁为：河亶甲迁相；祖乙迁庇(耿，邢)；南庚迁奄；盘庚迁殷。商都前八迁为氏族部落之流动，而后五即已成为王都之迁。史家对此中原因众说纷纭，然而盘庚迁殷后，王都趋于稳定。

自1899年殷商甲骨文字被识别之后，诸多的学者对其出土地安阳小屯进行了发掘和研究，并认定此处即《殷本纪》正义引《竹书纪年》所载"盘庚迁殷，至纣之灭，二百七十三年，更不徙都"的晚商都城，从殷墟遗址中可以看出，其宫殿区占据着中心的位置，仅在此区就发现了53座大型夯土台基的宗庙建筑基址。此外还有王陵遗址，铸铜遗址及平民墓地等，都城的周围则环以洹水和壕沟。

在已发掘的53座建筑基址中，乙组基址有21座。这组基址门多向南，面积较大。其中最大的乙八基址南北长85米，东西宽14.5米。有研究者认为，乙区的建筑遗址表明它们是为祭祀的目的而设计的。商代的国王在这里举行各种大典；祭祀祖先，获得神灵的保佑；或杀牲以祭祝捷；或灼龟卜问大事。

另外，殷墟发掘所发现的上万件青铜器中，礼器占据了很大的比例。被称为世界出土青铜器之冠的司母戊鼎重达875公斤，是商王祖庚为祭祀他的母亲而铸造的。关于商代的造酒业，也有大量的记载和实物。

商代都城稳定的生活，发达的经济是宫廷乐舞繁荣的基础。

二、从上古诗乐舞到商代乐舞的鼎盛时期

中国上古时代，诗、乐、舞是三位一体的。至今在一些少数民族地区，我们还能看到诗、乐、舞三位一体的现象。它以劳动人民集体创作为主，主要在口头上流传。

乐舞从群众性的自娱活动向表演艺术发展，是奴隶制时代乐舞发展的重要进程。夏启时的《九韶》景象已颇为壮观。到夏末统治者夏桀时，宫中有"女乐"3万人。到了商代，特别是商代后期定都殷后，乐舞不仅早已成为一种专业性的活动，而且发展为表演性乐舞和宗教祭祀乐舞，特别是巫舞更为兴旺。(王克芬：《中国舞蹈发展史》)

表演性乐舞主要是供奴隶主娱乐欣赏的。《史记·殷本纪》载："帝纣……好酒淫乐……于是使师涓作新淫声，北里之舞，靡靡之乐。"商代尚神崇鬼，对天、地、祖先和氏族图腾特别崇拜，于是可以通神、娱神的"巫舞"在当时十分盛行。

据对出土的甲骨刻辞进行研究，商代事无巨细如祭祀、征伐、田猎、疾病、天气、丰歉乃至孕育都要占卜，而每卜多备有两种东西，即酒和舞。祭祀的主持者大多是巫，乐舞的领导者也是大多巫。巫在商代社会地位极高，有的甚至可以左右商王的行动。巫是善长乐舞的，他们往往掌握一些高难度的舞蹈动作，频繁的祭祀活动产生了多种多样的乐舞。

甲骨文中关于乐舞的记述十分丰富。有代表性的如：

《万舞》：一说《万舞》即万人之舞，一说是蛙舞，舞者名为万人。如：

"□乎(呼)万无(舞)。"　　(《甲编》1585)

"万惟美奏"　　(《南明》683)

《雩舞》：此为旱祭即求雨之舞。如：

"于翌日丙雩又(有)大雨。"　　(《粹编845》)

"丙辰卜贞：今日奏舞，生从雨。"　　(《粹编》744)

《征舞》：

"庚午卜，贞，乎征舞。"　　(《前编》26)

《多老舞》：

"乎多老舞，勿乎多老舞。"　　(《前编》35)

《兹舞》：

"兹舞，有从雨。"　　(《粹》813)

此外，还有《勺舞》、《篚舞》、《多[illegible]舞》等。甲骨文中还有一种商王亲自参加，或专为商王举行的乐舞叫[illegible]，专家认为可能是"羽舞"。与鸟有密切关系的"羽舞"，是商代图腾崇拜玄鸟的反映。

商代乐舞在表演时间和规模上已相当宏大。《墨子·非乐》记载：夏启时演出万舞"舞姿如飞，声振天地"。据研究，商代乐舞已有文、武之分。上面提到的万舞，是以盾牌为舞具。《礼·乐》载：万舞用于祭祀山川，"执其干戚，习其俯仰诎伸，容貌得壮焉。行其缀兆，要其节奏，行列得正焉。进退得齐也。"求雨的《雩舞》演出时，以牛尾作道具，交相传递，舞步盘旋，动作已相当优美。《殷墟文字乙编》2373卜辞有"贞，呼取舞臣廿"的记载，就是叫二十个舞臣来参加祭祀乐舞。《甲编》有"今日众舞"刻辞，说明商人举行祭祀活动时，有许多人参加，连生产奴隶"众"也叫去参加乐舞。《祀·郊特牲》载："殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阕，然后出迎牲。声音之号，所以诏告于天地之间也。"其中"乐三阕"即乐舞分为三终。

殷商祭祀上旁和祖先的乐舞，带有浓郁的神秘色彩。有些乐舞可能是辉煌、盛大、庄严、肃穆的，有些如求雨不得，曝巫、焚巫祭礼中的乐舞，则很阴森、恐怖甚至野蛮。

三、关于《桑林》与《大[illegible]》

甲骨文中还出现了乐舞《桑林》与《大[illegible]》。桑林是殷人举行祭祀的地方，桑林之社为祭祀

2

옷과 古文字

孔在錫

옷은 엣부터 우리들의 몸을 가려서 보호하는 일나, 사람의 모습을 아름답게 꾸며 주는 일을 하여 온 것이다. 중국은 일찍 絲織物이 발달되어 여러 가지 비단을 만들어 세계적으로 유명한 명성을 얻어 왔다. 옷은 사람과 가장 밀접한 필수물이라 인류의 문화생활의 발전과 함께 같은 길을 걷게 된 것이다. 의·식·주라는 말이 있듯이, 옷은 생활 자체의 한 부분인 것이다. 이 옷에 대하여 중국의 고대 문자인 甲骨文을 통하여 그 초기의 발전상을 한 번 살펴볼 가치가 있다고 여겨 본문을 서술하는 것이다. 본문은 복식사 연구관점에서 다룬 것이 아니고, 文字를 통하여 고대의 옷의 발전상을 일별한 것이다.

1. 중국고대의 옷감 : 絲 · 麻 · 葛 · 毛

중국의 夏나라 때의 옷감으로는 絲織物이 있었다고 본다. 문헌상의 기록에서 보면 《帝王世記》와 《管子》에 이를 뒷받침하는 기록들이 보인다.

《帝王世記》『末喜好, 聞裂繒之聲而笑, 桀爲發繒裂之, 以順適其意.』
《管子, 輕A甲》『昔者桀之時, 女樂三千人, … 無不服文綬衣裳者.』

여기서 말하고 있는 〈繒〉이나 〈文綬衣裳〉이라고 한 것은 비록 신빙성에는 의심이 가지만, 이러한 기록을 할 수 있다는 다른 한면은 그 당시에 직물류가 있어 옷감으로 사용되었었음을 말하여 준다고 할 수 있다. 근년래 고고발굴의 결국이 세계에서 가장 일찍 각종 문양의 옷감을 짠 국가의 하나라고 말하고, 화문을 짤 수 있는 직기를 발명한 나라라고 하고 있다. 또한 세계에서 가장 일찍 양잠을 하여 絲綢를 만든 나라라고 한다.[4] 지금까지의 발굴자료나 古文字를 근거로 하여 본다면 수긍할 수 있는 말이다.

옷감의 종류는 여러 가지가 있는데, 絲 · 麻 · 葛 · 毛 · 棉 등이 주를 이룬다. 다음에서 麻와 葛과 毛를 살펴보자.

麻는 大麻와 苧麻로 나누어지고 있으나, 중국은 일찍 大麻를 심어 麻布를 생산하게 되었다. 고대에는 일반적으로 麻布를 많이 입었으니, 이것은 大麻와 苧麻를 원료로 하여 짠 옷감이었다. 대체로 마직물이 사직물에 비하여 더욱 일찍 있었다고 본다. 문헌에 보이는 麻에 대한 것은 《詩經》에 많이 수록되고 있다.[5]

이로 보면, 중국의 고대 옷감으로는 麻布가 중심이 되었던 것 같다. 《史記, 周本紀》에도 주의 선조인 「棄」가 『好種樹麻, 菽』이라고 한 것을 보아도 짐작이 간다.

고고발굴 자료에 의거한다면, 浙江 余姚河 姆渡의 신석기시대 유지 중에서 陶紡輪(紡錘車) 骨刀 등의 방직도구들이 나왔다. 이 유지의 년대는 약 7천 년전으로 보고 있다.[6] 또 西安의 半坡와 기타 다른 仰韶文化 유지에서도 이미 이러한 陶紡輪이 발견되고 있고, 각종 기물에 布紋의 圖案들이 있어 이러한 것들 모두가 방직과 관계가 있는 것이다. 현재까지 가장 이른 麻織品으로는 浙江 오흥 전산양 유지에서 출토된 것으로, 여기서 麻布 殘片 · 細麻繩과 麻繩結이 나왔다. 이것은 모두가 大麻로 지금으로부터 4천여 년전 것이라 본다. 1977년 北京 平谷 劉家河에서 商代 중기에 해당하는 무덤에서 출토된 부스러기 銅泡가 나왔는데, 여기에 織物의 흔적이 있어 감정한 결과로는 平紋麻布라 한다.[7] 이것 이외에도 1973-74년 河北 藁城 台西村 商代 유지에서 발견된 麻織物이 있어 麻布 한 뭉치를 얻었다.[8] 또 葛布도 고대 인류들의 옷감인 것이다. 이것도 이미 商代 이전에 있었던 옷감이다. 《韓非子 五蠹篇》에 『冬日麑裘, 夏日葛衣』라는 말이 있듯이, 여름에는 시원한 葛衣를 입었던 것이다.

1972년 江蘇, 吳縣 草鞋山 유지에서 세 덩이의 葛布를 얻었다. 이 유지는 원시사회 말기로 지금부터 6천여 년전이기 때문에 商代 이전이다.[9]

葛은 천연 식물로, 인류는 일찍이 葛을 이용하여 생활에 필요한 재료로 사용과 출토된 유물 속에서 직물류 등의 흔적을 볼 수 있게 되었다.

1960년 하남 偃師 二里頭의 유지에서 나온 銅鈴(악기)의 표면에 직물의 흔적이 붙어 있고, 그것의 1평방cm 안에는 가로, 세로로 각 10개의 선이 있어 이것은 麻織物(麻布)의 흔적이라 보고 있다. 1981년에 이리두의 유지에서 수면동패 하나가 출토되었는데, 여기서도 마포문이 붙어 있었고, 동시에 銅鈴에서도 역시 마포가 붙어 있는 것이 발견되었다. 이러한 점으로 보아 이미 하대에 絲織物이나 麻織物이 있었던 것을 알 수 있다.[1]

중국의 絲織物은 일찍 발명된 것으로 보고 있으나, 확실히 어느 시기인가를 확정하기는 어렵다. 1958년 浙江 오흥 전산양 유지에서 발견된 絲織物이 가장 이른 것으로 추정되고 있다. 출토될 때 대나무 광주리 안에 絹片 · 絲帶 · 絲線 등이 담겨져 나왔다. 이 견편은 한 평방cm 안에 각 48개의 가로 세로 실선이 들어가 있어, 이로 보아 상당히 발달된 견직임을 알 수 있다.

이 유지의 연대는 B.C.2750 ±100으로 추정하였으니, 지금으로부터 4700여 년전인 것이다. 이 시기는 원시 말기에 해당된다고 본다. 이러한 점으로 미루어 보면, 이미 하대에 絲織物이 있었다고 할 수 있다.[2]

商대에 들어와서는 양잠직물의 자료가 많아진다. 상대의 絲織物의 실물은 아직 발견되지 않고 있다. 아마도 絲織物은 썩기가 쉬워 오랫동안 땅 속에서 보존되기가 어렵기 때문이다. 안양의 은허에서 출토된 상대의 銅器상에는 布紋의 흔적을 볼 수 있다.

1929년 은허의 무덤에서 하나의 布紋이 있는 銅戈를 발견하였고, 1935년 은허에서 2개의 銅戈와 銅鼓 상면에 포문이 붙어 있던 흔적을 찾아냈다. 1950년 무관촌 대관묘에서 역시 3개의 帶에 絹帛의 흔적의 동과를 발견하였다. 또 1972년 하북 고성현 태서촌 상대의 유지에서 觚 · 爵 · 戈의 기물에 사직물의 흔적이 발견되었다. 이 유지의 시기는 은허보다 이른 상대 전기에 속하고, 기물에 붙어 있는 섬유는 잠사섬유로 확인되었다.[3]

《殷墟婦好墓》의 보고에 의하면, 墓에서 발견된 것으로 絹 · 羅 · 綺 등의 사직품의 유적이 있었다고 하니, 이미 그 당시에 絲織品은 크게 유행하였던 것이다. 고궁박물관에 소장된 상대의 玉戈에도 雷紋花綺의 흔적을 보존하고 있다. 또 銅戈 자루 위에도 역시 斜紋花綺의 흔적이 있다. 이로 보아 이 화문의 직주기술이 상대에 있었다고 할 수 있다. 夏鼐은 《古代 中國 絲綢和絲綢之路》에서 중

祖先和男女会合之活动，所以殷人的传统祭祀乐舞叫《桑林》。传说商汤时久旱不雨，汤以自身作牲，到桑林去求雨，果然天降大雨，作物丰收。甲骨文中"𡍮"字即为大雨淋淋的形象，《大𡍮》即是歌颂成汤的乐舞。一说《大𡍮》为歌颂汤伐桀之功。卜辞中有"己亥卜，贞：王宾大乙(汤)𡍮，亡尤"。汤死后，《大𡍮》用于祭祀，成为殷人最具代表性的乐舞，并可能吸收了传统乐舞《桑林》中的某些成分。

四、傩舞最迟起源于殷商时期

傩舞是一种流传时间特长且分布地域极广的宗教性乐舞。至今，在我国一些少数民族如苗族聚集地区等仍保持活力，有的地区已发展成为"傩戏"。长期以来，以傩舞为中心的宗教仪式形成了独特的傩文化。

一般研究者认为，最早记载"傩"的文献是《礼记》和《周礼》。

《礼记·月令》载："季春之月，命国傩……仲秋之月，天子乃傩……季冬之月，命有司大傩。"《周礼·夏官》记载了傩的结构："方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾帅百隶以索室殴疫……以戈击四隅，殴方良。""方良"即魍魉，这是古代用于驱鬼的一种乐舞，源于巫文化。这种头戴面具的舞蹈对后世影响极大。

其实在甲骨文中已经有了傩舞的记载。甲骨文中有一字作一人头戴假面的形状，假面额头尖耸，耳部向上椎立如倚角，下边垂缀以耳坠状装饰，供窥视的两个方形眼孔开在假面中央偏上部位。此字即最初的"魁"字。《辞源》释此字为"状貌丑恶的面具"。该字在《卜辞通纂》498及《合集》6063等处均有记载。

五、商代乐器及音律

乐舞的发展必然地带动了乐器及音乐的发展。据《吕氏春秋·侈乐篇》记载："夏桀、殷纣作侈乐，大鼓、钟、磬、管、箫之乐……"可见，当时已有较大规模的乐队，并有了专事乐队的"乐臣"等。

殷墟出土的乐器有：

磬：石制，有雕文或素。

埙：有骨制、石制、陶制三种，形制相同而大小有别。

鼓：木制腔，蟒皮鼓面。另有造型精美的商代铜鼓出土。

执钟：亦称铙，常呈大小三个为一组。近年妇好墓中曾出土五个一组的编铙。

据早年曾在殷墟参加科学发掘的中国社科院历史所胡厚宣教授回忆，发掘时曾发现类似拉弦类的乐器和笙管类乐器。

据对安阳市博物馆馆藏商代乐器铙和石磬等的测定，其实际音高、组别及音列结构已自成严密的体系，并与现代音律十分相近。商代已产生了各种音阶调式，创立了十二律，有了绝对音高和半音观念，正式形成了五声音阶，对旋宫转调有了初步认识。在乐器制作方面，不仅保证了准确的音高、圆润的音色，而且工艺十分精湛。安阳武官村晚商大墓出土的虎纹石磬、殷墟妇好墓出土的鸮鸮纹石磬都刻有古朴生动的纹饰，且敲击不同部位可发出不同的音高。商代铜鼓和编铙也都铸有精美的纹饰。

(原載《殷都學刊》1995年第3期)

한 것이다. 이러한 천연 식물 섬유를 이용하게 되면서, 인류는 아마도 짐승의 가죽을 옷으로 입던 원시 생활에서 벗어나게 되었을 것이다. 葛이나 藤 같은 천연 섬유 식물은 인류가 초창기에 사용한 물건으로, 麻보다도 일찍 사용하게 되었을 것이다.

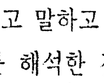
毛織物은 대체로 葛·麻·絲의 방직기술이 발달한 다음 이루어졌다고 본다. 지금 발견된 毛織物으로는 靑海 都蘭縣에서 출토된 毛布·毛帶·毛繩·毛線 등이 있다. 이것은 綿羊毛와 牡牛毛로 만들어진 것이다. 이 유지의 연대는 西周 末로 본다. 1973-74년 台西村 유지의 商代 麻織物을 정리할 때 羊毛도 발견되어, 감정 결과는 山羊絨에 속한 것이었다.[10]

이상에서 絲·麻·葛·毛의 紡織物인 옷감의 자료들을 일별하여 보았다. 棉은 중국에서 비교적 다른 직물보다 늦게 생산되었다. 지금 가장 이른 綿織物로 발견된 것은 1959년 新疆 민풍현 동한묘에서 발견한 藍白花布殘片과 白粗布褲·黃粗布手帕인 것이다.

綿花가 中原에서 대량으로 심기 시작한 것은 宋末元初이다. 그러므로 商周시대에 綿織品은 없었던 것이다. 고대 중국인들은 이상과 같은 옷감으로 옷을 만들어 입었던 것이다. 따라서 古代文字 속에는 이들 글자들이 자주 쓰이게 된 것이다. 다음 古文字 중 이들 글자에 관하여 살펴보기로 한다.

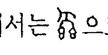
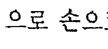
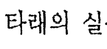
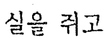
2. 옷과 관계된 古文字

1) 絲 (,  , )

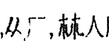
《說文》:『絲, 蠶所吐也, 從二糸.』
甲骨文에는 一期,  二期,  五期, 金文에서는  西周中期, 

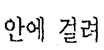
갑골문자를 보면 絲는 실을 뜻한 글자로, 실가닥의 모양을 본뜬 상형문자이다. 許愼의 《說文》에서 누에가 토해내는 명주실을 뜻한다고 한 것은 고대에는 棉花실은 없었고, 일찍 麻나 葛로 실끈을 만들어 썼으므로, 그 실의 모양을 그린 것이다. 두 가닥이나 세 가닥으로 실을 만든 모양이다. 후에 이 「絲」자는 비

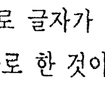
단을 뜻한 천의 뜻도 있어 견직물을 뜻하게 되어 silk란 서구어의 연원이 되었다. 絲字는 「糸」 하나로도 쓰였으니 후에 분화되어 주로 편방으로만 쓰이고 있다. 「系」자는 甲骨文에서는  , 金文에서는  으로 손으로 두 타래의 실을 쥐고 있는 모양이다. 그러므로 본의는 〈연계〉임을 뜻한다. 引申되어 〈治理〉의 뜻이 생기게 되었다.

2) 麻(· )는 《說文》에서 『臬也, 从  , 从  , 林人所治也, 在屋下.』라 하고 있다. 甲骨文에서는 麻자는 보이지 않고 金文으로는 로 아마 원래 산벼랑에 자연생장하고 있는 麻를 그린 것이다. 그러므로 글자가 〈从 林〉한 것이고 후에 집안에 걸려 있는 麻를 표시하게 되어 〈麻〉로 한 것이다. 자가 원래 〈麻〉로 〈  〉은 麻의 껍질을 벗긴 것을 뜻한다. 林義光은 〈  〉을 〈  〉으로 보고 〈人〉자의 反字로 사람이 麻를 벗긴 것을 뜻한다고 보았다. 그러나 〈  〉으로 본다면 오히려 〈手〉자로 보고 (혹은  손톱 爪자로 볼 수도 있음) 손으로 삼나무(麻) 껍질을 벗기는 것이라고 보는 것이 더 합당할 것이다.

3) 葛()자는 甲骨文이나 金文에서는 보이지 않고 《說文》에서 〈絺綌艸〉로 해석하고 있다. 「絺」는 細葛을 뜻하고, 「綌」자는 粗葛로 後起 形聲字로 이루어진 것으로 볼 수 있다.

毛자도 甲骨文에서는 보이지 않는다. 金文으로는 〈  〉로 짐승의 털을 그린 것으로 볼 수 있다. 《說文》에서는 〈眉髮之屬及獸毛〉라고 해석하고 있어 털을 말한 것이다.

4)衣(·  ·  · )

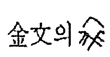
甲骨文이나 金文의 〈衣〉자는 그 모양이 비슷하다. 이 글자가 처음 만들어질 때 옷의 모양을 본뜬 것으로 본다면, 林義光이 말한 〈  〉과 같은 모양이었을 것으로 옷의 袖·襟·領의 모양을 그린 것이라 볼 수 있다. 小篆에 이르러서는 〈  〉이러한 모양을 하고 있고, 許愼의 《說文解字》에서는 『衣依也, 上曰衣, 下曰裳, 象覆二人之形.』이라고 말하고 있다. 許愼의 해석이 〈衣〉를 〈依〉라고 한 것은 音義方法으로 〈衣〉자를 해석한 것으로 볼 수 있고, 또한 〈衣〉는 사람의 몸을 덮어 가려주는 물건이므로 사람이 옷을 입는다는 뜻으로 依(倚)자로 해석한 것 같다. 許愼의 〈象覆二人之形〉의 〈二人〉에 대하여서는 불합리한 점이 있다고 생각된다. 羅振玉은 〈二人〉을 두 사람 그대로 보아 〈옷〉은 두 사람을 가리어 덮는 것을 말한 것으로 여겼고, 吳曾祺는 〈二人〉을 일반 衆人이라 보았고, 段玉裁는 貴人 賤人으로 보았다. 그러나 許愼은 〈上曰衣〉라고 해석하고 있어 〈二人〉의 〈二〉자가 〈上〉자라고 보아야 합리적인 것 같다. 〈上〉자와 〈二〉자는 古文字()에서는 혼동되기 쉽기 때문이다. 〈衣〉(옷)는 인류가 입기 시작한 이래 여러 가지 변천을 하여 왔지만, 그 근본적인 형태는 매한가지이니, 領·襟·袖를 갖추고 있는 모양이다. 그러므로 許愼의 〈象覆二人之形〉의 〈二人〉은 불합리한 면이 있어 착오인 것이다.

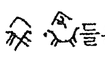
王國維는 〈衣〉자의 해석에 있어 祭祀의 명칭이라 하였다. 이미 甲骨文에서는 假借字의 活用이 보편적이라 〈옷〉 이외의 〈祭祀〉를 뜻하는 의미로 쓰인 것이다. 陳邦懷는 卜辭의 衣祭를 小戴記의 殷祭라고 보았다. 鄭注에 〈齊人言殷聲如衣〉라고 한 것을 보면, 〈衣〉와 〈殷〉은 假借 관계인 것 같다. 金祖同은 甲骨文의 〈衣〉는 〈殷〉의 初字이고, 〈殷〉자는 周初에 造字된 말이므로 甲骨文에 보이지 않는다고 하고 있다.

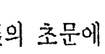
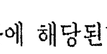
〈衣〉의 古音은 影紐微部속한다고 본다. 王國維 선생은 〈衣〉를 殷으로 보았고, 〈衣祀〉는 〈殷祀〉로 보고, 殷은 〈衣〉聲으로 衣와 같다고 하였다. 《書康誥》의 殪戎殷을 中庸에서 壹戎衣라 하였고, 鄭注에서 〈齊人言殷聲如衣〉라 했다. 衣와 殷은 祭名으로 同音이거나 近音이었음을 엿볼 수 있는 것이다. 李方桂 선생은 〈jəd〉으로 추정하고 있다. 여기서 볼 때 衣를 우리 말에서 옷으로 말하고 있어, 우리말의 옷과 衣는 서로 古音의 相關關係가 있을 것으로 본다. 漢字의 古音이 그대로 우리말에서 意味를 뜻하는 音義형태로 변하여 漢字의 古音은 意部가 되었고, 그 古音은 변하여 현재의 〈의〉音을 갖게 된 것으로 볼 수 있다. 이러한 예는 筆을 붓귈로 黑을 먹묵으로 我를 「나아」 등으로 말하고 있는 것과 같다고 볼 수 있다.

우리말의 저고리에 관하여 보면, 저고리(赤古里)에 대한 가장 오래 된 명칭은 梁書와 南史에 기록된 신라시대의 尉解가 우티로 《번역소학》에 기록되었고, 전국 각지 방언으로는 우치·우테라는 말로 上衣를 부르는 이름이 되었다. 尉解라는 말은 《번역소학》에서는 우티로 기록되었지만, 아마 더 고어로는 우캐라 불렀을 가능성이 있다. 漢藏 語系에 속하는 苗語에서는 u로 侗語에서는 uk로 발음되고 있어 옷과 어떤 관계가 있을지도 모른다.

5) 裘(·  ·  ·)

《說文解字》: 裘皮衣也, 從衣象形與裂同意.  古文裘

羅振玉은 甲骨文이나 金文의 ·들은 裘의 초문에 해당된다고 보았다. 그리하여 古時에 가죽옷을 입을 때는 털이 밖으로 나오게 하여 입었다고 한다. 甲骨文이나 金文을 보면 衣자와 裘자의 모양은 다 옷을 그린 象形字인데 裘자는 털의 모양을 표시하고 있는 점이 다르다. 그러므로 裘자의 뜻은 가죽옷을 가리킨 것이다. 卜辭 중에는 이러한 글자도 있어 王國維는 이것도 裘자로 보았다. 그러나 이것은 아직 옷으로 만들어지지 않는 가죽의 상태를 의미한다고 본다. 番生敲와 石鼓文에 있는 은 바로 獸皮를 지칭한 것이라 본다. 甲骨文에 皮자가 보이지 않는 것으로 보면  에서 후에 皮자로 변하였을 가능성이 있다. 金文에는  형으로 보인다.

衣와 裘는 古文字에서는 모두 옷의 모양을 그린 것이나, 어느 것이 먼저 생긴 것인가 하는 점에 있어서 원시 인류들이 수렵생활을 하면서 먼저 가죽으로 옷을 만들어 입었을 것이라 본다면, 옷을 그린 象形字는 보다 일찍 등장하였을 것이다. 후에 裘의 求자와 皮자가  에서 분화되어진 것이 아닌가 한다. 求聲이라 한 것은 小篆에 의거한 것으로 볼 수 있다. 《說文》에서는  을 裘의 古文으로 보았다.

6) 卒()

일반적으로 《說文》에 있는 「衣」자와 「卒」자의 小篆형태는 상당히 비슷하다 衣는 이고 卒은  로 卒에 빗긴 획하나가 더하여져 있다. 說文의 衣의 해설은 『衣依也, 上曰衣, 下曰裳, 象覆二人之形』이라 하였고, 卒자의 해석은 『卒, 隸人給事者衣爲卒, 衣有題識者』라 하고 있다. 段玉裁는 注하길, 「古以染衣題識的從衣一」이라 하고 있다. 위의 해석으로 보면 衣와 卒은 밀접한 語意 관계가 있음을 볼 수 있다. 卒자의 필획 하나가 더하여진 것이 衣의 題識을 표시한 부호로 이 필획이 衣와 卒衣의 구분을 준 것으로 블 수 있다.

卒의 本義는 일종의 衣服인 것으로, 후에 이러한 옷을 입은 사람을 지칭한 것은 詞意의 확대현상으로 볼 수 있다. 그러므로 《說文》의 해석에서 隸人給事者라는 말을 쓰게 되었다고 본다. 《說文》에 『褚, 卒也』라고 하였고 段注에서는 《方言》을 인용하여, 『卒或謂之褚是也』라고 한 바, 郭注에서 〈言衣赤褚音赭〉이라 하고 있다. 이로 보면 赤衣를 지칭한 것임을 알 수 있다. 이러한 점으로 볼 때

〈參考文獻〉

《詩 經》		文物	1972	11期
《說文解字》	許愼	文物	1979	6期
《甲骨文集釋》	李孝定	考古	1972	2期
《金文編》	容更	考古	1979	
《金文常用字典》	陳初生	考古	1983	3期
《甲骨文編》	中華書局	考古	1984	1期
《夏商史稿》	孫森			
《中國古代服飾史》	周錫保			

(原載《古文字論集》,中國古文字學會編,韓國東文選出版社,1995 年)

卒의 本義는 衣服인 것이 틀림없다.

結 言

이상에서 볼 때 인류는 원시사회시대 말기에 들어서서는 옷을 만들어 입었고, 그 옷의 재료는 천연섬유 식물인 麻·葛 등을 원료로 삼았고, 또 養蠶을 할 줄 알게 되어 絲織物을 만들 줄 알게 되었다고 볼 수 있다. 이렇게 실을 다룰 줄 알게 됨으로써 방직기술이 점차로 발달되어 옷을 만들어 입게 된 것이다. 실이나 옷의 역사는 참으로 오래 된 것임은 두말할 필요가 없다. 우리말의 실이나 옷이란 말도 아주 오랜 역사를 가진 것으로 본다. 이러한 말을 漢字와 연계시켜 본다면 실은 絲와 옷은 衣와 깊은 관계를 갖는다고 볼 수 있다. 漢字를 訓解하는 방법은 후에 생겼지만 두 言語가 서로 다르므로 音訓的 방법이 먼저 있게 되고, 그 音의 차이가 있게 되어서 古音으로 말하는 것이 訓으로 일반화 되었으나, 이미 현실음은 변하였으므로 이러한 방법으로 훈독하게 되었다고 할 수 있다. 중국의 絲는 漢代 西域과의 交易으로 서구에 들어가, 오늘날 silk라 불려지게 되었다. 이 점도 우리 나라의 실과 무관하지 않겠다고 보겠다. 「率」자는 솔로 읽지만 그 音符는 「糸」인 것이다.

1) 考古 1983 3期, 1984 1期
2) 考古學報 1960 2期
3) 文物 1979 6期
4) 考古 1972 2期
5) 《詩, 大雅, 生民》《詩, 빈風 七月》《詩豳齊風, 南山》 등.
6) 文物 1979 6期
7) 文物 1979 6期
8) 上同
9) 文物資料叢刊, 3, 1980.
10) 考古 1979, 6期

由甲骨文出土講到文化和書法藝術

徐文珊

本人前應邀撰寫「由甲骨文出土所得的新知」，刊甲骨文學會會刊創刊號。茲復承主編王學勤先生續約撰文，義不獲辭，續撰本文應命。已見前述者不復贅言，讀者最好前後兩文對讀，以相連貫。

首先講寫字的工具和處所

中國創造文字最早，從陽與陰兩畫也就是兩爻起，已可算是文字之始了。相傳由兩爻畫成八卦出自伏羲氏。時在遠古，不知確切年代。至少已若干萬年。在那時使用八卦代表八種事物，已經認爲是文字了。在用時畫在何處？用何工具？都不能知道。依理推想，可能是用石頭畫在地上山石上或其他使用器物上，如此而已！

經若干萬年的進步，正式文字創造了，而且一天比一天多。用的多，寫的方法和工具，自然也就由事實所需而逼出若干辦法。就甲骨文而言，我們今天所能見到的，是刻在龜甲和獸骨上的。工具應該是鐵刀或鋼刀（鋼刀刻不動骨頭），年代是殷商晚期。在此以前是否有別種字，用別種工具所寫成的文字以便使用？因未有發現，大家都不能知道。

不過在若干地下出土的陶器上，常見有彩畫的裝飾圖形，雖非文字，就彩畫的工具而言，能畫彩畫便能寫字。只是未在陶器上發現文字而已。看樣子好像必須是軟毛才能畫成各類圖形的彩畫。在史前期已有類似毛筆的工具，應該可以肯定。

在現存的甲骨片上偶有旁邊寫了未刻的字，很類似今天的毛筆字。因此可以判斷，在殷商時代除了刀刻的甲骨文字之外，也偶而有用類似毛筆的工具寫成文字，這都是事實。

又就「翰墨」而言，翰是鳥羽中較長而强勁者。可用以染墨寫字，所以叫「翰墨」。翰墨就是筆墨。引伸爲文辭之代稱。起自何代？盛於何時？均不可確知。惟可確認的，是應實有其事。更引伸而有「翰林」「翰苑」等名稱者，前者謂文翰之多若林也，後者猶之翰林院也，既然會寫文與字的人如此之多政府又特設專責機構予以獎勵，可見中國自古以來，我認爲以鳥羽爲寫字工具不僅確有其事，而且不在少數，惟現存可見之史料少耳。甲骨片上寫而未刻之字，或即此也。

今天我們所用的毛筆中只有雞毫，屬於鳥羽。但雞毫是極軟的，與前所謂長而堅勁的翰，在性質上相反。用的人也不多。因爲這種極軟的雞毫很難寫，並不通行。

造字是文化創造、寫字、工具、處所、都是文化。由多應用而書寫，只求能識，更進而至於書法藝術，增加美感，也是文化。所以我們把它合爲一談，撰爲一文綜述之。

布帛可以寫字，古書常有寫在帛上的，如司馬遷史記，全書一百三十卷，爲文一百三十篇。每篇寫一幅，卷起來外護以衣，稱帙。因而有所謂「卷帙」之稱。帛價貴，用的比較少。但也很普遍，近年湖南長沙馬王堆出土的帛書老子、戰國策等可以爲證。

除了帛以外較常用的則是竹簡木簡。在上古，中國北部氣候熱，所以盛產熱帶動植物。黃河流域產竹，刮平了可寫字。所以稱「篇」，篇即扁竹。文長篇多用線或韋穿起來，叫作「編」。孔子讀易「韋編三絕」，即表示讀書勤，頻頻翻閱，以致韋編翻斷，至再至三。「竹書紀年」爲戰國時魏國史書，即直接以「竹書」作書名了。秦以前書多稱若干篇，漢以後書則多稱若干卷，即簡書、帛書之別。

這些篇卷的話還都是周以後的事。至於前在商朝的甲骨，就沒有辦法了。不但「片」連不起來，甚至大片打破成爲小片，更找不到上下了。

文化演進到東漢，才進入一個新時代。無論寫字應用，或著書，都方便了。書法藝術也有用武之地了。以下的事，大家都知道，不需再說了。

次講金石文字。

所謂金文，是鑄造在金屬器皿上的文字。以銅器爲主。如鐘、鼎、盤、匜、尊、敦、盂、彝……等皆是。爲稱舉方便，即以「金文」爲代表。包括

述其來歷，或加警惕字句。使用器的人不忘本。甚至專爲立訓垂教而製器，並不爲應用。所以十之八九都有「子子孫孫永寶用」等字樣。由此可見，我中華民族重視歷史與教育。

所謂石文，是指刻在石頭上的文字。立意在傳之久，與金文同。以石鼓爲最著。

在技術上，應該是先請大書法家，用毛筆寫在帛上再照式翻製範型，然後熔銅鑄器。自然也有直接寫上去然後照刻的。如石鼓是。至如毛公鼎，字鑄在鼎腹內，陰文凹入。即不可能直接寫上。技術上甚不簡單！可見當時工業之精良。

講到書法，各器雖有不同，但有其共同風格。即圓潤敦實樸厚。在拙誠中含美感。有極高藝術價值。最最耐人尋味。必仔細端詳，不能走馬看花。要看了再看，保證你百看不厭。像這樣深厚優美的藝術，只有中國有，外國找不到。

再次講小篆

所謂小篆，乃對大篆而言。周宣王時史籀作大篆十五篇，其字厚重典雅，遒勁有力，稱籀篆，通行於周代。後因列國紛爭，各自爲政。書法亦遂隨之混亂。同爲一字，彼此寫法紛歧。多至數十百種。秦統一後，病其亂，乃由李斯作小篆，以統一之。使車同軌，書同文，行同倫。

秦篆今存者，僅泰山刻石、琅玡刻石、會稽刻石。嶧山碑、李斯所書秦詔權、量等。然皆殘缺漫漶，不復完整。但仍保其原貌未變。小篆字體取於大篆，或頗省改。結構則圓潤整齊，而間架勻稱婉轉，柔中帶剛，富於美感。寫時必用中鋒，運圓筆，以線條取勝，屬陰柔之美。就形體言，大篆取方，小篆則多取長方形。因爲規格較嚴，要求條件太苛。在書法上最見功力，亦最爲難寫。不可因其「小」而輕視之。

就現存秦篆看，也還保有一些古樸風格。後世習寫，加强藝術意味，逐漸著重書法。實際在應用上並不普遍。又因同時有程邈作隸書，較爲簡便易寫，小篆用者遂少。

再就秦篆而言，各石刻與量銘，亦不盡相同。比較言之，石刻較粗大圓潤，量銘則較細，字形亦較隨便，規矩不太嚴格。

最後講隸書

隸書，秦程邈作。李斯作小篆，先秦舊體皆廢。但因小篆難寫，感覺不便。程邈本爲獄吏，得罪繫獄。發憤以十年功夫，再就大小篆修改，創造新體，上之。始皇善之，赦出爲御史。名其體曰「隸書」。以其嘗爲獄吏也。與小篆並行。

隸書既行，王次仲又增損之，作八分書。實與程隸所差無幾，分際難明，後世頗滋爭議。有人認爲無波磔者爲八分，有波磔鉤挑者爲隸書。要之，西漢所行，在小篆與東漢隸書之間，體雖變更而無波磔鉤挑，較圓潤者，可名爲八分，東漢通行者爲隸書。其實統稱爲隸書，亦未爲不可。

文字至西漢，篆隸並行，爲捨難就易，隸書大行，小篆遂趨冷落。演至東漢，益趨放任，遂另成一種風格。

就書法而言，秦隸已少傳本。西漢偶有殘存，亦不完整。大體言之，西漢所存，筆道較爲粗壯圓潤，保留若干大小篆意味，看來較爲混厚。東漢所存，多見於墓碑。豪放潑辣，波磔分明，用筆與小篆不同。寫小篆用圓筆貴婉轉，最忌稜角。筆的走勢要提著走，不可重壓。漢隸則用方筆，呈扁平狀，有稜有角，字形可方可扁而不可長。筆的走勢，可以用力下壓。就難易而言，隸書較易而小篆難。

文字本爲應用，何以在書法上又成爲藝術？

西方文字是用字母拼音而成。以有限的幾個字母用不同拼法拼成許多不同的字，使它代表許多不同意義。某字代表某意，完全由人指定，字的本身沒有意義。中國字不然。開始造字即照物的形、音與事，象之而成。如  即照山之形，使它代表山。  即照水之形，使它代表水。山就是山，水就是水，不能互換。西方拼音，在造字時即可以互換。在中國，一個字你說它是字就是字，如說它是圖畫，就是圖畫。水字也是一樣。因此我們中國有書畫同源之說。也就表示，先天上，中國字就是藝術作品。

以上是簡單的例，再舉一複雜的例，以表現文字構造的藝術意味。

「  」字的構造是…中間「同」代表鍋內食品，「臼」代表鍋。「」代表灶。「林」代表木柴。「大」本來是「」，代表兩手。「火」代表灶下燒火。合起來就是一個人雙手捧柴在鍋中煮飯。一個整字就代表一件複雜的事。這不是很有趣的具體結構嗎？是文字，也可說就是藝術創造。

再接下來講，我中華民族是最喜歡藝術的民族。由地下發掘所得的史前期陶器骨器銅器等，很多都有花紋彩色。衣服有黼黻文章，奏音樂，唱詩歌……說不盡的生活事項都有藝術意味。對於文字的書寫遂也不例外，一個字不僅要用，要寫，還要好看，有美感。

寫字求美觀，與工具有關。竹籤蘸漆，大頭小尾，不好看，形如蝌蚪，叫蝌蚪文。刀刻，太呆板，也不好看。刻在龜甲獸骨上，稱甲骨文。（現在寫的人把它改用毛筆，加上筆力，遂成爲藝術品。）再後改用毛筆，才有筆力。寫出來有粗細，有曲折，有輕重，也有意態，有神情了。逐漸演變、進步，就成爲高深藝術品。

寫字求美觀與生活也有關。前面說中國人喜歡藝術，就是爲使生活美化的表現。我們認爲人類的生活不僅要超脫物質範疇而過高層次的文化生活，還要更進一步，再把生活品質提高，再提高，使它成爲樂園而不是苦海。在藝術中生活一世，享受著精神上快樂，物質生活中煩惱自然就沖淡了，甚至忘卻了。所以無形中把人格提昇，而成爲高雅不俗的君子，不肯作小人。因此琴棋書畫就成爲中國人生活的一部分。

字寫好了，仔細看，它有一種姿態，有一種神情，能表現作者的性格。大家都知道，好的文學作品能表現作者的性格，其實書法還不是一樣？你看歐陽詢的字那麼規矩方正，想像其爲人一定是一個清操自守，規規矩矩的正人君子。顏眞卿的字那麼雄壯，端莊，有慷然不可侵犯之概。果然其人在平安史之亂以及召降叛臣李希烈時是那麼忠貞不貳，威武不屈！蘇東坡的字代表一個瀟灑自如的翰林學士。再向上回到晉期的王羲之，則脫去塵俗入於化境了。一切自然而然，作不得假。因此我認爲好的文學作品有生命，好書法也有生命。它可以與讀者觀者精神上相交通，相感應。文可以不朽，字也可以不朽。所以古人寫的字今人能欣賞。願把古人所寫的字，乃至今人臨摹古人的字，掛在客廳裏，供朝夕欣賞。今天看，明天看，若干年，仍然看，經得住看。換句話說，經得住看的，才是好字。只入俗人眼，不登大雅堂的可以炫赫一時，轉眼即成過去。所以有售世與壽世之分。

早期作品，商周秦漢的書法傳下的不少，大都不知作者何人。字體，姿態，神情，各代各體不同，但照六朝、唐以後的作品，有一大共同區別，就是漢以前的古樸淳厚，有力。表現拙誠性格，不尚技巧，不重華麗。但即在古樸淳厚中深深的蘊含著一種拙誠敦厚之美，耐人尋味。不信，請看毛公鼎，散氏盤，以及石鼓文、大小篆，那個字不是敦實有力，拙笨中透著美感，表現古樸風格？仔細看，慢慢看，便知此言不虛。好書不厭百回讀，好字也一樣不厭百回看。

習書法對人的影響

以上是說字的本身，以下講寫字的人。

我喜歡寫字，我自己的感覺，寫字是一種莊肅的工作，不能輕率。是樂趣不是苦惱。一筆在手，先作好「四正」：坐正，筆正，紙正，字正。靜下心，沉住氣，萬慮皆消。把臨寫的碑帖字樣端詳，細看，看它的神情，姿態，斟酌筆順，然後潤墨動筆。不能性急，要慢。寫時不僅注意每個字，還要顧到行，行有行氣，即上下一貫。行之外又要顧到章，即全張紙的結構，佈局，要結成一體，前後上下都要互相照顧。寫時不僅手握筆要用力，甚至全身都要用力，筋肉都跟著緊張，寫完一幅字，好累，好累。這時甚麼事都忘了。假如寫壞一個字，全張受累，只有作廢，過些時再寫，如能差强人意，則心情輕鬆，提筆而立，爲之躊躇滿志。

由自己推想古今名家，應有同感。再想到今天的青少年朋友，請你們相信，練習中國書法，是一種樂事，一種福分，可以修養身心，磨練性格，祛除邪念，培養端正、認眞不苟的習性。能不能寫好並不重要，至少你可以在品格上，生活習慣上到得提昇，脫俗。講到復興中國文化，能有所貢獻自然更好，不過你應該能欣賞，能瞭解中國文化中有這麼一塊田地，世界上找不到第二份。假如你漠不關心，則忘本，無福享受，有愧龍的傳人，是難辭其咎的。

（原載《甲骨文論文集》第二輯，臺中甲骨文學會，一九九八年）

談甲骨文書法及篆刻的創作

(一)　　張俊之

書法是一門〝達其性情，形其哀樂〞，的抒情藝術，每一幅作品都應該是書法家思想感情、審美旨趣及高超技藝的結晶，用甲骨文進行創作，達到這種藝術境界，難度很大。因爲這門藝術，從甲骨文發現、著錄、考釋到臨寫，進入書法藝術領域，才是近百年的事。對其文字、內容、藝術風格，還沒有很好地掌握。因此，必須深入地探討，進行藝術實踐，繼承傳統，力求創新，使之盡快地發展成爲具有嶄新面貌的甲骨文書法藝術。

甲骨文是具有嚴密科學體系的古文字，是書法藝術的發端。唐蘭先生說：〝原始文字是用繪畫的，但在文字被大量應用以後，繪畫的意味，就逐漸減少，而變成書寫了。因爲繪畫的方式，最適宜于極少數的文字，才可以自由發揮，到了長篇文字，互相牽制，漸漸要分行布白，每個字就不能獨立發展；在同一篇文字裏，筆畫的肥瘦，結構的疏密，轉折的方圓，位置的高下，處處受到了拘束，但却自然而然地產生了一種和諧的美，這就是書法〞。〈中國文字學〉甲骨文的書法，就是這樣產生的。由圖畫到抽像的線條符號，卜辭少數字的發揮自由，講求結體安排，多數字就要受行款、篇章布白約束，書法藝術也就自然產生了。文字也只有到了有科學體系以後，才能形成眞正的書法藝術。

所以郭沫若在《殷契粹編》中說：〝卜辭契于甲骨，其契之精而字之美，每令吾輩數千載後人神往。文字作風且因人因地而異，大抵武丁之世，字多雄渾，帝乙之世，文咸秀麗。細者方寸之地，刻文數十，壯者其一字之大，徑可過寸。而行之疏密，字之結構，迴環照應，井井有條，固亦有草率急就者，多見于廩辛、康丁之世，雖潦倒多姿，且亦自成一格，……是知存世契文，實一代書法，而書之契之者，乃殷世之鍾、王、顏、柳也。〞高度評價了甲骨文書藝術，指出了在不同時期不同風格，這些藝術成就，都是書法家的創造，是我們民族的寶貴財富。

殷人用甲骨契刻卜辭，得心應手，創造出甲骨文書法。因爲那時甲骨文是當時通行文字，契刻者把占卜內容，用甲骨文記錄下來，起到了紀錄語言的作用。而今，三千年以後，文字形體由甲骨文而金文，而籀文，而小篆，而隸書，而行楷，隨歷史的演進，在繼承的前提下，逐步發展，而今早已不是通行文字了，難于辨認了。自1899年發現以來，經整理，雖然單字約五千個，經過著錄考釋，能認識的只有約一千字左右。因此用這些單字去創作，當然不夠，所以解決文字問題，是甲骨文創作的首要問題。

文字是書法藝術的載體，書法是美化漢字的藝術。因此，創作使用的字，必須保證正確，有所根據。用字，首先採取經過考釋，大家認定的。如見于《甲骨文編》、《續甲骨編》、《甲骨文字集釋》、《甲骨文字典》、《甲金篆隸大字典》、《古文字類編》等書，定下來的字。其次是借用金文，因爲殷商晚期既有甲骨文，也有銅器銘文。而到了西周，既有金文，也有甲骨文，文字形體，基本上一致，只是一個是契刻，一個是澆鑄，製作的方法不同，形成兩種風格。何況金文是甲骨文的發展，甲骨文沒有的，就可以在金文中借用，只要按甲骨文的寫法去寫，就可以融爲一體了。採用通假字，由于當時甲骨文字形少，不能滿足語言發展的需要，就採用了通假字，用同音或者音近的字代替。陳夢家先生說〝嚴格地說，應叫聲假字。後來形聲字發展了，因爲形聲字是象形、假借在發展過程中加上形符和音符形成的，一邊表意，一邊表聲，所以用形聲字的聲旁也可以代替，這實際上也是通假的辦法。現代形聲字在漢字中佔百分之八十以上，這樣可以解決一大批字的問題。〞

盡管如此，能用的字，仍然很少，怎麼辦呢？如果按嚴格地要求，絕對不許造字，那甲骨文書法就無法寫了，很多內容就寫不出來了。因此爲適應今天的創作要求，勢必造出一些字來。

用偏旁拼寫一些字，必須掌握古文字學知識，符合古人造字原則。如果把兩個根本不可能的字拼寫出來，結果勢必造成四不象，出現莫名其妙的笑話。所以造字，必須慎之又慎。

健康的思想內容，和盡可能完美的藝術形式相結合，直抒胸懷，以表達深刻的意境，這是任何書法家極力追求的藝術境界。古老的甲骨卜辭，字難認，詞難解，文句難于通讀，內容更無法理解。盡管一些甲骨學者，書法家書寫過完整的甲骨卜辭，因爲內容陳舊，人們根本無法接受。所以用甲骨文進行創作，必須給予新的內容，反映現代人的思想，否則無法達到它的社會功能。前人在這方面已經做出了成績、集聯、集詩詞、集篇章，受到人們的歡迎。因此在創作中必須考慮書寫內容。當然是自撰爲好，如果達不到這一步，那就得選用現成的。在中國文學領域裡，文學樣式很多：對聯、詩詞、小令、警句、格言，皆爲精煉文字，着墨不多，趣味無窮，正好借古人名言，表達自己的感情。甲骨文也正適合這些短小精湛的佳作，以便人們更樂意地欣賞甲骨文藝術。

胡原宣先生說：〝既然練甲骨文書法，結構筆法，就應該像甲骨文，至少也該近似甲骨文，不能以甲骨文爲名，而自逞才華，把甲骨文寫成自己的一種流派……，就覺得這又何必叫甲骨文呢？〞這是我們創作甲骨文書法的原則，原則搞成不像甲骨文的所謂甲骨文書法，就讓人很難接受了。

所以趙誠先生也說：〝我們現在一些書法家寫古文字……並沒有掌握各種古文字的特點，就用後世的方法去寫了，說起來是甲骨文，是金文，看起來却不大像，這就不太好，有時還出笑話，近似乎用後世的文字，去改造古漢字。我們當然不能完全模仿，但也不能輕意地改造。〞這就指明，必須掌握古文字特點，書寫起來，才能達其神韻，否則無原則地以今改造古，造成混亂。

甲骨文的造型，具有很高的藝術性，本身就是很美的。我們從事甲骨文創作，就是要宏揚這種文字的美。漢字是世界上最古老的文字之一，〝目前很多古文字，以及外國的文字，如梵文、拉丁文、楔形文字，現在幾乎都沒有了，而我們中國的文字，如甲骨文、金文、小篆、隸書等，都有很强的美感。我們的漢字是一個偉大的發明。現在我們的書法藝術，就是宏揚漢字的美，不要把漢字變得誰都不認識了不要把書法藝術變成抽象派藝術。〞〝現在很多書法家把書法和繪畫結合起來了，不像書法了，脫離了漢字。〞（中國書畫報）這些話，一針見血地指出了目前書法創作的傾向，也指明了今後創作的路子，就是要宏揚漢字的美，宏揚甲骨文字的美，使其在藝術園地裏，〝老樹春深更著花〞，屹立在世界藝術之林。

要想創作出像甲骨文的甲骨文書法，必須繼承傳統，掌握甲骨文的特點。甲骨文無論用刀刻的，用筆寫的，都已做到筆畫有粗有細，有方有圓，瘦勁挺拔。字的結體，在大小長短錯綜變化中，顯出均衡對稱，穩定的格局。章法則因骨法大小而形狀各異，錯落有致，渾然一體，而且出現了不同風格：雄渾、精細、奇姿，形式多樣，豐富多彩，給人一種古樸自然藝術美。所有這些傳統的藝術特點，通過我們的筆墨技藝，再現于紙上，才能創作出好的甲骨文書法來。

甲骨文距今已遠，有三千多年。既然用這種古老的字體，進行創作，就必須認識它，而認識甲骨文，就必須從小篆入手。因爲小篆是繼承大篆而來的，是秦統一改革後的字體，距今的時間較近，很多字還認得。如永字，小篆寫作 ，甲骨文作 ；東字小篆作 ，甲骨作 等。而認識小篆主要靠《說文解字》，它是東漢許慎寫的，一直是認識小篆的工具書。認識了小篆，由此可以逐步認識甲骨文，如《甲骨文編》正編收一千零七字，而見于《說文解字》的就有七百六十五字。（根據《殷墟卜辭綜述》統計），那就是說，用《說文解字》作工具，經過努力，這七百多字，可以逐步認識。其他可根據工具書和專家考釋的，逐步認識，以便進一步識讀卜辭。

甲骨文卜辭的書很多，當然不能全讀，但無論如何也要選讀一部份。識讀甲骨卜辭，以上海古籍出版社出版的，李圃先生選編的《甲骨文選讀》爲佳。此書對所選卜辭注解的非常詳細，容易讀懂，由此而逐步擴大，掌握的字多了，創作就比較自如了。

學習任何書體的書法，都要臨帖，這是不同於繪畫等其他藝術的。臨帖當然是手寫墨迹爲最好。過去只知道甲骨文是契刻的，稱之爲契刻藝術，實際上甲骨文既有契刻的，也有書寫的墨迹。甲骨學者在研究中發現了墨迹，因之董作賓先生認爲甲骨文是先畫後刻的：〝卜辭有僅用毛筆寫而未刻的。有全體僅刻直畫的，可見是先畫後刻的〞。但陳夢家先生不同意這種結論，他說：〝這樣的說法恐怕是不妥當的。〞〝在甲骨上用筆書寫，朱書或者墨書，有兩個特點：一是字寫得特別大，比同版的契文大得多；二是寫在背面的居多，就我們知道還沒有寫在正面的。〞因此他認爲：〝書寫的字既然較刻辭爲大，且常與刻辭相倒，所以書辭並非爲刻辭而作的，更不是寫完了忘記刻的〞。由此我們知道，甲骨除契刻卜辭外，還有書辭。這些書辭是用毛筆寫的，作爲書法藝術來說，這些書辭，是更爲珍貴的，因爲我們看到了殷人手迹。所以臨寫甲骨文，當然以此爲最佳。希望能整理出來，公之于世，讓廣大甲骨書法者，更好地臨摹。

其次是臨原拓法，雖然次其眞迹一等，但〝透過刀鋒看筆鋒，仍可以看到甲骨文的神韻。多少年來由于苦卜辭字太小，臨寫原拓，比較困難。現在終于得到了解決。上海書店出版社出版《商甲骨文選》，選各時期有代表性的卜辭，放大印刷，並附以楷書對照，既認字，又學習書法，可以說是最佳範本。其次是郭沫若先生的《卜辭通纂》，有拓法，有釋文，有分析考證，既讀釋文，又寫書法。高明先生著《中國古文字通論》中〞商代甲骨文選讀部份，也比較好。當然有《甲骨文合集》更好，但書價昂貴，非一般讀者，所能承擔得起的。

臨摹甲骨拓片，要有恒心，識字和技法都有一定的難度，必須堅持下去，不能一曝十寒。郭沫若在《古代文字之辨證的發展》中說：〝文字的書法有粗有精必先粗而後精……規整文字，要經過長期發展，才能產生，也就是說要經過長期琢磨苦練，才能達到精而規整的。任何事物的發展都是這樣，文字的書寫，自然也不能例外。〞甲骨文經過長期的發展，由粗到精，形成了它的科學體系，和藝術風格，我們今天臨寫這種規整的文字，必須下一番苦功，勤學苦練，才能入得去，出得來，寫出個性鮮明的甲骨文書法來。

甲骨文創作中，必須吸收各種書體之長，特別是篆書之長，厚積薄發，形成自己的風格。廣大甲骨學者，考古學者，畫家、書法家，走過路子，可供我們借鑑。

郭沫若先生首先明確地肯定，甲骨文乃是殷商時代書法家的書法，並非出于一般人的手筆，首次把甲骨片的文字，帶入書法領域，是研究甲骨文書契藝術的引路人。

羅振玉先生終生從事甲骨文的蒐集，收藏著錄和考釋工作，做出了重大貢獻，郭沫若給予很高的評價：〝他的殷代甲骨文的蒐集，收藏流傳、考釋，實是中國近三十年來文化史上，應該大書特書的一件大事。〞經過他考釋的約達六百字，爲書寫甲骨文奠定了基礎。他一邊研究，一邊摹寫，集成以《殷墟文字楹帖》，第一個把甲骨文書法引進到書法藝術範疇，是擅長甲骨文書法的開山祖，促進了甲骨書法藝術的發展，爲甲骨文成爲獨樹一幟書法藝術的奠基人。他擅長金文、石鼓、小篆的書法，吸收其長處，形成了自己的風格。用筆樸雅，起筆藏鋒，運筆提按，時出方筆，有方圓並用之感，峭拔遒勁，淵穆安詳，如天馬行空，深谷古梅，開小篆用筆之法，而精通鐘鼎之奧秘。

近幾十年來，不少學者，書寫的甲骨文，都各有特色：董作賓先生出于鐘鼎，落筆粗，收筆細，筆致秀朗，端莊典雅。潘天壽先生參以獵碣，結體疏朗，豪邁樸茂，雄渾遒美。丁佛言先生用筆挺拔，雄强渾厚，結構均停，章法有序。商承祚先生運筆蒼勁，體態端凝。胡厚宣先生筆鋒挺勁，神情俊朗。王襄先生凝重古拙，渾厚高雅。陳邦懷先生揮毫工穩，端莊典雅。沙孟海先生多出方筆，峻爽渾樸，古拙蒼勁。陸維釗先生雄肆豪爽，開合多變，老拙古樸，淋漓酣暢。劉江先生奇拙古樸，猛利豪放，渾穆蒼勁。魏鋒先生高古勁練，氣勢凌勵奇峭險絕。安國鈞先生書風深謹，奇蕩自然。綜合起來看，他們的篆書功力都很厚，由于篆書都是從甲骨文發展繼承來的，比較容易吸收，形成自己的風格，寫出的甲骨文書法，都像甲骨文，他們的創作取向，值得借鑑。

甲骨文有手迹留下來，前文已述，但大量的是契刻的。不管是先書後刻的，還是直接契刻的，使用的工具都是刀。運用起來，有單刀，有雙刀，有多刀。有中鋒，有側鋒，無不刀法純熟，運用自如，創造了甲骨文書法藝術的特別風格。

我們今天的甲骨文書法，是用毛筆寫的，已不同于刻刀。雖然殷人已留下墨迹，後人也做過探索。我們以爲，用筆以硬毫爲佳，行筆以中鋒略側爲主，出鋒和藏鋒兼用，以刀代筆，寫出來筆畫才能瘦硬挺拔，既有刀味，又有筆意。著名宰豐骨匕的刻辭，字迹粗壯，起收提按，無不恰到好處，圓渾有力，達到了很高的藝術水平。

當前書寫甲骨文書法的人越來越多，出現了一個蓬勃發展的局面，風格流派，多姿多態，在書法藝術園地裡，必將開出更加燦爛的花朵。

(二)

一般的習慣，總是把印章（時稱篆刻）附在書法後邊。其實印章早已成了獨立的藝術，姑且從俗，談完了書法，再續印章。

我國印章，二千多年前的華廈，已經使用了。《左傳》曾記載，春秋晚期，已用印章封檢文書，僅只作爲持信和憑證。在歷史長河中，逐步從憑信作用，向藝術領域發展，秦漢時期，達到了高峰。後之治印章者，莫不上追秦漢。歷唐、宋至明代，王冕發現花蕊石可以治印後，印章從篆到刻，均由文人雅士獨立完成。明、清兩朝、文彭、何震以後，流派紛呈，風格多樣，形成了皖派、浙派、鄧石如派、趙之謙派、吳昌碩派、齊白石派……等，不僅書、畫、印結合，而且成爲獨立的藝術門類，在藝術百花園中，大放異彩，成爲中華民族獨有的藝術。

縱觀印章的發展，入印文字，一般地說來，包括古文、大篆、小篆、摹印篆，皆爲篆刻的主流字體，間亦有隸書、行草入印。甲骨文時代雖早，但發現較晚。書法方面，在搜集考釋的基礎上，已利用這種古老的字體，進行創作。也引起了篆刻家，篆刻愛好者，廣泛地關注，從多方面進行了創作嘗試，並不斷地向深度和廣度開拓，探索新的路子；取得了一定的成績。但甲骨文入印，畢竟是個新課題，面臨的問題很多，筆者僅從自己的創作體會中；談談看法。

我國印章，種類很多，總的來分，有官印和私印兩大類。官印用字由行政命令規定，而私印却不受這個限制。私印包括姓名印、齋堂館閣印、收藏鑒賞印、成語、吉語印……等，約可分爲兩部份，即姓名印和詞句印。甲骨文入印，也即指這兩方面說的。但兩方面的要求又有所不同，必須注意。

甲骨文入印，首先碰到的仍是單字問題。前文已述，甲骨文單字五千餘個，能識的一千多字，日常生活常用字還得二千到三千字，當然字數太少。何況整理出的甲骨單字，大部是占卜用的字，記事刻辭雖有，但爲數亦不多。以此反映生活的各個方面，就受到限制。以現有的單字，刻詞句印還可以，用來刻姓名印則更少。因爲甲骨文中表姓氏的字本來就很少，如《甲骨文編》所收單字，粗略的統計，表姓氏的字約有五十多個，其中最常用的張、劉、李、趙等字就沒有。《百家姓》還有一百個，當然不夠用。

解決印章用字，當然先用已考釋定的字，再借用金文、大小篆，不足則利用假借的辦法，同音代替，再不足則用編旁拼寫的辦法，以補不足。但甲骨文入印又有不同。

由于印章的表現平面，僅只方寸之地，所容字數，也僅止二、三字，四、五字，六、七字，多字印就很少，因此就要求用字非常明確。借用篆書系統的字，必須確有這個字，假借字則最好不用。一方印本來就只幾個字，用了假借字，眞不知刻的是什麼意思了。又不像書法，可以加注釋文，與正文對著看，印章則不能在一個平面上加注釋文，即令加，也只能在邊款上，讀起來也不方便。姓名印用假借字則更不合適，等于改名換姓，那是誰也不會同意的。因此解決這個問題，只有用偏旁拼寫的辦法，使印文明確，一看就知道。有人不同意這樣做法，但甲骨文印章要刻，捨此又有什麼辦法呢？印章是藝術，不是文字學，因噎廢食，反正是不行的。

印章藝術的三大要素是篆法，章法和刀法。

首先是篆法。印從書出，甲骨文的形體，基本上採取縱勢，也有方的。有的字長短幾乎懸殊三、四倍。當然寬窄也有較大差別。這種長短大小不一的字形，如何入印，勢必進行改造，使甲骨文由自然形體向藝術形體轉化，以適應印章的方寸之地。如何解決字形和印面的矛盾，歷史上已有過良好的經驗。漢代小篆入印時，也碰到了這個問題。秦始皇統一六國以後，爲了適應政治經濟文化的發展，進行了文字改革。以秦文字爲中心，罷其不與秦文合者，統一爲通用的小篆。小篆的結體，也是縱長，且弧形筆畫較多，進入印章，也必須印化，弧到筆畫改方折，長形改爲方形，形成了所謂的摹印篆，促進了漢印發展，出現了繁榮。

明、清印人，雖然在入印文字方面，擴大了範圍，如趙之謙即把戰國錢文、詔版權量、漢碑額、磚瓦、石鼓、魏碑等，加以吸收，豐富了入印文字。但當時甲骨文尚未出土，他們受歷史局限，尚未見到甲骨文，當然無法入印無先例可循。我們有幸看到了我國最古老的、有科學體系的文字，如何使甲骨文印化，適應創作的需要，就由我們這一代人來創造了。

我們覺得甲骨文印化，必須保持甲骨文在篆法、章法、刀法方面的風格特點，在繼承傳統的基礎上，進行印化。但由于甲骨文是長短橫線條，順其自然組成的，如果像漢印那樣，寫成摹印篆，橫平豎直，就失去了甲骨文的藝術價值，等於削足適履了。

如何把甲骨文排入印章的方寸之地，這是個章法布局問題，是篆刻家的藝術創造。甲骨文的章法，就是根據入印甲骨文字、印面形狀，進行整印構圖，使之成爲既有統一又有變化，既有節奏又有韻律的藝術處理方法。設計成的印面，要手法自然，虛實會理，疏密適宜，穿插得法，血脈相關，舒展自如，以意成章、天然渾成，體現出篆刻家的創作意圖。

由于甲骨文字形大小不一，筆畫繁簡不一字數多少不一，因之在構圖中必須體現疏密關係，〝字畫疏處可以走馬，密處不使透風，當計白以當黑，奇趣乃出〞。只有這樣，才能使自己的構圖，產生强烈的對比。

當然適應藝術的需要，疏處還可以更疏，密處還可以更密，使對比更加强。也可以使字形太長的，結構太疏的〝截長續短，以盈補虛〞，使之協調一致。

但平正還是需要的，獨體字要注意平衡對稱，合體字左右、上下比例也要適當，做到渾然一體。

印邊是印面的組成部份，粗細寬窄，亦極重要。甲骨文盡管印化，但不宜刻滿白文，最好加個白邊美化。朱文印，一般地都有，邊粗邊細，視印文而定，文和邊粗細對比要强烈。古璽的章法印局，可以借鑑，只要運用適當就可以神彩奕奕，古拙可愛。朱、白文均可以加界線，使平正穩定，聯係緊密。

刀法是印章藝術的重要因素，是完成印章的重要手段，一方印章，經過構思、設計，定稿後，就要靠鑱刻來完成。清秦鑒公說：〝章法、字法所具，而豐神流動，莊重典雅，俱在刀法。〞可見刀法的重要。對刀法的要求，〝使刀如筆，不易之法也，正鋒堅持，直送緩結，轉須舉方，折須舉圓，無棱角，無臃腫，無鋸牙，無燕尾，刀法盡于此矣。〞（明・朱簡）概括了用刀的特點。〝使刀如筆〞，故我國印章，有鐵筆之喻。中鋒用刀，運刀挺勁，收刀須緩，避免走刀，筆畫使轉，外方內圓，點畫造型，圓均含蓄，刻出的字，才能達到高超的境界。

甲骨文的用刀，正體現了上述原則，刀法純熟、多用沖刀，刻出的線條，有粗有細，有方有圓，雖然各時期的風格特點不同，總的來看，是瘦勁挺拔。細筆畫是用單刀刻的，因甲骨質地堅硬，刻時腕刀要强，否則沖擊力不夠，難以刻出蒼勁的筆意。粗筆畫的，一刀刻不成，必須雙刀刻成。單刀刻兩頭尖，中間略粗。

契刻的順序，由于甲骨轉動不便，先把豎畫刻完，再轉動過來刻橫畫，或者先把橫畫刻完，再轉過來刻豎畫？弧形筆畫，一刀接一刀刻成，旋轉起來也更靈活。

甲骨文字缺刻例再研究

——关于甲骨文书法的新探索

彭 邦 炯

一、问题的提出

甲骨文是公元前3000多年前至1100年间商代王室贵族留下的占卜记录，除极少数用毛笔书写者外，都是以刀代笔，契刻于龟甲兽骨上的，所以甲骨文也称作“卜辞”。它是我国迄今发现的最早的一种成熟文字系统。

作为卜辞，都有比较固定的程式，一般作“干支日某人卜问某事，吉或不吉”，有的还刻有应验之辞。这种单调的固定程式，决定了它使用的文字是有一定限度的。不过，商代人迷信鬼神，事无大小，每事必卜，借以求得鬼神的指示。虽然用字有限，从现有的甲骨文字可以看出，它已经是严密而有规律的成熟文字；它的文法和文字的构成原则也和后世汉字差不多。许慎所谓“六书”——指事、象形、象意、形声、假借、转注的六条构成文字的原则，甲骨文都已体现出来。甲骨文单字的笔画结构，也与后世汉字有着共同性。

我们知道，后世汉字的笔画结构可以归纳为竖、横、撇、捺、厥、勾、点，而甲骨文字的笔画构成，也可归纳为竖、横、斜、曲、点。只不过，甲骨文的点是竖或横笔的特短笔，它的曲笔，被后来汉字发展为厥、勾；它的斜笔演变为撇和捺了。在长达数千年的历史长河中，汉字在书写过程中形成了自己特有的一些笔道原则（或称惯例）。我们在书写每一个方块汉字时，总是遵循“从上到下，从左到右，从外到内”的书法原则，谁要背道而行，不肯遵循，一定难以写好汉字。

甲骨文既然和后世汉字有那样众多的共同点，它们的关系如此密切，那么甲骨文字本身的书契有没有形成某些类似后世汉字笔顺的原则呢？

对于这样的问题，一般人可能不大重视，然对研究甲骨书法和书法篆刻艺术史，应当是很有意义的，对甲骨学本身也是不可缺少的。正如甲骨学大师董彦堂先生曾说的，甲骨缺刻之事，“虽皆书契中琐屑之事，然就此而分别研究之，亦自各有其相当之价值。详细考订，亦吾人所有事也。”（《董作宾全集・商代龟卜之推测》）

老一辈甲骨学家，是很重视这方面的问题的。早在20年代末，董作宾先生就曾据《殷墟书契后编》卷下第一页的一块干支表，见附图1（收入《甲骨文合集》24440）中未完成的字，推测“其书法笔顺盖先直而后横，而斜笔则同于直”。并得出三点书法原则：

“一、有直有横之字，则先书直画，如‘𠂤’作‘𠂤’。

二、斜笔之字，一次书成。如‘乙申’作‘乙申’。

三、有斜、有直、无横之字，亦一次书成。如‘𠂤’。”（同前）

另一位甲骨大师郭沫若先生也曾注意到了这种情况，得出了大致相同的看法（《古文字之辨证的发展》，考古学报，1972年1期）当然，他们所据的缺刻甲骨和推出的结论都是很有限的，还有必要进一步研究。

1988年7月，英国学者艾兰博士，从甲骨契刻的放大观察研究中，提出了大相径庭的看法。她认为：甲骨文“虽然有时某些字是先竖后横，这绝非常例”。又说“汉字毛笔字的笔顺有其严格惯例，在甲骨上的毛笔文字已颇明显”但“甲骨文并无任何此种惯例。甲骨文字令人惊异地不标准化。”（1988年7月出席中国古文字学会成立十周年大会论文《论甲骨的契刻》）又见于《英国所藏甲骨・附录》。

我们必须承认：甲骨文不同于用毛笔书写的文字，但也不同于一般刻字工人的产品，也与金文的契刻铸造不同。甲骨文不是“先书后刻”的（陈梦家《殷墟卜辞综述》，13—14页）。也不都是在“抄写一种底本”。除少数干支表有可能是刻者照抄或背诵契刻外，我以为凡卜辞和记事刻辞都应是占卜过程中当场契刻记录于骨上的即席之作。有如后世手持笔墨簿册立于王侧随时准备笔录之史官所为。（《史记・廉颇蔺相如列传》讲秦、赵渑池之会时，当时双方都有史官——御史在场。当秦王使赵王鼓瑟时，秦御史当即疾书“某月某日赵王为秦王鼓瑟”。当秦王被迫击缶时，相如也召御史书曰：“某月某日秦王为赵王击缶”。）另外，因为卜辞有一定程式，有的卜官（或贞人）为了省事，可能有预先契刻上“某日某人贞”而留下空处待占卜之时临时加契“某事吉或不吉”，附图6（《合集》26975）贞人荷的卜辞“庚申卜荷”字样，此盖即是预先契刻的一例。我们在别的卜旬刻辞中（第三期——廪辛、康丁时代较多见）还可见到类似情况。

从对一些卜辞单字的放大观察看，发现有的笔画有反复契刻的迹象，这样就出现了显微放大时所谓“缺乏惯用笔顺”和“违反文字结构”的现象。这种现象的产生，实则有如用毛笔书写时，觉得有的笔道不够理想而作的复笔填墨相似。这样做并不影响写字时人们共同遵循的笔画先后顺序的原则。甲骨文字的契刻，一般应是按照一定的契刻笔顺下刀而刻就的；那种重复契刻笔道的现象，则不是主流，也不影响契刻者的笔顺。有一种说法，认为甲骨契刻前用某种酸性液浸泡过。若此说可信，湿的时候下刀虽轻也能在当时看清字迹，但当骨质干后，笔迹就会收缩，有的笔道便可能不清了，于是契刻者就对某些字或笔道复刻加工，从而出现艾兰博士放大观察到的现象。

下面将我们见到的大量缺刻甲骨，并选取36片，计约160余缺刻之字次，加以整理研究的结果介绍如下。

二、关于缺刻横笔和直笔

我们收集到的缺刻甲骨，可以分为缺横、缺直、缺上、缺下、缺左和缺右等不同缺笔。其中以缺刻横笔者居首多。现选录缺刻横笔例于下：（片号栏括弧内的号码为原著录书号，未写书名者为《甲骨文合集》。分期用一、二、三……表示，采用五期说）

以下共选30片135个缺横笔的字，除第四期——武乙、文丁时代没有外，早晚几期都有了。和其他缺刻比较，所占比例最大。在缺刻横笔的甲骨片中，有的是大量缺横笔，

缺刻横笔例

片号・分期	例	辞（括号内为补齐笔画字）
1(24440)・二・		
2(36528反)・五・		
3(36633)・五・		
4(27930)・三・		
5(18932)・一・		
6(26975)・三・		（骨的左下方有一行干支：……）

（原载《甲骨文論文集》第2輯，臺中甲骨文學會，1998年）

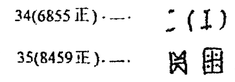
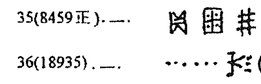
所有這些，殷人都給我們留下了寶貴的遺產。我們今天的契刻材料，已由甲骨，改爲印石，石質較鬆，容易入刀，故刻起來可以任意揮刀，起收藏露，輕重緩急，使刀中有筆、筆中有刀，刀筆相融，發揮自己才華，創作出富有時代精神的甲骨文印章。

（1996年中秋夜定稿）

如附图1～5片即这种情况，有的则是在一版或一条卜辞中，只有一个或几个字缺刻横笔，而另外有横笔的字又没有缺刻。这有两种可能：一是原来都缺横笔，已补刻了部分，还漏补了几个；另一个可能则是一个字的直笔刻完后，紧接着将皆字的横笔也刻完，即一个字一个字的完成的，个别的字有缺刻则是无意中的漏刻，如附图24、28、29等片，盖属此情况。

直笔的缺刻情况，从收集的材料看，只占极少数，总共不过四片，其中三片还是部分缺刻一、二笔，同一字的其它直笔已有，请看下面的缺刻例和附图16，35，36三片的囚、弗、我三字便一目了然。附图34的“I”作二，算是典型的缺直例，它与附图1（《合集》24440）中大量缺横刻之I字相反，从数量上比较，它还是少数，显然非常例。但从少量缺直刻字（特别是有多数直笔的字只缺其部分笔画者），也透露出：以单个字完成时，是与平常笔书差不多的，由于是契刻，又有刻字的方便用刀有关，同时也与一个字的笔画结构在本身和一行字中的地位有关。比如壬（I）字，只要上下两短横确定了，这个字的大小和在一行字中的地位也就定了。而不是单纯考虑到先竖后横的惯例。这里要特别提醒的是：有多笔横、竖构成之字的缺刻现象，最能反映出一个字的契刻笔顺。

缺刻直笔例

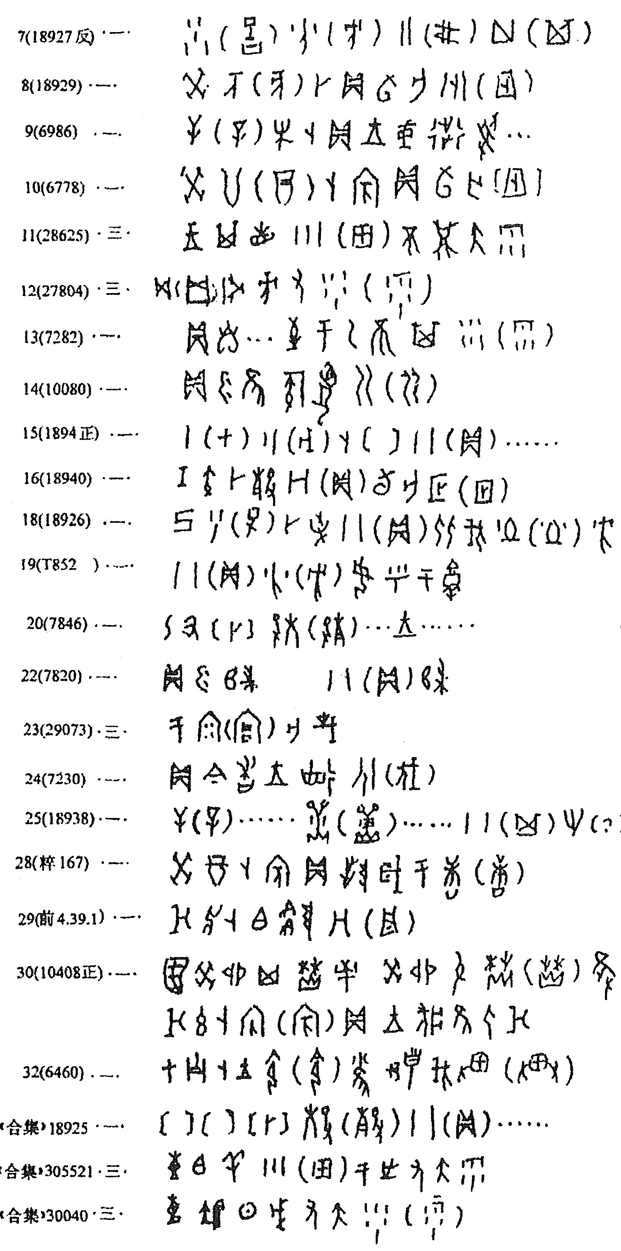
片号·分期	例	辞(括号内为补齐笔画字)
16(18940)·一·		
34(6855正)·一·		
35(8459正)·一·		
36(18935)·一·		

由上可以得出这样的结论：缺刻横的大量出现，是甲骨契刻时先直后横的反映，先直后横是常例；少量缺直，只是考虑到皆字主体结构和地位以及契刻之便的一种变例。

三、关于缺刻上下笔画

在缺刻卜辞例中，缺刻下部笔画的例子远比缺上部笔画的多，是缺刻例中仅次于缺刻横画例的；大约占了三分之一。请看下页所列。在下列诸例中以附图2、12的“”（其）作“”、附图17的“”（岳）作“”、附图26的“”（乎）作“”、附图27的“”（争）作“”、附图31的“”（年）作“”最为典型。这些字的上半部有直、横、曲、斜、点各种笔画，而下部缺刻的也有这些笔画，刻了上面大部分，只剩下部少数笔画漏刻，这种现象无疑告诉了我们：甲骨文字在契刻某一个上下结构的单字时，主要是先从上面开始的，不然，就不能解释为什么有缺刻下部笔画的现象。这和我们笔书汉字时的“从上到下”（或“先上后下”）的笔顺是一致的。

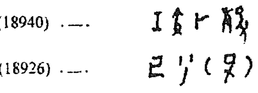
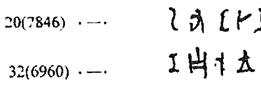
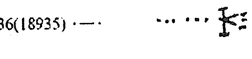
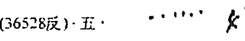
我们也发现有缺刻上部笔画的现象。不过它确属罕见之例。在我们收集到的诸例中，目前只找到一个明显的例证，这便是附图4一片三期的一个字。这片三期甲骨是一条完整卜辞，大都缺刻横笔（某种意义上讲，有的是缺下部笔画），其贞人作“”。从三期中看没有这个贞人，三期廪辛时代贞人名有和是从的字，我们与同版另一辞比较，



有贞人（殼）写作“”，左下缺二横，这在左右意义上讲，可算是缺左之一例，但甲骨文字往往在对贞时，这类字又可以契作。卜字可以契作“”，即可以左右无定，所以附图20的（殼）又刻作“”，成了右边缺刻例了。再从这些例中别的缺刻都是缺横来看，实属缺横之例，所以，我以为甲骨文字中实难找到真正缺左之例。为什么会有这种情况呢？我以为这和书写或契刻单字时“从上至下，从左至右”的笔顺有关。因为习惯从左边开始下笔（或起刀），自然左边的笔画不会遗漏，若是笔书，是不可能出现的。契刻时偶有左下方缺刻例则不足为怪！特别值得注意的是：在甲骨文缺刻例中，至今我们尚未见到缺刻左上角笔画的例证，这无疑说明：契刻单字时，习惯上是从左上方起笔（刀）的，否则便无法解释这种现象。

缺刻右部笔画的例证，倒有几条过硬的例子：

缺刻右部笔例

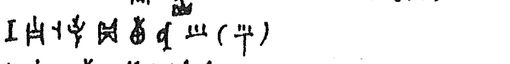
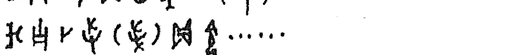
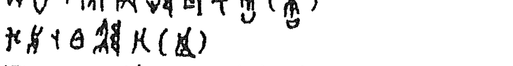
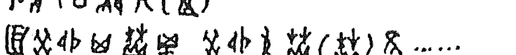
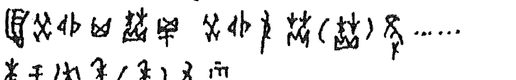
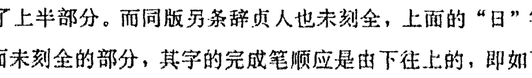
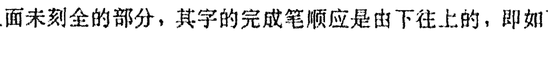
片号·分期	例	辞(括号内为补齐笔画字)
16(18940)·一·		
18(18926)·一·		
20(7846)·一·		
32(6960)·一·		
36(18935)·一·		
2(36528反)·五·		
(34306)·四·		

从上面可以看到：附图16（《合集》18940）片的辞末有“亡囚（祸）”之旧作“”；附图18（《合集》18926）“伐土方”的土字甲骨文一般作或，但这里刻作了“”，右边缺一点；附图32（《合集》6960）有“伐舁”，从附图32旁附的《合集》6990比较便知，字本作“”，可这里右边缺一“又”刻作了“”形；附图36（《合集》18935）的“（我）”字，右边缺一竖画。《合集》34306片两见“乎射”（），其中一字缺右笔作“”形，也是非常典型的例证。这些都是很典型的缺刻右边笔道的例证。右边缺刻恰好是先契刻左边的说明。这又与汉字书写时的“从左至右”的笔顺原则是一致的。

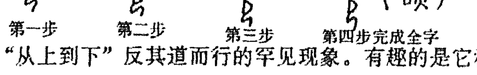
五、笔顺复原例

在分别研究了各种缺刻现象后，这里再具体研究一些典型字例的笔顺，并加以复原。

缺刻下部笔例

片号·分期	例	辞(括号内为补齐笔画字)
2(36528反)·五·		
4(27930)·三·		
12(27804)·三·		
17(30298)·三·		
23(29073)·三·		
25(18938)·一·		
26(6856)·一·		
27(19103)·一·		
28(粹167)·一·		
29(前4.39.1)·一·		
30(10408正)·一·		
31(粹834)·三·		

显然是贞人（暊）缺刻了上半部分。而同版另条辞贞人也未刻全，上面的“日”字只有两横作“”形，由上面未刻全的部分，其字的完成笔顺应是由下往上的，即如下图所示：



这确是一个与“从上到下”反其道而行的罕见现象。有趣的是它和卜辞的书契款式和阅读的惯例有关。我们知道甲骨卜辞的契刻排列款式和阅读时，往往是从下面往上的，如附图6（《合集》26975）片右边的卜辞，它的排列和阅读就是这样的，附图8（《合集》18929）也是如此，先是“癸亥卜，贞旬亡囚”，次为“癸酉卜，贞旬亡囚”，往后是“〔癸〕未〔卜〕，贞〔旬〕亡〔囚〕”……等等接下去的。

然而，甲骨单字的契刻笔顺，大量例证说明是由上到下完成的，从下往上实属罕见的变例。

四、关于缺刻左右笔画

缺刻甲骨文中，缺刻左边笔画的，可说是尚未真正发现。在《合集》18925片中发现

从众多的缺刻字列中，有两个卜辞中最常见的有直有横也有斜笔的字形。一个是“贞”一个是“其”，因为出现得多，所以在不同地方难免不出现同一字缺刻不同笔画的现象，这也为研究契刻笔顺提供了方便和可能。

贞，我们发现有如下缺刻现象：

①  （《合集》18940 26975）　②  （《合集》18440）

③ （《合集》36633）　④  （《合集》36528反）

⑤  （《铁》256.1 《前》5.47.5）　⑥  （《铁》10.2）

⑦  （《乙》3444 反）　⑧ （《合集》9544）

⑨  （《铁》10.2）

同时我们见到完成的贞字有如下写法与之有关：

⑩  （《后》上 8.6）　⑪  （《合集》6768 6769正）

⑫  （最常见形）

以上各种贞字的写法，显然①形是最初的笔画，进而作②、③、④三形。而②形则再增刻为⑥形、再契为⑧或⑨形，完成形即常见的⑫形。第③形则再契为⑤形，由③变为⑤形过程中，推测还应有“”或“  ”的过渡形。两竖间的斜笔，先左或先右斜没有一定，这从第⑧、⑨两形的斜笔情况可以佐证。反正左右斜笔是紧接着一次完成的，我们从前举干支表中大量缺字中斜笔之字不见缺，可以说明董彦堂先生说的“斜笔之字，一次完成”是对的。甲骨文中左、右斜笔先刻任何斜笔都行，这可能与甲骨文字偏旁左右放置无别有关。在对贞卜辞中，不仅卜辞部位对称，往往有的字也对称，如前举卜字、殼字等，在对贞卜辞中往往一边作“  、  ”，另一边则作“  、  ”。

话说回来，由③形到⑤形，⑤形再刻一笔即得⑪形的完成的贞字。第④形再契为⑦形，完成式的贞则是第⑩形。在⑦与⑩之间，推测有类似⑤形的过渡形“”。但往往两横是先上后下紧接着完成的。

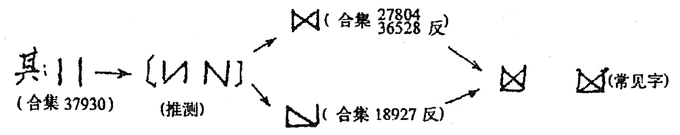
归纳上述，我们以图简示其贞字不同契刻成的笔顺如下。在这三种契刻完成的笔顺中，最常见是居中的一种，可以说这是最正规的；次为居上的一种，这是最简便好契刻的一种；再次为居下者，这种如果从笔书考虑与居上者同样简便，但从契刻考虑，似乎曲线条不如直线条好刻。然而我从观察所有曲笔看，契刻的都很自然，少有修饰的痕迹，差不多与笔书一样自然流畅顺当，这又说明契刻甲骨不同于一般刻字，而近于笔书。所以用“书契”二字称甲骨文的刻写是比较恰当的，它是以刀代笔的一种特殊书法，当时已形成了一定书契原则和惯例。

关于“其”字，甲骨文常见作：或形，我们收集到的缺刻写法有如下诸例：

① （《合集》27930）　② （《合集》18927反）

③ （《合集》27804 36528反）

从这三种缺刻不同笔画的“其”字，可以看出它的完成笔顺是：第一步先刻两竖成为第①形。第①形可再刻为②形和③形两种，这两种之间还应有“”和“”的过渡形，可惜未能找到这方面的例证。整个其字有两种书契完成的可能，如下图所示：



这两种契刻完成的“其”字，我以为从先竖后横，斜笔与竖笔一起完成的原则看，当以上面的“”形为第二步而完成者最常见。

六、简单结论

（1）甲骨文字的契刻，是一种以刀代笔的特殊书法，它不完全同于笔书，也不同于一般的刻字技术，但它更近于笔书，因此称之为“书契”是恰当的。甲骨书契者是当时的最高水平的文化人和书法家，书法熟练；除个别情况下可能是抄某种“底本”外（如干支表），一般是当场即席之作。除整版整段卜辞，有整个先契竖笔而后转过骨面契刻横笔外，单个字是依先竖后横的原则契刻的，个别先横后竖者非常例。

（2）在先竖后横原则下，往往又是“从上到下”，“从左至右”的顺序契刻完成一个字的。这与后世笔书原则“从左至右”，“从上到下”的原则相一致。从下而上是极罕见的特例，“先右后左”实际上是不存在的。

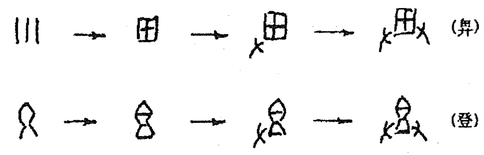
（3）复合的中心轴对称的单字，往往是先完成中轴部分，中心部分也是“先上后下”完成。左右部，也遵循“从上到下”，“从左而右”完成的。

（4）斜笔不分先左后右，往往紧接完成，有直有横又有斜的字，不一定与直笔同时完成，除了有与直笔同契者外，也有最后完成的。曲笔与斜笔同例。

补记：文成后，又发现有四周封闭形的字的写法，有囧字写作“”，如，《合集》34 801 片有六见“旬亡囧”，多作“  ”形，有一囧则缺刻中部的两笔，由此推测四周封闭的字，很可能是遵循“先外后内”的笔顺原则的。

1. 复合对称字例

我们说的复合字，是指一个单字由两个以上可以独立成字的单体字构成的字。附图32的“”字本作“”，是三个单体字组成的一种复合对称形字。类似的“”（登）我们也发现有缺刻的（见附图33）。这样的字是先契刻那部分呢？从“”字看是先刻的“”，即中与左部分，从“登”字看是先刻的中间部分。两字结合起来考虑，再加上我们前面（以及前人的）从各种缺刻现象中得出的“先直后横”“先左后右”“先上后下”的常例考虑，这两个字笔顺先后当如下图所示：



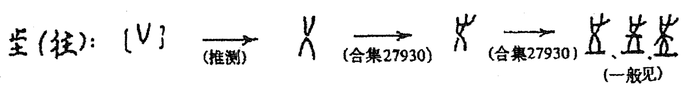
2. 复合体上下结构字例

复合体上下结构之字，指的是两个以上可以独立成字的上下重叠形字体，如（年）字由上面的  （禾）和下面的（人）组成。（往）字由上面的止和下面的土组成。这类字我们从字的缺刻情况，可以推见一般。

往（）字在下面卜辞中两次出现：

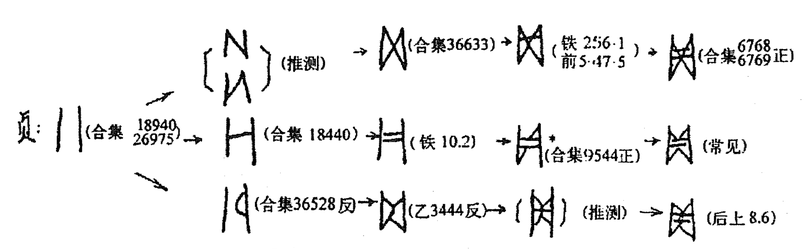
“庚戌卜，㱿，贞亚其往宫，往来亡灾”　（附图4，《合集》27930）

这条卜辞中不少缺横画，前后两个“往（）字分别作“  ”和“  ”形。将此辞与同类田猎卜辞比较，这里显然是往来之往的缺刻。从前后的不同缺刻情况，我们完全可以拟出它的笔顺：

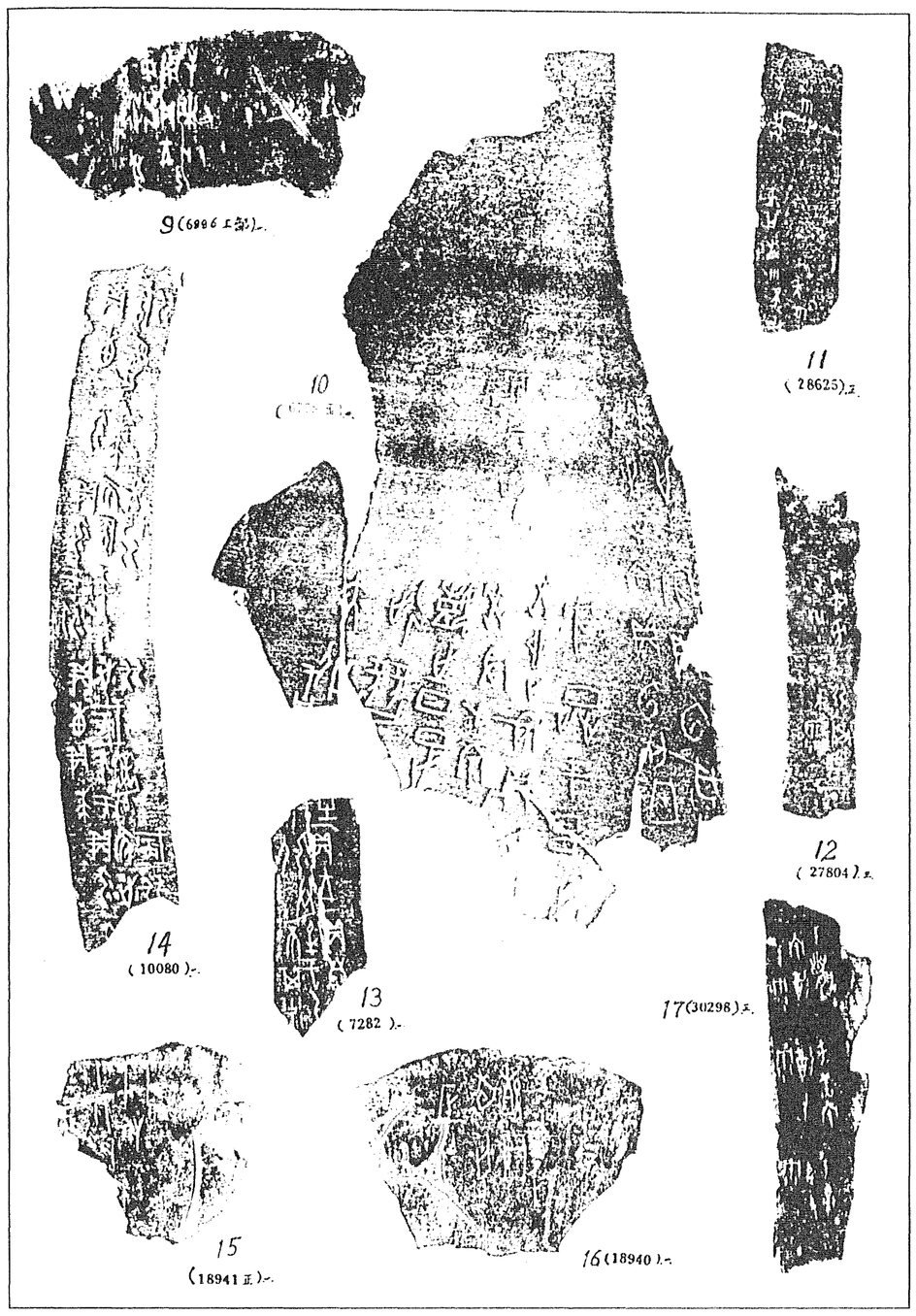


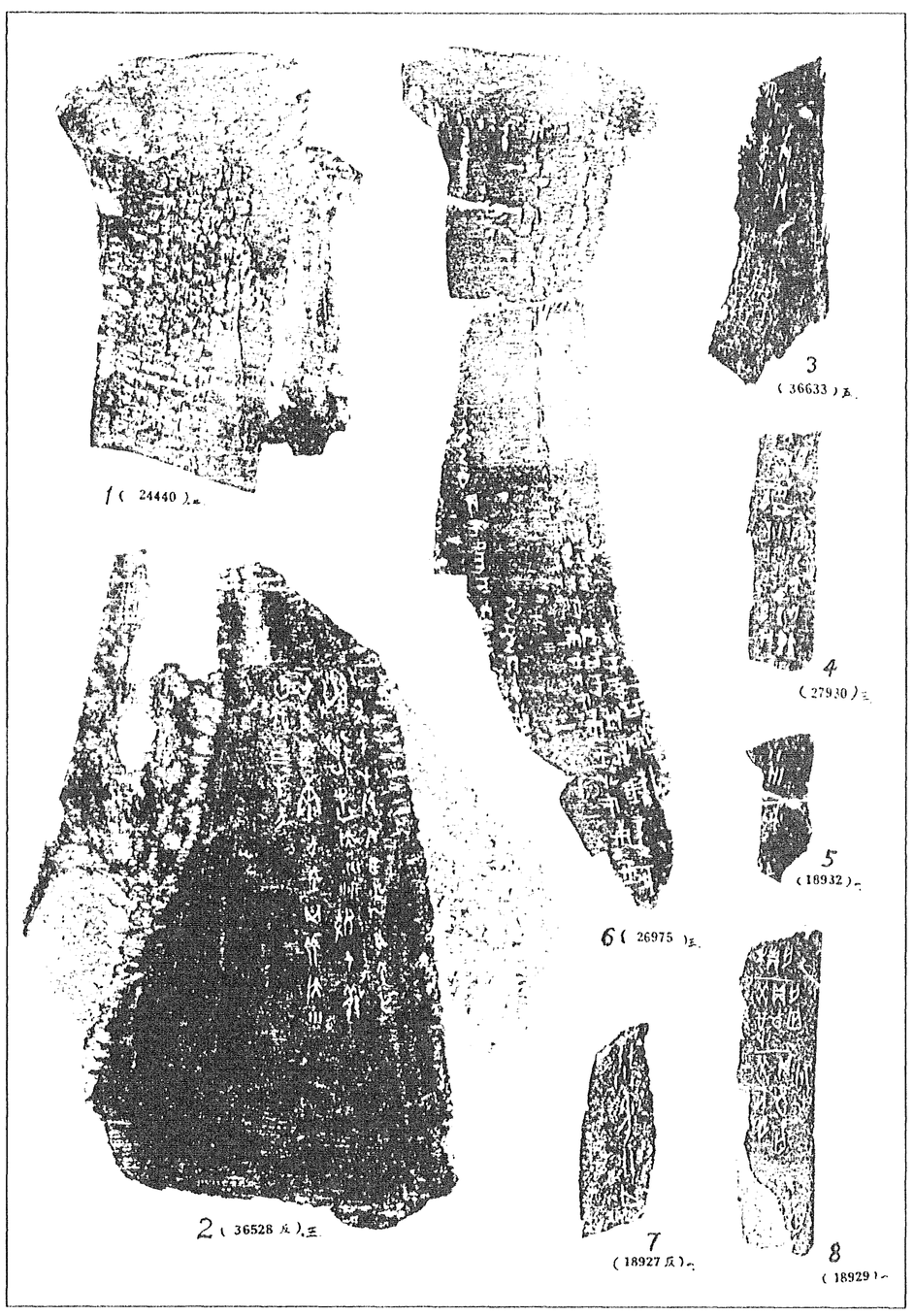
3. 横、直笔画复原例

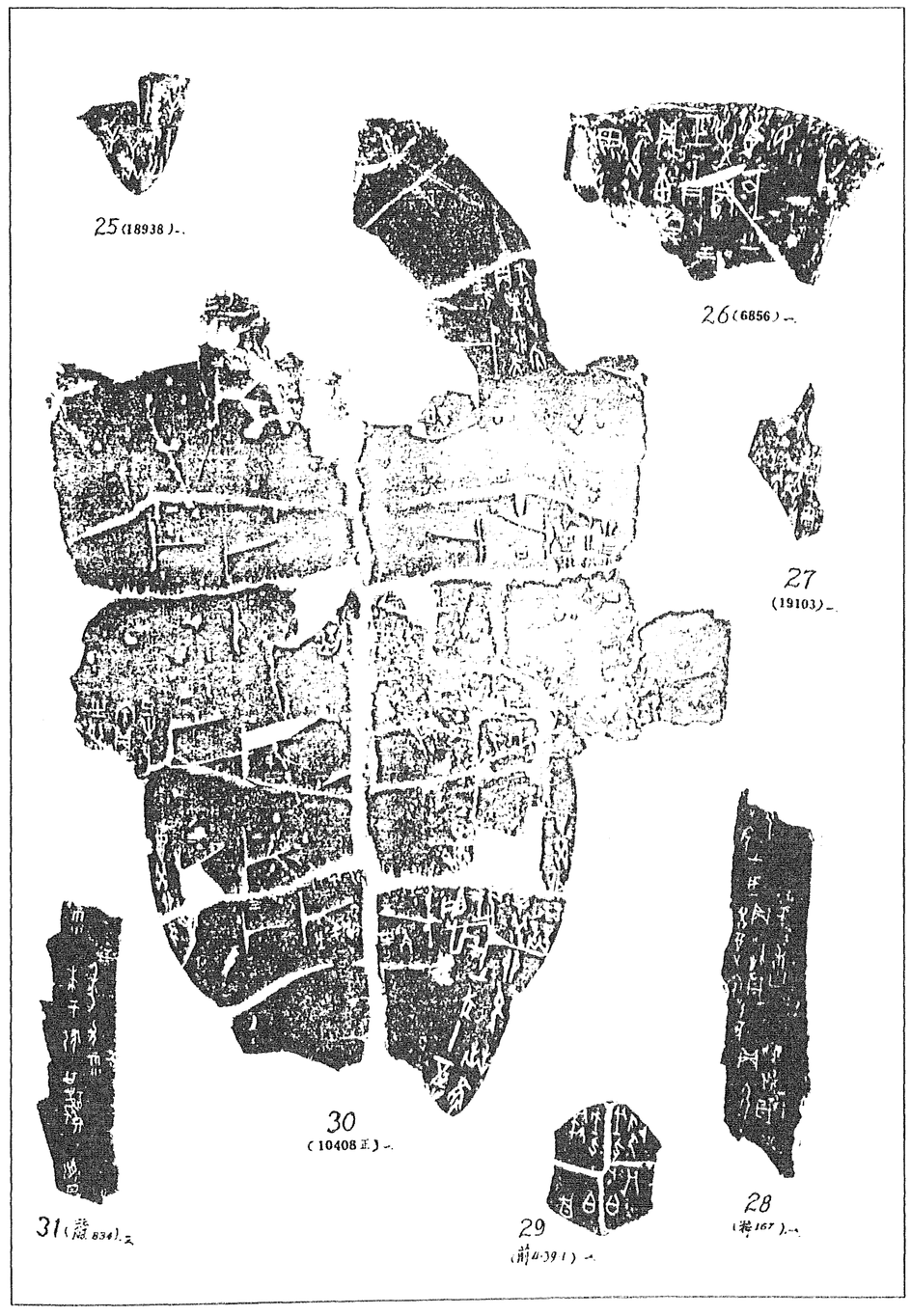
甲骨文中不少单字是由横、直、斜（或曲）笔构成。这类字笔顺的先后顺序是先直后横，前面已论证过了，是可以肯定的。由于以往的学者多以《后编》那块干支表刻辞为据，故使人总觉得契刻甲骨文字时，是整个版或整段（条）辞的直笔刻成之后，再转过骨头契刻所有的横笔。不错，这种情况确实存在，但忽视了单个字契刻的笔顺。甲骨文字和后世汉字一样，都是以个体为单位的，每个字都有一定的写法；从学习书法和契刻言，也应是以一笔笔完成个体的，这是常例。而甲骨整版缺刻横笔，然后再一起补刻完横笔的现象，恐怕是例外，或如艾兰博士所说在“抄录底本”时的作法。我们这里主要探讨个体字笔顺的契刻规律，别的书法问题暂不论。

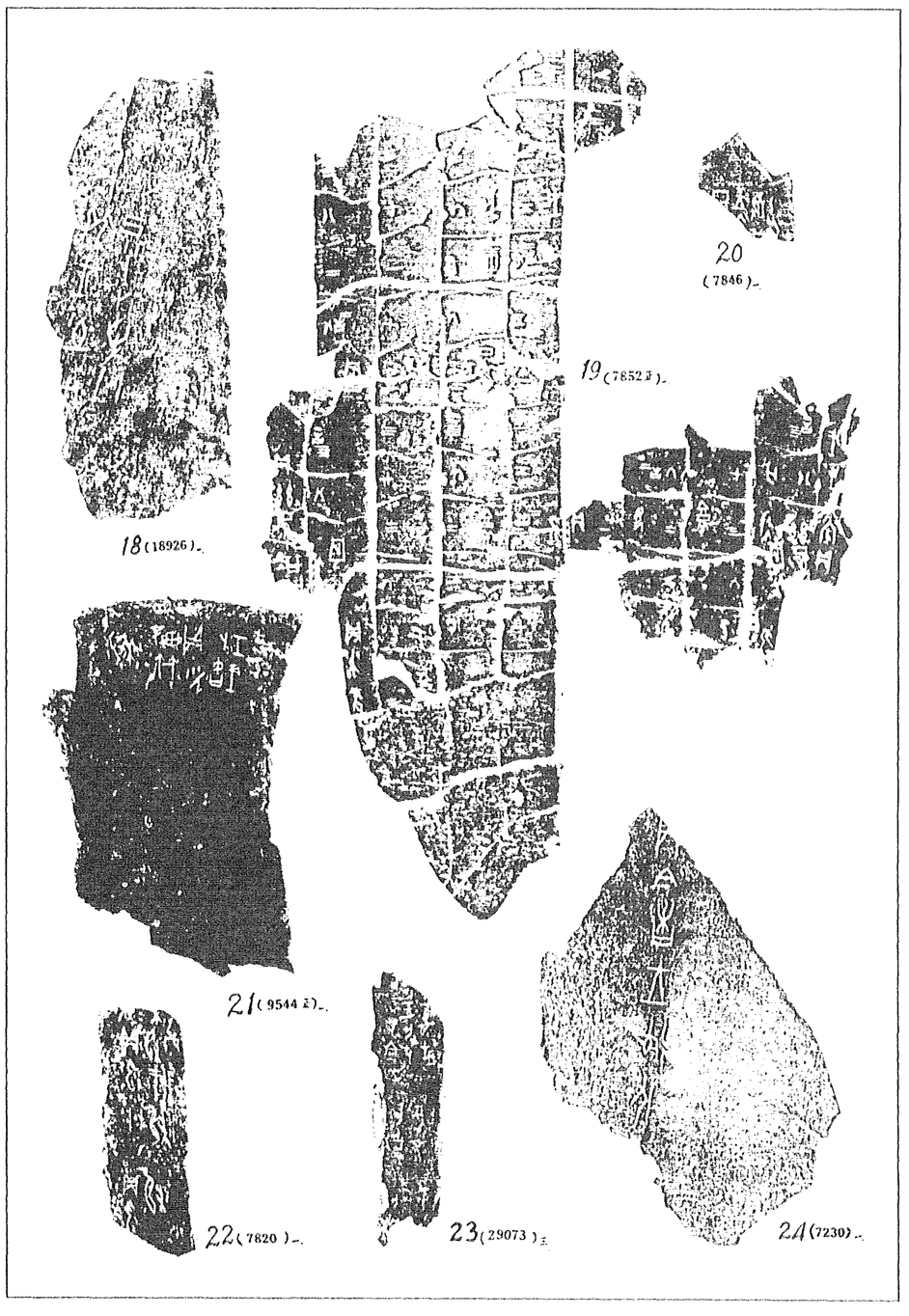


* 《铁》10.2 作  ，与《合集》9544 正，斜画相反


9(6906 正)
10
11
(28625)正
12
(27804)正
13
(7282)
14
(10080)
15
(18941 正)
16(18940)
17(30298)正


1(24440)正
2(36528 反)正
3
(36633)正
4
(27930)正
5
(18932)
6(26975)正
7
(18927 反)
8
(18929)


25(18938)
26(6856)
27
(19103)
28
(補167)
29
(前4.39.1)
30
(10408 正)
31(續 834)反


18(18926)
19(7852 正)
20
(7846)
21(9544 正)
22(7820)
23(29073)正
24(7230)

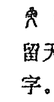
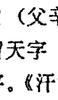
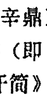
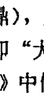
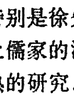
殷墟卜辭和《周易》中的儒

方 述 鑫

一、问题的提出

70 多年前，章太炎先生在《国故论衡》下卷《原儒》篇中说，“儒”之名盖出于“需”，于古通为术士，于今专为师氏之守。

30 年代，胡适作《说儒》一文，对太炎先生的说法加以申论，指出儒的名称最早见于《论语·雍也》孔子说的：“女为君子儒，无为小人儒。”最初的儒都是殷人，都是殷的遗民，他们穿戴殷的古衣冠——逢衣，博带，高冠，搢笏，习行殷的古礼（如三年之丧），表现出一种文弱迂缓的神气。柔逊为殷人在亡国状态下养成的一种遗风，与基督教不抵抗的训条出于亡国的犹太民族的哲人耶稣，似有同样的历史原因。不但柔道的人生观是殷士的遗风，儒的宗教也全是殷礼。凡从需之字，大都有柔弱或濡滞之义；凡从耎之字，皆有弱义。古时需与耎是同一个字。最初只有一个需字，后来始有从人的儒字。《周易》中的需，都可以作一种人解，这就是殷商民族亡国后的儒①。

1975 年，徐中舒先生作《甲骨文中所见的儒》②，对儒字的形音义进行了全面的探讨，认为儒在殷商时代已经存在，甲骨文作  （《京津》2069）或  （《续存》1859），即需亦即儒，是原始象形字，整个字就像以水冲洗沐浴濡身之形，从大从  ，大像人形，  像水形（在古文字中多一点少一点关系不大）。《甲骨文编》释沃非是。此字殷金文又作  （父辛鼎），从天与从大同；西周早期金文讼变作  （孟簋），水点变为雨而下半仍保留天字（即“大”形之繁）。再后下半的天字又因字形压缩变成扁体的“而”，就成了需字。《汗简》中儒字作  ，从人  声，偏旁  与甲骨文  形全同。徐先生还引甲骨文中关于子需的卜辞，认为子需是为殷王室主持宾祭典礼，祭祀人鬼，接待宾客的专职的儒。

我们认为，章太炎、胡适、徐中舒先生的论述是可以成立的。他们指出了儒的渊源，特别是徐先生在甲骨文中发现了需字，更是具有开山之功，为我们研究殷代的儒和历史上儒家的渊源关系，提供了钥匙。为补充引申徐先生的说法，下面提出个人的一些不成熟的研究。

二、甲骨卜辞中的儒

我们先来看儒字的古义。《说文》：“儒，柔也，术士之称。从人，需声。”为什么儒字有柔的意义呢？需字古与耎相通，汉鲁峻碑“学为偓宗”，《隶辨》引《隶释》云：“偓即儒字。”《广雅·释诂一》：“耎，弱也。”《汉书·司马迁传》：“仆虽怯耎欲苟活，亦颇识去就之分矣，何至自湛溺累绁之辱哉！”又《王吉传》：“数以耎脆之玉体犯勤劳之烦毒，非所以全寿命之宗也。”颜师古注：“耎，柔弱也。”又“耎，柔也。”需字也有柔弱的意义。《马王堆汉墓帛书·春秋事语·晋献公欲袭虢章》：“夫立（位）下而心需。”《周礼·考工记·鲍人》：“革欲其荼白而疾澣之，则坚；欲其柔滑而腥脂之，则需。”郑注：“故书，需作耎。郑司农云，‘耎读为柔需之需，谓厚脂之韦革柔需’。”孙诒让正义：“需当作耎。”《集韵·獮韵》：“需，柔也。通作耎。”可见需、耎为异体字，从需与从耎的字每每相通，都有柔弱的意义。

《说文》中从需、耎、而的有以下一些字：“嬬，弱也。”段玉裁注：“嬬之言濡也。濡，柔也。”“愞，驽弱者也。”字又作偄。“偄，弱也。”字又作儒、僀，朱骏声通训定声：“字亦作愞。”“孺，乳子也。”字又作孺。“堧，城下田也。”字又作曘、壖。“稦，沛国谓稻曰稦。”字又作糯。“蝡，动也。”段玉裁注：“虫之动曰蝡。”字又作蠕。“荋，木耳也。”字又作楑、�breadth、栭。“溽，汤也。”段玉裁注：“（《士丧礼》疏），潘水既经温煮谓之溽（温泉）。”字又作濡、渥、洏。“洏，一曰煮孰也。”段玉裁注：“洏与胹同也。”“胹，烂也。”字又作臑、腲、臎。“碝，石次玉者。”字又作礝、瑿、珶。“辒，丧车也。”字又作辌、辗。《玉篇·车部》：“辌，柔也。软，俗。”上述这些偏旁从耎、需、而、耏的字的含义显然都与“儒，柔也”有内在的联系。胡适认为需（儒）是亡国后奉行柔道人生观的殷士，所以偏旁从需的字皆有柔义。这种看法是很有见地的。

为什么儒字又有术士之称呢？术士就是方术之士，相当于后世道士、和尚、神甫一类的人物。儒本作需，出于甲骨文  。上古原始宗教举行祭礼之前，祭司必须沐浴斋戒，致其诚敬，故后世以需为司礼者之专名，如衡方碑云“少以濡术”，即以濡为儒。《礼记·儒行》：“儒有澡身而浴德”，正是沐浴斋戒以致诚敬之意。又《祭义》：“孝子将祭，……夫妇齐（斋）戒沐浴，奉承而进之，洞洞乎，属属乎，如弗胜，如将失之，其孝敬之心至也与！……于是谕其志意，以其恍惚与神明交。”祭祀祖宗，斋戒沐浴，致其诚敬，则可以直接与祖宗的神灵交语。《祭义》：“古者，天子诸侯必有养兽之官，及岁时，齐戒沐浴而躬朝之。牺牷祭牲，必于是取之，敬之至也。”岁时之祭，也得斋戒沐浴，致其诚敬。《孟子·离娄下》：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。”祭祀上帝也得斋戒沐浴，致其诚敬。《论语·宪问》：“陈成子弑简公，孔子沐浴而朝。”《左传》哀公十四年载此事亦云：“孔丘三日齐（斋）。”朝见君王，也得斋戒沐浴，致其诚敬。《诅楚文》：“昔我先君穆公及楚成王爨力同心，两邦以壹，绊以婚姻，袗以斋盟。”《左传》成公十一年：“齐（斋）盟，所以质信也。”古人盟誓，必先斋戒沐浴，致其诚信。《管子·小匡》：“鲍叔祓而浴之”，尹知章注：“祓，谓除其凶邪之气。”《说文》：“祓，除恶祭也。”祓除凶恶之祭，也得斋戒沐浴，致其诚敬。《太平御览》卷八三引《帝王世纪》：“汤自伐桀后，大旱七年，洛川竭，……遂斋戒剪发断爪，以己为牲，祷于桑林之社。”成汤祭于桑林之社，以身求雨，也得斋戒沐浴，致其诚敬。可见斋戒沐浴至少从殷代开始就已经是一种宗教迷信的仪式了。

甲骨卜辞中的儒，他是主持斋戒沐浴仪式的祭司。

1.“术士之称”的需、需人、子需和丘需

先说需和需人。

（1）需玉于祖丁父乙。（《合集》3068，《佚》704，一期宾组卜辞）

（2）贞，弜需人珏。丁亥卜，需人珏呼召𠂤。在四月卜。（《合集》33201，《人》2894，一期自组卜辞）

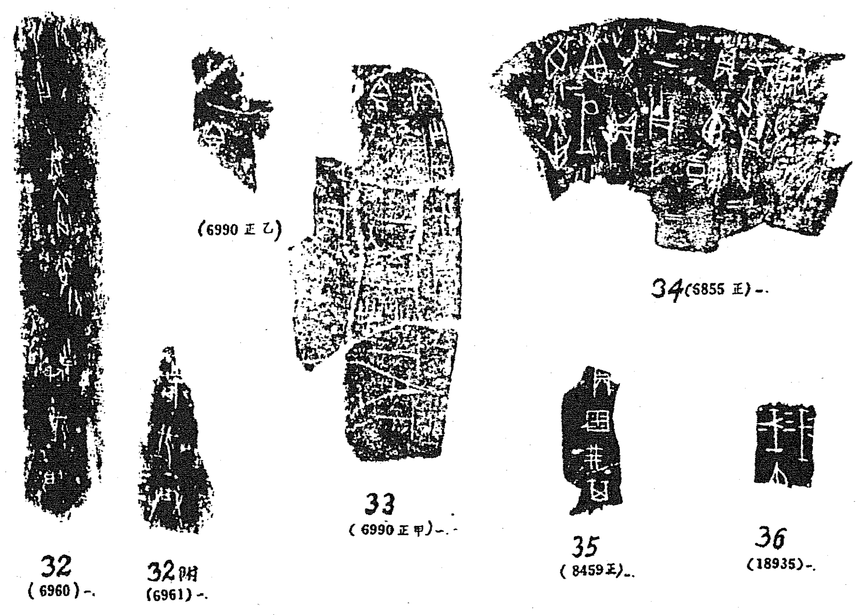
卜辞（1）、（2）中的需和需人为祭祀祖先时主持斋戒沐浴仪式的祭司。父乙为武丁之父小乙。玉和珏均为祭名。陈梦家《殷虚卜辞综述·宗教》（598～599 页）云：“据《左传》昭廿四、定三、襄十八皆记沈玉以祭河，《穆天子传》卷一‘河宗伯夭受璧西向沈璧于河……祝沈牛马豕羊。’所沈者除牲畜以外，亦提到沈玉璧的。此在卜辞中亦有类似的记录……卜辞彭河以珏，埋‘三宰于（与）一珏’（《辅仁》20）以祭渭，都是祭祀用玉的明证。除祭河用珏外，其它祭先王亦有用珏或玉的……《山海经》祀祭山神，常常用玉，其法为瘗，县与投。”又《商代的神话与巫术》云：“佩玉与沐浴同可洁身，所以《周礼·玉府》‘王齐（斋），则共食玉’，……又《山海经·中山经》有帝台之石，服之可以不蛊。”③丁山《中国古代宗教与神话考》（504 页）亦有引《山海经》的《东山经》、《南山经》、《西山经》、《北山经》和《史记·封禅书》祭祀山神多用吉玉的实例，可以参考。

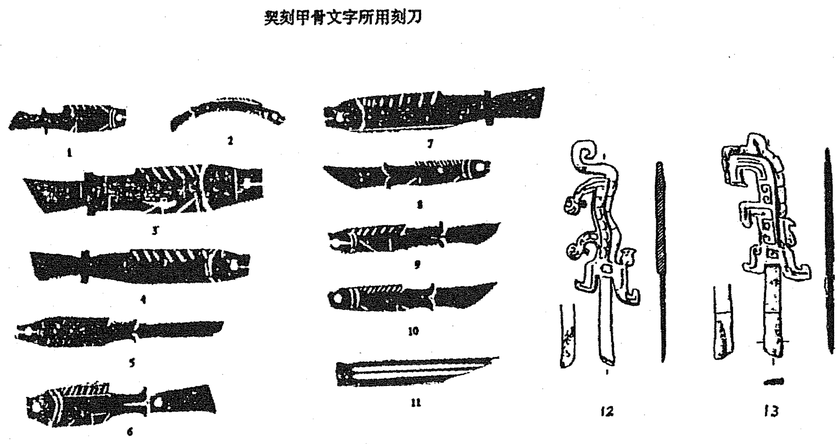
卜辞（2）中的“弜”为否定词，义与勿相近，若表示意愿，往往可以释作“不要”。④“呼，唤也。”（《广韵·模韵》）又“呼，谓称举。”（《荀子·儒效》杨倞注）为人名，召为地名，𠂤为动词，用为祭名。于省吾《甲骨文字释林·释𠂤、𦎫》（292～294 页）谓：“𠂤字本象施于手腕的械形，……𠂤为簪的本字，簪为后起的代字。𠂤的引伸义为箝制、胁迫、夹击或夹取。”卜辞是说需人祭祀时是否用珏，并呼唤在召地夹取俘虏作为人牲。众所周知，春秋时代还常用人牲祭祀，如《春秋经》僖公十九年：“夏六月，己酉，邾子执鄫子，用之。”三传皆解为用人牲祭祀：“恶乎用之？用之社也。……盖叩其鼻以血社也。”（《公羊》）“用之者，叩其鼻以衈社也。”（《谷梁》）“宋公使邾文公用鄫子于次睢之社，欲以属东夷。司马子鱼曰：古者六畜不相为用，小事不用大牲，而况敢用人乎？祭祀以为人也。民，神之主也。用人，其谁飨之？”（《左传》）又《左传》昭公十年：“秋，七月，平子伐邾，取邾，献俘，始用人于亳社。臧武仲，在齐，闻之曰：周公其不飨鲁祭乎！”又哀公七年：“〔季康子伐邾〕，以邾子益来献于亳社，囚诸负瑕。”又《春秋经》昭公十一年：“冬，十有一月丁酉，楚师灭蔡，执蔡世子有以归，用之。”《左传》解为“楚子灭蔡，用隐大子于岗山。申无宇曰：不祥。五牲不相为用，况用诸侯乎！”褚先生补《史记·滑稽列传》又有用人祭祀河神的故事。

摩尔根在《古代社会》一书中也指出了人祭的问题：“自远古以来的习俗就是杀俘虏以施报复，把俘虏的生命用以供神……它是作为通过宗教感情取得支配人类的权威的一种方式。”⑤

（3）丁亥贞，王，其需方艮（俘）呼御事。（《屯南》1059，四期历组父丁类卜辞）

卜辞（3）中的艮为俘虏。郭沫若先生谓：“艮，服也，义用俘。……乃用为人牲。”⑥方为方国名。卜辞是商王贞问：让需主持祭祀，呼召取用方国的俘虏作为人牲吧？御事指祭





（原載《胡厚宣先生紀念文集》，科學出版社，1998 年）

信巫鬼，重淫祀。”《隋志》曰：“荆州尤重祠祀。”屈原制《九歌》，盖由此也。）其祀，必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋。因为作九歌之曲，上陈事神之敬，下见己之冤结，托之以风谏。”洪兴祖补注：“此言帝子之神，降于北渚，来享其祀也。”⑬王国维《宋元戏曲史》谓：“《楚辞》之灵，殆以巫而兼尸之用者也。其词谓巫曰灵，谓神亦曰灵。盖群巫之中必有象神之衣服形貌动作者，而视为神之所冯依，故谓之曰灵，或谓之灵保。《东君》曰：‘思灵保兮贤姱。’王逸《章句》训灵为保，训保为安。余疑《楚辞》之灵保与《诗》之神保皆尸之异名。《诗·楚茨》云，神保是飨。又云，神保是格。又云，鼓钟送尸，神保聿归。《毛传》云，保，安也。《郑笺》亦云，神安而飨其祭祀。又云，神安归者，归于天也。然如毛、郑之说，则谓神安即飨，神安是格，神安聿归者，于词为不文。《楚茨》一诗，郑、孔二君皆以为述绎祭宾尸保之事。其礼亦与古礼《有司彻》一篇相合，则所谓神保殆谓尸也。其曰鼓钟送尸，神保聿归，盖参互言之以避复耳。知《诗》之神保为尸，则《楚辞》之灵保可知矣。……是则灵之为职，或偃蹇以象神，或婆娑以乐神。”可见《湘夫人》中的帝子就是由一个眉目传情的女巫所扮演的。

《国语·楚语下》：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。”由于原始宗教中“民神杂糅”，所以古籍中关于觋巫降神的记载很多，兹举例如下：

《说文》：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。”又“觋，能斋肃事神明也。在男曰觋，在女曰巫。”徐锴系传：“能见神也。会意。”段玉裁注：“《楚语》：‘〔古者民神不杂〕，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫，是使制神之处位次主，而为之牲器时服。’韦注：‘齐，一也。肃，敬也。巫觋，见鬼者。’今《说文》齐作斋，非。《国语》神明作明神，非。此析言之耳。统言，则《周礼》男亦曰巫，女非不可曰觋也。《诗谱（谱）》曰：‘陈大姬无子，好巫觋祷祈鬼神歌舞之乐，民俗化而为之。’”

《易·巽》：“用史巫纷若，吉，无咎。”孔颖达疏：“史谓祝史，巫谓巫觋，并是接事鬼神之人也。”

《周礼·司巫》：“凡丧事，掌巫降之礼。”注：“降，下也。巫下神之礼，今世或死既敛，就巫下禓，其遗礼。”疏：“释曰：人死骨肉下沈于地，精魂上归于天，天地与神人通，故使巫下神。云今世或死既敛，就巫下禓，其遗礼者，按《郊特牲·乡人禓》郑注云：禓，强鬼。彼逐疫疠之事，故以禓为强鬼，此禓当家之鬼，非强鬼也。”

《史记·封禅书》：“文成死明年，天子病鼎湖甚。巫医无所不致，不愈。游水发根言上郡有巫，病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病，使人问神君。”

《汉书·广陵厉王传》：“始，昭帝时，胥见上年少无子，有觊欲心，而楚地巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝诅。女须泣曰：‘孝武帝下我。’左右皆服（伏）。”颜师古注：“见女须云武帝神下，故伏而听之。”

《太平御览》卷七三四引《献帝起居注》：“李傕性喜鬼怪左道之术。常有道人女巫系下神，祭六丁，符劾厌神之具无不为。又于朝廷省门外为董卓作神坐，数以牛羊祠之。”

古籍中还有很多祭祀时以尸象神的记载，其作用和觋巫类似，也都起着降鬼神的作用。例如：

《礼记·祭统》：“夫祭之道，孙为王父尸。”又《曲礼上》：“君子抱孙不抱子。此言孙可以为王父尸，子不可以为父尸。为君尸者，大夫士见之，则下之。”又《郊特牲》：“举旱角，诏妥尸。古者，尸无事则立，有事而后坐也。尸，神象也。”郑玄注：“将祭之，祝则诏主人拜安尸，使之坐。”又《说文》：“尸，陈也。”段玉裁注：“祭祀之尸本象神而陈之，故祭者因主之，二义实因而生也。”

原始宗教中由巫师击鼓，唱歌，跳舞，装神弄鬼，并代表鬼神饮食发言，这种现象在古文献和世界民族史中确实是不乏例子的，除前举古籍中的例子外，这里我们不妨再略举两例民族史中的材料。

林耀华《原始社会史》中有这样一段：“与巫术有关的萨满教产生比较早，……萨满教有专门的巫师，称为萨满，据说萨满一词来源于满洲一通古斯语，意思是激动、不安和狂怒的人。萨满被认为是神和人之间交往的媒介，能够给人治病，为人祈福。在澳大利亚的一些部落中可以看到萨满教的萌芽形式，如库尔奈部落出现若干不同于巫师的“比拉卡”，他们会作法沟通人和鬼魂之间的联系。这种人物在安达曼人、火地人、马来亚的塞芒人、南美洲的波罗印第安人、加利福尼亚的印第安人中都存在。在亚洲北部地区，特别是西伯利亚的大多数民族中，萨满教最为发达。解放前我国的鄂伦春、鄂温克、达斡尔、赫哲、满、蒙古等族也信仰萨满教。萨满教的仪式主要由萨满作法通神。作法时，萨满穿戴着法衣法帽，敲起手鼓，边唱边跳，法衣上的装饰物——各种铜制和铁制的吊架、铃铛、珠串发出响声，萨满还用歇斯底里的动作，如双目紧闭，嘴唇哆嗦，浑身颤抖，最后甚至神情恍惚，失去知觉，使观众相信神灵附在他身上，或者他的灵魂走到神灵世界去，与神灵相沟通”。⑭

又如在解放前的西南彝族地区，呗耄（大巫）主持祭祀时先作斋经请“师祖慧神降”，然后举行法术；及端公（小巫）“跳神”，就和萨满的作法相似⑮。

我们认为，《楚辞》中由女巫所扮演的帝子，灵和灵保，《诗经》中的神保，《周易》中的史巫，《国语》中的觋巫，《周礼》中的司巫，《礼记》中的为王父尸，《史记》中游水发根所说的巫，《汉书》中的女巫李女须，《太平御览》所引的道人女巫，景颇族中的巫师迷推（见后文），彝族中的巫师呗耄和端公，萨满教中的萨满，其实和殷代的儒一样，都扮演着降鬼神的角色。

再说子需。

（12）癸卯卜，叶，御子需于父乙。（《合集》20028，《前》6.19.5，一期自组卜辞）

（13）贞，呼子需祝一牛侑父甲。翌乙卯子需𣪊（饮）。（《合集》672，《合》195，一期宾组卜辞）

（14）癸卯卜，于妣己御子需。（《合集》20030，《遗》884，一期自组卜辞）

卜辞（12）至（14）均卜问是否让子需主持对父乙（武丁之父小乙）或父甲（武丁之称阳甲）或妣己的祭祀。叶是贞人名。祝、饮都是祭名。《说文》：“祝，祭主赞词者。”《尚书·洛诰》：“王命作册逸祝册”，孔颖达疏：“读策告神谓之祝。”《说文》：“欶，歠也。”欶饮为古今字。“𣪊与金文𣪊（扬）皆从彡，此彡实为饮酒形之省。《礼记·檀弓下》‘杜蒉洗而扬觯’，扬觯犹今言‘举酒干杯’。𣪊释饮，通读所有卜辞，均无扞格。”⑯《太平御览》卷五二五《祭礼中》引《汉书》：“宣帝八月饮酎行祀孝昭庙。”

（15）□戌卜，有𠂤司（祀）御子需。（《合集》20029），《续》5.6.6，一期自组卜辞）

卜辞（15）是卜问是否让子需主持舞龙以求雨的祭祀。“有𠂤司”是说有舞龙以求雨的祭祀。《说文》：“𠂤，怒也。从𠬜，龙声。”段玉裁注：“《心部》曰：‘愍，谨也。’此与《心部》恭音义同。”甲骨文𠂤从𠬜，从龙，本义是作土龙舞龙以祭祀求雨。《说文》𠂤训愍是引伸义，金文𠂤通作恭，亦是引伸义。古代遇到旱灾往往作土龙舞龙以祭祀求雨。例如《山海经·大荒东经》：“大荒东北隅中有山，名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。”郭璞注：“今之土龙本此。”《淮南子·地形》：“土龙致雨。”高诱注：“汤遭旱，作土龙以像龙，云从龙，故致雨也。”董仲舒《春秋繁露》卷十六《求雨》谓：春旱求雨，“为大苍龙一，长八丈，居中央；为小龙七，各长四丈，于东方皆东向。”小童八人“服青衣而舞之”。入夏求雨，作赤龙，壮者七人“服赤衣而舞之”。季夏求雨作黄龙，丈夫五人“服黄衣而舞之”。秋作白龙，鳏者九人“服白衣而舞之”。冬作黑龙，老者六人“服黑衣而舞之”。桓谭《新论》：“刘歆致雨，具作土龙，吹律，及诸方术，无不备设。谭问：求雨所以为土龙，何也？曰：龙见者，辄有风雨兴起，以迎送之，故缘其象类而为之。”扬雄《法言》：“象龙之致雨，艰矣哉！龙乎！龙乎！”（《新论》和《法言》文见《后汉书·礼仪志中·请雨》刘昭注引。）

裘锡圭先生指出：“从甲骨卜辞看，商代已经有作土龙求雨之事。《安明》1828：‘𠂤（用法与‘唯’相近）庚𡍮（焚烄?），又（有）〔雨〕。其乍（作）龙于凡田，又雨。’‘作龙’卜辞与焚人求雨卜辞同见于一版，卜辞中并明言作龙的目的在为凡田求雨，可知所谓‘龙’就是求雨的土龙。……《淮南子·地形》注说商汤遭旱作土龙以致雨，可能是确有根据的。”⑰

卜辞中的“司”即祠，祠与祀相通。《国语·郑语》谓伯夷、伯翳，“其后皆不失祀”，《汉书·地理志》引之则作其后“皆不失祠”。

（16）……于……戊御子需，八月。（《合集》20031，《京》2069，一期自组卜辞）

卜辞（16）为残辞，大意是贞问是否让子需主持御祭。

（17）甲寅卜，㱿，勿呼子需饮缶于冥。壬申卜，㱿，翌乙亥子需其来。子需其惟甲戌来。（《合集》3061，《乙》7751，一期宾组卜辞）

（18）贞，子需来。（《合集》3064，《京》2072，一期宾组卜辞）

卜辞（17）是㱿贞问：是否呼召子需在冥地用饮礼接待缶（缶是武丁时代一位氏族君长）？子需是第二天乙亥这一天来，还是于甲戌这一天来？可见子需经常从王侍祠，娴于礼仪，招待宾客。卜辞（18）的意思与卜辞（17）类似，也是贞问子需来不来。

（19）贞，子需惟祸。（《合集》3063，《天》58，一期宾组卜辞）

卜辞（19）是贞问子需是否有祸。

（20）癸酉贞，子需逐鹿。王占曰，吉。帝若。（《合集》7075反，《后下》19.14，一期宾组卜辞）

卜辞（20）是贞问子需打猎逐鹿的情况怎么样，商王占卜的结果很好，上帝也允诺。

（21）令取射子需。（《合集》5758，《前》5.41.8，一期宾组卜辞）

卜辞（21）是贞问是否下命令召取子需来主持射礼。孙希旦《礼记集解·射义》谓：“凡礼射有四：一曰大射，君臣相与习射而射也。……二曰宾射，天子诸侯飨来朝之宾，而因与之射。亦谓之飨射。……三曰燕射，天子诸侯燕其臣子或四方之宾，而因与之射；大

主教神甫。

《庄子·则阳》："丘里者，合十姓百名（家）而以为风俗也。"《疏》云："古者十家为丘，二十家为里，乡闾丘里，风俗不同。"《释文》云："《丘里之言》李（颐）云：四井为邑，四邑为丘，五家为邻、五邻为里。古者邻里井邑，土风不同，犹今乡曲各自有方俗，而物不齐同。"因此徐中舒先生认为，"丘儒之丘，是按居住地区划分的地域组织"，"即集合十姓百家而组成一个风俗相同的村社共同体。丘儒可能便是这种地域组织里主持宾祭活动的人物，有如古代印度村社的婆罗门，印第安部落的信仰守护人。"[20]

甲骨卜辞中也有一些关于"丘"的材料。例如"𠂤"（一期卜辞有《合集》22301，三期卜辞有《合集》26892，28074）又可以称"丘𠂤"（一期卜辞有《合集》8591），"发"（一期卜辞有《合集》7239正，《铁》162.2，三期卜辞有《合集》26907正），又可以称"丘发"（一期卜辞有《合集》4733，4734），"绍"（一期卜辞有《合集》152正）又可以称"丘绍"（一期卜辞有《合集》152正，780），"商"（一期卜辞有《合集》636，9622）又可以称"丘商"（一期卜辞有《合集》776，9529）或"子商"（一期卜辞有《合集》637），而前举卜辞中"需"又可以称"丘需"或"子需"或"需人"，这种现象决不是偶然的。

摩尔根在《古代社会》一书中谈到北美印第安人的易洛魁氏族时曾经指出，"每一个氏族要选出一些'司礼'，……司礼们指定每次庆典举行多少天，为庆典作好一切必要的安排，并协同部落里的首领和酋帅们主持仪式，那些首领和酋帅都是当然的'司礼'。"又说："'司礼'的人数大致和酋长们相等，他们是由每一个氏族的巫师和女家长选出来的。选出以后，即召开一次部落会议举行适用于这种场合的仪式来推举他们就职。他们原有的名字即被废除，而另授以这种身份的人所专用的名字。……他们是群众的监察人。"[21]徐中舒先生也指出："武丁时代已经形成了一个强盛的家长奴隶制的大帝国。可是这个大帝国仍然保存着许多氏族制的残余，存在着大量的小氏族单位。当时的人们运用着甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十进位数的记日法，……殷商人以日为名，这是可以肯定的。在这个奴隶制社会里，每个小氏族最多不能超过10人。因此，借用记日法中甲乙丙丁戊己庚辛壬癸10个代号，总可以把小氏族的每个人分别清楚。在这氏族中男有男的代号，女有女的代号。在一夫一妻的家庭中，男的名父甲、父乙……等，女的则名母甲、母乙……等。儿女可能是有乳名的，但他们成人后又组成了氏族，仍然用甲乙丙丁等10个代号作为自己的名称，他们的乳名则逐渐被淘汰。需父辛鼎是子需的儿子为他制作的祭器。子需在小氏族中原来是以辛为名的，他为武丁充当宾祭司仪后，经常在殷王朝管理下的大氏族之间进行活动，地位显赫，受人尊敬，称呼他只称其职务，曰儒。子需原来在小氏族中的名曰辛的代号，也就逐渐在人们的记忆中消失了。他就从此以儒为名。只是在需父辛鼎上还记载着子需在小氏族的名字：父辛。"[22]他们的说法是极富启发性的。

我们认为，"子需"和"子商"又名"需"和"商"，说明子是"子族"之子，子需和子商正是诸王子的家族所组成的多个氏族即所谓"多子族"中的两个小氏族中的成员。卜辞中又有"王族"，则是商王所在的氏族。众所周知，卜辞中的人名往往就是地名。上引人名或地名前的"丘"，也就是殷代一个小氏族生活的地域范围，亦即马克思所说的古代一个村社共同体生存的空间。

19世纪，在印度还存在一种从远古沿袭下来的狭小的村社共同体，马克思对这种村社共同体曾经作了如下简明扼要的说明："从很古的时候起，在印度便产生了一种特殊的社会制度，即所谓村社制度，这种制度使每一个这样的小单位都成为独立的组织，过着闭关自守的生活。""这些家庭（血缘关系）公社（土地公有），是建立在家庭工业上面的，靠着手织业、手纺业和手力农业的特殊结合而自给自足。"[23]"太古的狭小的印度共同体，一部分，还继续存留到现在。这种社会的基础，是土地共有，农业与手工业的直接结合，固定的分工。在新的共同体的成立上，还是当作一定的计划和设计来设施的。每个共同体各成为一个自足的生产整体，它的生产面积是由一百英亩至一千英亩（1英亩＝40.468公亩）。生产物的主要部分，是用来满足共同体自身的直接需要，不是当作商品。所以生产本身也和印度全境的以商品交换为媒介的分工毫无关系。……这种共同体，在印度，是各地方有不同的形态。在最简单的形态上，共同体是共同耕作土地，它的生产物则在社会诸成员间分配。同时，每一个家族都纺纱织布，以此等等为家庭副业。"[24]

中国古代也存在这样的村社共同体，即古代东方亚细亚的生产方式。马克思在《资本论》（第三卷第412页）中指出："在印度和中国，生产方式的广阔基础，是由小农业和家内工业的统一形成的。在印度还有以土地共有制为基础的村落（落与社都是指地域关系而言）共同体的形态，并且在中国，这也是原始的形态。"这种原始的闭塞的狭小的村社共同体在春秋战国时代已经表现得相当充分，例如《老子·德经》八十章云："小国寡民，使有十佰之器而不用，使民重死而远徙（此从马王堆帛书《老子》甲本，今本增"不"字）。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。"徐中舒先生《论商于中、楚黔中和唐宋以后的洞——对中国古代村社共同体的初步研究》一文对中国古代这种村社共同体论述颇详，值得参考[25]。现在看来，这种村社共同体早在殷商时代就已经存在了，即卜辞中所谓的"丘"。

卜辞中的"丘儒"大概就是这种村社共同体里主持宾祭活动的人物，相当于摩尔根所说的由氏族中选出来的"司礼"，"是群众的监察人"，是祭祀时施行斋戒沐浴仪式的主持者。宋恩常先生在《景颇族的原始宗教习俗》一文中对景颇族中主持原始宗教活动的祭司的介绍也可以帮助我们理解卜辞中"丘需（儒）"的职能。他说："在景颇族社会，长期以来适应上述的原始宗教观念以及原始宗教祭祀活动的需要，早已产生了主持或说从事原始宗教活动的祭司——董萨。董萨除去主持部落、村社的祭祀外，还兼为社会成员'驱鬼医病'，因此又是巫师。董萨也因其本身对宗教祭祀和掌握占卜知识的程度，和所主持的各种宗教祭祀的规模，开始分为大小高低。在董萨内部大致分为斋瓦、董萨、西早、迷推、努歪和强仲等。其中，董萨同人们的宗教祭祀活动最为密切，如前述主宰五谷六畜的'礼庙'，就由董萨具体负责主祭。斋瓦可以说是大董萨，负责大的祭祀。努歪、董萨长于卜卦，许多祭祀要先进行卜卦后才能决定，因此，努歪董萨也就在景颇族的宗教祭祀活动中占居相当重要的地位。强仲是董萨的助手，负责屠杀祭祀所用的牺牲，并具体陈设各种牺牲品。迷推是举行祭祀时，所谓人与精灵或鬼的居间人，是拿的替身，所谓'拿'就附在其身上，'拿'借其嘴表达己意给人，人亦借其嘴，将人们对'拿'的要求转达给它。迷推可以说是人们制造的鬼的典型标本。西早，其职务是专为死去的成员送魂，将死者的魂，按着祖先迁徙的路线送回老家，所以西早熟悉景颇族先人迁徙的路线。正是上述的原始宗教祭司人员，在客观上成为人们同所谓精灵或鬼神之间的媒介人，也是各种'拿'、'南拉'在人世间的代言人。"[26]

怒族的原始宗教习俗也有类似情况："巫术是信奉原始宗教而产生的一种宗教仪式，执行这种巫术的巫师在碧江怒族中称为'米亚楼'或'禹古书'，福贡县怒族的巫师称'尼玛'及'达施'两种，贡山北部怒族的巫师称'拿木沙'。巫师是巫教的代表者和主持者，也是怒族中的'知识阶层'，巫师同时也是巫医，他们不仅替人打卦，驱鬼，同时也替人治病；有些较大的巫师本身同时也是氏族或村社的头人。……碧江的巫师不仅从事占卜和驱鬼，而且他们也是本族历史和知识的传播者，一些较大的巫师都能熟练地背诵本家族历史及本氏族成员各代祖先的谱系；有些怒族从其他地方来碧江'串亲戚'时，往往要请几个老巫师来帮助'对家谱'，……因而巫师也是维系氏族、家族血缘纽带关系的人，他起到'承上启下'的作用；一些较大的巫师还是各个氏族及村社祭祀时的主要祭司，在与其他民族械斗时也主持宗教祭祀活动。"[27]

由此看来，卜辞中的"丘儒"大概又相当于景颇族主持原始宗教活动的祭司——董萨（巫师）；或相当于怒族主持原始宗教活动的祭司——米亚楼及禹古书，或尼玛及达施，或拿木沙（均为巫师）。

2. 祭名之需

（25）丙午卜，贞，𠂤（馑）于大甲于（与）𡿺（需）于丁三牢。（《合集》1449正，一期宾组卜辞）

卜辞（25）中的需当为祭名，谓祭祀祖先时斋戒沐浴，致其诚敬。辞中的馑也是祭名。《说文》："鬻，鼎实。馑，鬻或从食，束声。"馑谓以鼎实即盛入鼎鬲器皿中的熟食祭祀。

3. 地名之需

（26）……夫贞，取𡿺（需）妾。（《合集》657，一期宾组卜辞）

（27）……之奠（郑）……呼般在需。（《合集》4258，《铁》5.4，一期宾组卜辞）

卜辞（26）是夫贞问：商王是否从需地娶妻？"妾，盖相当于今之妻字。"[28]也可能是贞问：是否从需地取用女奴？《说文》："妾，有罪女子给事之得接于君者。……《春秋传》云：'女为人妾。'"《尚书·费誓》："臣妾逋逃"，伪传谓："男曰臣，女曰妾。"西周金文臣妾习见，如《伊簋》："官嗣康宫王臣妾百工"。卜辞（27）大概是贞问往郑，在需地呼召师般的情况。

三、《周易》中的儒

甲骨卜辞中的𡿺即需，后世作儒。儒是殷代主持祭祀的巫师——祭司，《说文》称作"术士"。商朝被周朝灭掉后，殷儒在新当政的周民族的压迫下，养成了一种柔道的人生观，不过他们仍然奉行殷代传统的巫术。这种现象在《周易》的《需》卦及其六爻，以及《彖传》、《象传》和《杂卦》中是有充分反映的，徐中舒先生就指出，"周灭殷后承袭了殷商的文化但有损益，对鬼神迷信活动有所削弱，相应地对儒也不像殷商那样尊重，文

夫士燕其宾客，亦得行之。……四曰乡射，州长与其众庶习射于州序，《仪礼·乡射礼》是也。而乡大夫以五物询众庶。亦用是礼焉。四者之礼，宾射为重，而大射为大。"射礼亦见于西周金文。《令鼎》："王大耤农于谌田，饧（觞，飨也），王射，有𠬜（司）眔师氏、小子眔（合）射。"《噩侯鼎》："王南征，伐角𠂤……噩侯驭方内豐（纳醴）于王，乃𣪊（裸）之。驭方𠦪（侑）王，王休宴，乃射。驭方眔王射。驭方休阑。王宴，咸𠂤（饮）。王寏易驭〔方玉〕五毂，马四匹，矢五〔束〕。"可见王的射礼常与宴享、赏赐或耤田礼相连接。又《静簋》："隹六月初吉，王在莽（丰）京。丁卯，王令静𠬜（司）射学宫，小子眔服眔小臣眔𠂤仆学射。……王𠂤（与）吴荣、吕剛眔（合）赞文（幽）益自邦周射于大池"《麦尊》："……逌（会）王客莽（丰）京，𣪘祀。季若翌日，才辟雝，王乘于舟为大丰，王射大𨾊禽。"两铭中均言周王在丰京，且在辟雝（雍）即学宫亦即大池举行射礼。《礼记·射义》说："天子将祭，必先习射于泽。……已射于泽，而后射于射宫，射中者得与于祭，不中者不得与于祭。"又说："古者天子以射选诸侯、卿大夫、士。……是故古者天子之制：诸侯岁献，贡士于天子，天子试之于射宫，……而中多者，得与于祭，……而中少者，不得与于祭。数与于祭而君有庆，数不与于祭而君有让。数有庆而益地，数有让而削地。故曰：射者，射为诸侯也。是以诸侯君臣尽志于射，以习礼乐。"又《周礼·夏官·射人》："祭祀则赞射牲。"郑注："烝尝之礼有射豕者。《国语》曰：禘郊之事，天子必自射其牲。"卜辞中的射礼当与上述古文献和西周金文中的射礼相近。子需精通各种祭祀礼节，所以商王召取他主持射礼。

（22）丙子〔卜〕，宾贞，子需无〔疾〕。丙子卜，宾贞，子𠂤无疾。（《合集》40353，一期宾组卜辞）

卜辞（22）是宾贞问：子需是否有疾病？

（23）丁亥卜，㱿贞，卬比韦取需臣。（《合集》634正，一期宾组卜辞）

卜辞（23）是㱿贞问：卬（人名）是否联同韦（人名）取用子需的奴隶？"比"，意思是亲密联同。[18]"臣"字，于省吾先生认为其"用法有两种：1）臣谓奴隶。……2）臣谓臣僚。"[19]一期卜辞有："丁丑卜，夫贞，令出以商臣于𠂤。"（《合集》636）"丁丑卜，夫贞，令翌以子商臣于𠂤。"（《合集》637）可见此辞中的需臣当即子需臣，指子需的奴隶言之，犹如商臣即子商臣指子商的奴隶言之。

再说丘需。

（24）甲子卜，亘贞，立事。贞，呼取丘需。（《合集》5510，《明》2325，一期宾组卜辞）

卜辞（24）是亘贞问：是否呼召取用丘需（儒）主持祭祀？《汉书》卷十二平帝纪元始五年载，"征天下通知逸经、古记、天文、历算、钟律、小学、史篇、方术、本草及以五经、论语、孝经、尔雅教授者，在所为驾一封轺传，遣诣京师。"其情况和卜辞所言有近似之处，都是把下一级有学问的人提高到上一级来。

"立事"，见《法言·重黎》："或问周官，曰，立事。"亦作"位事"，见《管子·问》："群臣有位事，官大夫者几何人？"又作"涖事"，见《左传》襄公廿八年："尝于大公之庙，庆舍涖事。"可见"立事"有主持事务之意。

"丘"，是地域单位名词，大概指古代一个小氏族生活的地域范围，也就是马克思所说的古代一个村社共同体生存的空间。"丘儒"，则相当于基督教教区中主持洗礼仪式的

日，如浆果节、青谷节、新年节等，这些都是联合成一个部落的所有氏族的共同节日，在每年固定的季节中分别举行这些节日的庆典。每一个氏族要选出一些‘司礼’，共同负责主持这些节日庆典。[54]易洛魁氏族中的这些“司礼”大概和殷儒相似，他们都主持祭祀，宴飨宾客，通过原始宗教的氏族祭典以团结氏族成员。

《需》卦中的爻辞初九：“需于郊，利用恒，无咎。”《象》曰：“‘需于郊’，不犯难行也。‘利用恒无咎’，未失常也。”这里是说亡国后的殷儒因失势而停留在郊野，不犯险难以行动，就有利于久处，未失去常道，故无害。

爻辞九二：“需于沙，小有言，终吉。”《象》曰：“‘需于沙’，衍（愆也。清陈梦雷《周易浅述》：“愆，宽也。以宽居中，不急于进。”）在中也。虽‘小有言’，以‘吉’‘终’也。”这里是说周初失势的殷儒“停驻于难行而可以走出之沙上，比喻人停驻于艰难而可以脱离之环境，则小受他人之谴责，因而离去，其结果乃吉。”[55]

爻辞九三：“需于泥，致寇至。”《象》曰：“‘需于泥’，灾在外也。自我‘致寇’，敬慎不败也。”这里是说殷儒因失势而陷于泥地，是处于险境，有了外侮之灾祸，只有敬慎，才可以不失败而得平安。

爻辞六四：“需于血，出自穴。”《象》曰：“‘需于血’，顺以听也。”高亨注：“（经意）需于血，停驻于血泊之中。出自穴，由穴窦中逃出。此疑是古代故事。盖有人在杀人流血之变乱中，初停驻于血泊中，后由穴窦逃出。爻辞借此故事，以示此爻是先遇险凶而后幸免之象。……王弼曰：‘见侵则辟（避），顺以听命者也。’是也。传意：爻辞云‘需于血，出自穴’，言其人在有权势者杀戮之下，不奋力反抗，乃踏血泊，出穴窦，以逃避之，是顺以听命者也。”[56]此说颇有新意。我们认为此杀人流血的故事其实就是殷代氏族之间血亲复仇形式的冤家械斗。在解放前的大小凉山，彝族各家支（具有血缘关系的氏族单位，相当于汉族的姓）之间还经常打冤家，“各家支间，家支内部各支之间，甚至同支的各房之间，都有无止无休的纠纷。冤家械斗的时间长，频率惊人，情况复杂，这是过去凉山彝族社会的一重大特点。”[57]爻辞和《象传》是以氏族之间血亲复仇的故事作为比喻，说殷儒处于周人统治者的杀戮之下，只有柔顺而不反抗，才能脱离险境，犹如氏族之间血亲复仇时，失败者踏着血泊，逃出其所居之穴窦，投降听命于胜利者，才能保住性命。

爻辞上六：“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。”《象》曰：“‘不速之客来，敬之终吉’，虽不当位，未大失也。”这里是以氏族之间血亲复仇时双方讲和的故事作比喻，爻辞六四及其《象传》则是以氏族之间血亲复仇时一方征服另一方的故事作比喻。解放前的大小凉山，彝族各家支之间打冤家，“冤家双方在一次械斗完毕后，一定要经过调解的程序，结算过死亡的命价，才能得到和解，结束战斗状态，进入和平状态，否则，双方的人都不敢过冤家的地区，这种敌对状态有延长到数十年之久的（个别的甚至延续到十几代人）。冤家的调解人，多半是没有参加械斗的黑彝家支的‘德古’，或是白彝头人。”[58]爻辞上六是说，有不请自来的三个（实为泛指）客人进入某一氏族所居住的穴窦，他们是来调解该氏族与其他氏族的血斗的，主人对这样的客人必须敬而礼之，才能得到吉福。《象传》作者进一步发挥说，这样和解的结果，主人虽然不处于尊位，但也没有大的过失。爻辞和《象传》是比喻殷儒在新当政的周民族的统治之下，地位虽然不像过去尊贵，但只要柔顺而忍辱负重，终不至于有大的失误。[59]

献材料很少记载。《周易》的需卦可能是反映着西周的儒一部分情况，需卦是乾下坎上䷄，乾是天，坎是雨，字形就是金文的  ，其实就像沐浴之形。”[20]

过去的注家从未将《周易》中的“需”与“儒”联系起来讲，所以多望文生训，牵强附会。胡适受太炎先生的启发，独创新说，认为需当作“殷商民族亡国后的儒”讲。并认为，“《易》的卦爻辞的制作大概在殷民族受周族的压迫最甚的一二百年中。书中称‘帝乙归妹（泰五爻）’，‘高宗伐鬼方，三年克之（既济）’，更可见作者是殷人。所谓《周易》，原来是殷民族的卜筮书的一种。经过了一个不短的时期，方才成为一部比较最通用的筮书[60]。徐中舒先生也指出，“《易经》中的卦辞、爻辞应是春秋以前的文献。《论语·子路》已引用了恒卦的爻辞‘不恒其德或承之羞’。西晋出土的汲冢书，其中《易》上下经与今本《易经》的卦爻辞完全相同。汲冢是魏襄王的坟墓（公元前318—296年），说明《易经》卦爻辞远在魏襄王以前就已经流传在鲁魏各地了。”[61]胡说和徐说都持之有故，说明《需》卦及其六爻正是殷儒卜筮之辞。

下面试对《周易》中的“需”作一些新的解释。

《需》卦：“需。有孚，光亨，贞吉。利涉大川。”这里的需就是《说文》所谓“术士之称”的殷儒，有孚即有俘虏，光亨即大享。《易·坤·文言》：“含万物而化光”，干宝注：“光，大也。”亨享古通用。这句是说殷儒主持大享祭，将俘虏用作人牲。前举卜辞2和3就是殷儒主持祭祀时将俘虏用作人牲的实例。贞吉，即贞问的结果吉利。利涉大川，即利于渡大川。何妥曰：“大川者，大难也。”

《彖》曰：“需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”这是后人解释《需》卦䷄是乾下坎上，有等待之义。《需》之前卦（上卦）为坎为水（即雨），象征危险；后卦（下卦）为乾为天（即“大”形之繁），象征刚健。其实字形就是金文（孟簋），象沐浴濡身之形。《彖传》所解已非本义。《杂卦》亦云：“需，不进也。”这里是说殷儒在亡国后，必须等待时机而动，不可冒险遽进。

《象》曰：“云上于天，需。君子以饮食宴乐。”这里的殷儒知天文、识旱潦。何以明之？鹙为知天将雨鸟（《说文》），而舞旱暵者以为衣冠，鹙冠亦曰术氏冠（《汉书·五行志》注引《礼图》），又曰圜冠，庄周言：“儒者冠圜冠者，知天时；履句屧者，知地形；缓佩玦者，事至而断。”（《田子方篇》文。《续汉书·舆服志》云：“鹙冠前圜。”）明灵星舞子吁嗟以求雨者谓之儒。”[62]《礼记·檀弓下》说：“岁旱，穆公召县子而问然，曰：‘天久不雨，吾欲暴尪而奚若？’”县子见于《檀弓》凡六次，很可能是孔子的弟子。由此可见，天久不雨，国君就得请教于儒。前举卜辞（15）就是殷儒主持舞龙求雨的实例。

“云上于天”，为密云未雨，有待时而降雨之意，含迟待疑滞之象。《象传》所说其实是一种比喻，与亡国后的殷儒希望复辟有关。

“君子以饮食宴乐”，即《序卦》所说：“需者饮食之道也。”这里是说殷儒是主持祭祀，宴飨宾客的。《需》卦中的爻辞九五说：“需于酒食，贞吉。”《象》曰：“‘……酒食贞吉’，以中正也。”都是相同的情况。《论语·颜渊》：“子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。”《左传》僖公33年：“出门如宾，承事如祭。”可以说是儒者饮食之道的注解。“饮食宴乐必定是要同国家的大宾大祭活动联系起来考虑，才可能说是统治者应当重视的大事，也是儒者职掌的主要内容。”[63]

摩尔根在《古代社会》中说，印地安人的易洛魁氏族当中有六种一年一度的宗教节

最后，我们想作一点说明。孔子和孟子都是主张自强自尊的，《论语·子罕》就说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”《孟子·尽心上》也说：“待文王而兴者，凡民也；若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”可见春秋以后富于改革精神的新儒已经和周初奉行柔道人生观的殷儒大不相同了。另外，《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”可见殷代的儒只不过是从事原始宗教活动的术士，殷墟卜辞也主要是原始宗教活动的记录。但是孔子却“不语怪力乱神”（《论语·述而》），认为“未能事人，焉能事鬼”（《先进》），主张“务民之义，敬鬼神而远之”（《雍也》），说明春秋以后的儒已经不再是术士，他们已经开始把巫术和人事区分开来，这时的儒家已经完全是一种从事教育和文化活动的学派了。中国文化导源于殷人，殷人之后的孔子对春秋以前的原始宗教无疑是进行了因袭和改造的，他把柔弱顺媚的儒改造成了刚毅进取的儒，这时儒的地位和作用就起了本质上的变化了。

注　释

①胡适：《说儒》，国立中央研究院历史语言研究所集刊四本三分，1934年。
②徐中舒：《甲骨文中所见的儒》，刊《四川大学学报》1975年4期。
③陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，573页，1936年。
④裘锡圭：《说“羽”》见，《古文字研究》第一辑，121页，中华书局，1979年。
⑤杨东莼等译摩尔根：《古代社会》第七章注释⑩，213页，商务印书馆，1992年。
⑥郭沫若：《卜辞通纂考释》，167页下，日本东京求文堂。1933年。
⑦张政烺：《殷契贞田解》，见《甲骨文与殷商史》，10页，上海古籍出版社，1983年。
⑧陈梦家：《殷虚卜辞综述》，520—521页，科学出版社，1956年。
⑨于省吾：《甲骨文字释林》，455页，中华书局，1979年。
⑩徐中舒：《先秦史论稿》，302页，巴蜀书社，1992年。
⑪陈梦家：《殷虚卜辞综述》，470—471页。
⑫卜辞中的每，李孝定先生读如悔，认为即《说文》：“悔，悔恨也”，意思是不从心。见《甲骨文字集释》第十卷，3257页，中央研究院历史语言研究所专刊之五十，1970年。
⑬洪兴祖：《楚辞补注》，65页，中华书局，1983年。
⑭林耀华：《原始社会史》405—406页，中华书局，1984年。
⑮马学良：《傈族的巫师“呗耄”和“天书”》，《云南彝族礼俗研究文集》，15、16、38页，四川民族出版社，1983年。
⑯徐中舒主编：《甲骨文字典》，986—987页，四川辞书出版社，1988年。
⑰裘锡圭：《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，见《甲骨文与殷商史》，33页。
⑱林沄：《甲骨文中的商代方国联盟》，《古文字研究》第六辑，74页，中华书局，1981年。
⑲于省吾：《甲骨文字释林·释臣》，311页。
⑳徐中舒：《先秦史论稿》，304—305页。
㉑杨东莼等译摩尔根：《古代社会》，79页文及85页注㉘。
㉒徐中舒：《甲骨文中所见的儒》，《四川大学学报》1975年4期，74页。
㉓《马克思恩格斯全集》第9卷，148页。
㉔马克思：《资本论》第一卷，430页。
㉕徐中舒：《论商于中、楚鄢中和唐宋以后的洞——对中国古代村社共同体的初步研究》，《四川大学学报》1978年第1期。
㉖宋恩常：《景颇族的原始宗教习俗》，《社会科学战线》1982年4期，208页。
㉗怒族简史编写组：《怒族简史》，93页，云南人民出版社，1987年。
㉘罗振玉：《增订殷虚书契考释》中23页下，1914年。
㉙徐中舒：《先秦史论稿》，305页。
㉚胡适：《说儒》，国立中央研究院历史语言研究所集刊四本三分，246、248页。
㉛徐中舒：《古井杂谈》，《四川大学学报》1979年3期，79—80页。
㉜章太炎：《国故论衡·原儒》。

㊲徐中舒：《先秦史论稿》，305页。
㊳杨东莼等译，摩尔根：《古代社会》，75页。
㊴高亨：《周易大传今注》，107页，齐鲁书社，1979年。
㊵高亨：《周易大传今注》，108页。
㊶四川省编辑组：《四川省凉山彝族社会历史调查》，160页，四川省社会科学出版社，1985年。
㊷四川省编辑组：《四川省凉山彝族社会历史调查》，164页。
㊸此说是根据徐中舒先生的说法并加以引伸。徐中舒《先秦史论稿》306页：“血可能是关系血亲复仇的事，穴即住室，古代人多穴居，出自穴当是出来商议调解，所以《象辞》说：‘需于血，顺以听也。’调解成功，以酒食招待‘不速之客’，最终圆满解决纠纷，吉祥如意。”

（原载《胡厚宣先生紀念文集》，科學出版社，1998年）

6. 王𠂤(有)疾，隹禍，乎(呼)𠂤𠂤？

(《合集》11018正，图3)

甲骨文中"有害"与"有禍"同，皆有灾祸或祸患之义。3辞显然贞问商王肘部出现祸患，4辞则言因此而于社进行燎祭和"方帝"之祭，其目的在御除祸患。5辞则明言商王有疾患，是否会有祸患。6辞与5辞为对贞，内容大略相同。但于辞末又言"呼𠂤肘"。"𠂤"原辞作"𠂤"，即《说文》所谓"相纠缭也"之"𠂤"，亦即今之"纠"之初文。其字正象两物相纠结或勾合之状，为会意。此言"𠂤肘"，当是臂骨与臑骨相接处需作纠结或勾合之治疗。如果此说无误，则商代后期已有治疗骨骼损伤或脱臼的骨科医术，这在世界医学史上也是最早见于记载的首例。

二 "疾𠂤"非心疾而为胸部疾患

陈文引述《乙》738"贞：𠂤(有)疾𠂤，隹(惟)𠂤(有)𠂤(害)？"而谓："按𠂤字从𠂤从𠂤，𠂤即人字，𠂤象心形，即心字。《说文》：'心，人心，在身之中，象形。'甲骨文𠂤字正象心在身中之形。"从而论定："'𠂤疾𠂤'就是心疾。"[4]

案陈文所引《乙》738，亦为《合集》709正(图4)，其"𠂤"作"𠂤"，此字从𠂤从𠂤，即从勹从心，陈释从人从心，不甚确。故此字非"心"字。甲骨文中有"心"字，其字作"𠂤"，正象心形。此字"勹"中之"𠂤"当为其省减。此字从勹从心，隶定当为"匈"，实即"匈"、即后世之胸。《说文》勹部"勹"字条谓："勹，裹也，象人曲形有所包裹。"此字之"勹"乃象人身之形，其中以"𠂤"标示心之所在部位，正人身之胸部，殆为会意。《说文》匈字谓"从勹凶声"乃后转讹。故此字宜释为"匈"，乃胸之本字。所谓"疾𠂤"当为胸部疾患。

胸部疾患以今天医学观点看可以有多种病症引起，肺炎、肺结核、心脏病、胸膜炎、神经衰弱等均可表现为胸部闷疼状。此处"疾匈"应为何病引起，不可确知，但为胸部疾患殆无疑问。

三 关于"痈肿"

陈文另又引述《乙》7488"𠂤(有)疾𠂤"、《乙》1187"疾𠂤"、《乙》2910"𠂤(有)疾𠂤"和《乙》5839"疾𠂤"诸辞，而谓："根据贞问疾病卜辞的文例知道，这四条甲骨文疾字后边的一字是表示疾病的所在。再比较这四个字，可以看出有一个共同的特点：都是在人身的某一部分著有一个小方格形的符号，这就不难明白，小方格形符号所表示的就是疾病的所在和形状。我们根据这种最古老的病案可以判定，这记载是生长在不同部位的痈肿一类的疾病。"[5]

案陈氏以所引诸辞中疾字后面一字中均有一个小方格形符号为"生长在不同部位的痈肿一类的疾病"是值得商榷的。痈肿多为局部炎症致使汇脓而起痈包，其形态一般为半球形墳起状。自古及今均无方形痈肿，故甲骨文中不可能以方格形符号象其形态，如为痈肿象形，当以半圆形象其形态，故其说不可信。

实际上，其所引《乙》7488中之"𠂤"即"肱"之初文"𠂤"字，乃今谓之臂的身体部位，亦即《正字通》所说的"自肘至腕"和《说文》所谓"手上"的部位。此字于表示肘的"𠂤"的"手上"部位著一小方块，正表明疾患是在"自肘至腕"的"肱"部。故知，这种"小方块符号"是一种标示部位所在的指事符号。与此同理，其它三字也均是以小方格符号标示疾患所在确切部位的指事符号，而与痈肿风马牛不相及。

陈氏在释《乙》5839"疾𠂤"中之"𠂤"一字时并谓："𠂤字是在人形的腹部加一个小方格形的符号"也是不确的。"𠂤"的小方格形符号标示的是人体的膝关节，而非腹部。甲骨文中有专门表示腹部的象形字，其形均作"𠂤"、并有多条"疾腹"之辞。故知，此"𠂤"乃表示膝部关节处患有疾病，有可能是膝部关节损伤或关节炎一类病患，与痈肿一类病患了无相涉是十分明显的。

甲骨文中有一定数量的关于当时人体疾病的记录资料，对于这些资料应以文字学和生理、病理学知识结合起来考察，不可凭想象去作臆测。本文所作辨正，只是想为大家引用这些材料提供一些力求准确的意见，有不当处，尚祈海内外同道教正。

---

[1]胡厚宣：《殷人疾病考》，《学思》第三卷三、四期，1944年；《甲骨学商史论丛》初集，第三册，1944年。

[2]周宗歧：《殷墟甲骨文中所见口腔疾患考》，《中华口腔科杂志》1956年第3期；David S. Nivison, Shang Oracle Inscriptions on Concerning Illness. Paper Presented at 28th Annual Meeting of the American Oriental Society, Western Branch Seattle, 1978；高岛谦一：《关于骨卜的疾病》，日本甲骨学会《甲骨学》第12号，1980年8月；严一萍：《殷契征医》，台湾艺文印书馆，1980年；张宝昌：《甲骨文中的人体知识》，《中华医史杂志》第11卷第4期，1981年；徐锡台：《殷墟出土的一些病类卜辞考释》，《殷都学刊》1985年第1期。

[3][4][5]陈世辉：《殷人疾病补考》，《中华文史论丛》第4辑，1963年10月，上海古籍出版社。

(原载《東南文化》1998年第3期)

《殷人疾病补考》辨正

范毓周

This paper, by referring to palaeography, physiology and pathology, conducts a deep survey and study of physical disease materials recorded in oracle-bones inscriptions, and furthermore, it issues some more accurate opinions about the research by our forebears.

Key Words: Yin People diseases oracle-bones inscriptions

内容提要 本文结合古文字学和生理、病理学知识对甲骨文中记录的人体疾病资料进行了深入细致的考察和研究，并对前人的研究提出了一些更为准确精到的意见。

关键词 殷人 疾病 甲骨文

1943年胡厚宣师发表《殷人疾病考》，[1]根据甲骨文中有关记载首次考见商代后期疾病发生情况，把中国古代医学记录的开始年代向前提了数世纪，奠定了商代医学史研究的基础。此后，研究这一问题的论著时有续作[2]，其中也有一些值得商兑的问题。例如，我在为胡厚宣师整理《甲骨学商史论丛》新版诸稿时，因重写《殷人疾病考》曾对陈世辉的《殷人疾病补考》一文细加考辨，得出过一些未便苟同的意见，现整理成文，提供学术界同仁参考。

一 "疾𠂤"非臂部病患而为肘部病患

陈世辉先生据《乙》5587中有"疾𠂤"一辞，曾谓："按𠂤就是九字，九乃肘字的象形文，"并认为"这条卜辞是贞问臂部疾患的。"[3]

案陈氏所说，有几点均须商榷。陈氏所举《乙》5587并非全辞，该辞亦见于《甲骨文合集》，其全辞为：

1. 贞：疾𠂤，龙？(《乙》5587，《合集》13677正，图1)

类似的卜辞还有：

2. 贞：疾𠂤？(《合集》13676正，图2)

这些辞例中的"疾𠂤"之"𠂤"，并非"九"字。甲骨文中用为数字之"九"，其形构作"𠂤"，乃假借字，与此"𠂤"并非一字。此字为"肘"字初文，乃象形。肘亦非臂，自古及今，肘自为肘，臂自为臂，二者各有所指，未曾混同。臂古亦称肱，如《诗经·小雅·无羊》云："麾之以肱，毕来既升。"《毛传》谓："以手曰招，用臂曰麾。"故《说文》谓"臂，手上也。"今之胳膊，古人分之甚详，《正字通》谓："今谓自肩至肘曰臑，自肘至腕曰臂。"其所谓"自肘至腕"正《说文》所谓"手上也"。甲骨文中另有"肱"字，其字作"𠂤"，乃指事，正标示"自肘至腕"之"手上"部分。而肘正同于腕，为关节交接可曲伸处，乃《正字通》所言臑与臂交接处。实际上，古人于肱(臂)与肘是区别得很清楚的。《左传》成公二年传记载之战中医言肘及肱，如其中有记晋解张受箭伤时有：

> 张侯曰："自始合，而矢贯余手及肘，余拆以御，岂敢言病，吾子忍之。"

又记逢丑父击蛇时云：

> 丑父寝于轏中，蛇出于其下，以肱击之，伤而匿之，故不能推车及之。

两相对照，肘与肱自为两个部位。因知，肘即《正字通》所谓臂与臑相接之关节交合处，今犹如此。因而，上引1、2两辞所谓"疾𠂤"并非臂部疾患，实为肘部疾患。

值得注意的是，甲骨文中还有记载商王肘部受伤并进行治疗的卜辞。例如，《合集》11018是一版近乎完整的龟甲，其上部近首处千里路两侧有两组宾组对贞卜辞。其辞为：

3. 王𠂤隹𠂤(有)𠂤(害)？

4. 贡(燎)于土(社)，牢，方帝？

5. 贞：王𠂤(有)疾，不隹祸？

專題分論

宗教與風俗



殷人の観念世界

（節選自《ヅンボヅウム中國古文字と殷周文化》）

殷人の観念世界

松丸道雄



（まつまる・みちお）
東京大学教授・中国古代史。一九三四年東京生まれ。東京大学東洋史学科卒。甲骨金文研究による殷周時代史を専攻する。

本日は、まず樋口隆康先生より、殷周両文明の特色についての概説を承り、ついで、李学勤先生ならびに、裘錫圭先生から、とりわけこの殷周両文明を特色づけているところの、文字文化の特徴について、お話を承ったわけであります。

ところで、これまでの諸先生のお話のうちにもうかがわれますし、我々自身、屢々、「殷周時代」とか「殷周文明」とかの語をもって呼ぶところからも知られるように、殷代と周代とを一連の――ひとつながりの――時代、文明と見なしがちなところがあります。

今、なぜこのような言い方が一般的なのかを振り返って考えてみますと、ひとつのことに思い当ります。それは、中国の歴史において大きな結節点と申しますか、フシメになった重要なひとつは、はじめて皇帝制度が成立し、統一帝国が出来上り、国家制度の整った秦漢時代なのでありまして、そこから見て、「それ以前の時代」という意味で、これを「先秦時代」という名で呼びますが、更にこの時代は「夏・殷・周三代」とも呼んだのであります。つまり、これは昔からの伝統的な呼び方だったわけであります。

ところで、今日（こんにち）、御存知のように、夏王朝というものがはたして存在したかどうかが、中国の考古学界での最大の関心事のひとつになっているのでありまして、様々に論争が繰り返されております。今日は、この問題にこれ以上入るのは避けますけれども、これは要するに伝説に言う夏王朝とは実在したのか、実在を証明するための証拠を示しうるか、といったことに関わるものでありまして、いろいろの考え方はありますけれども、現段階では、確実な証拠というものは出てきていない、といわざるを得ないように思います。

次の「殷王朝」につきましては、皆様すでに充分御存知のように、実在どころか、その文化内容は、ある面では、非常によく分ってまいりました。そういったわけで、先秦時代の別名である〝夏殷周三代〟のなかから、消去法で、実在性の不確実な夏代が取り除かれまして、〝殷周時代〟という言い方が出来上ってきたものと考えられます。つまり、こういう〝時代〟の呼び方がありますけれども、それは殷文化と周文化が、それぞれに解明され、その両者の文化的同一性ないし連続性といったものが強く認識された結果として呼ばれたのではなかったろう、ということなのであります。

さて、これから申しあげる私の話の結論に近い部分から先回りして申しますと、私は、殷文化と周文化というものは、基本的にと申しますか、又は本質的にと申しますか、かなり相違したものだったと考えます。もとより、ひとつの王朝が他の異文化をもった民族によって滅ぼされ、次の王朝が打ち

據日本東方書店一九八九年版影印

たてられる、といった場合、その文化内容には、連続した部分と、新たな、連続しない部分がでてくるのは当然のことでありまして、そういったことは、中国史上、所謂異民族による征服王朝が打ちたてられ、そのたびに、〝新たな〟中国文化が形成された場合において、殊に顕著であります。

殷王朝は、六、七百年間もの長期間、永続し、中原に支配者として君臨し、定住農耕民としての文化を築き上げました。この、六、七百年というのは中国有史約四千年のうち最も永続した王朝という ことになります。これに対しおそらく、殷末に近い古公亶父のとき、ようやく遊牧生活を脱し、定住化してからさほど長期間を経てはいなかったと考えられる周人との間には、殷周革命時において、文化面でのたいへん大きな落差があったのは当然でありましょう。

一般的に言って、農耕民は、その農業生産が、自然条件によって決定的に左右されるところから、遊牧民よりも——これはあくまで比較的に、でありますが——より呪術的になり、また、その結果、生活態度も、より因習的、より保守的になる、と考えられます。かつ、農耕民は必然的に定住生活が基本になりますから、武力的には防衛的になり、機動性をもった遊牧民が攻撃的であった、ということも当然のことであります。

一方で、農耕による生産性の向上や、定住という好条件が、その物質文明での進展、たとえば、陶器や青銅器を作る技術が進展するといった面や、恒久的な建造物が作られ、大型化するといった発展の要因ともなります。更にそういったことは、社会・制度面での変化をも呼び起し、人口増大や生産関係ひいては社会構造、さらには国家統治機構の精緻化、といった面で、農耕社会は、特色づけられ

ていくことになります。

さて、本日私がお話申しあげたいのは、殷文化というものの基本の一端を、周文化との比較において考えるとどうなるか、特に殷人の精神世界、観念世界というものは、周人のそれと著しく異なったもののように思われるけれども、その点を、もう少し具体的に解明できないだろうか、といったところにあります。

と申しますのは、すでに樋口先生のお話やスライドでの御説明の中にもありましたが、殷墟発掘結果によって分ってきました殷文化、またその後、引き続き各地から発見される殷文化というものの実相が明らかにされるにつれ、彼らのもっていた文化というものは、かなり異様な、少くとも今日のわれわれのもっている文化とはひどく懸け離れたものだったらしい、そしてそれは、その後に続く周文化と較べてみても、かなり異なったもののように思われる、そしてまたそれは、中国のみならず、世界的に見ても極めて異様な文化であったように思われる、といったことに由来いたします。

例えば、殷文化解明のための最大の手がかりになった甲骨文そのものが、動物の骨やカメの甲羅を熱してヒビワレを生じさせ、その割れ方によって彼らが至上神であると考えた「帝」の意志を察知して、それをもって、自らの行動を決しようとした、殷人の精神構造の産物だったわけでありますが、これは、いわば国家行為として行われているのでありまして、このことは、彼らの「政治」が少くとも形式的には骨トという我々からすれば偶然事によって支配されるべきだという観念に支えられていた、ということを意味しているわけであります。

また、同様に殷墟発掘の青銅器を見れば、これらは彼らが祖先神を祭るために行った祭祀に用いた器でありましたが、人を威嚇するような怪異な紋様が、その器体全面を覆っております。

更にまた、樋口先生のスライドにありましたように、殷墟からは多数の墓が発見されておりますが、巨大な、王墓と推定されるもののうちには、その建造の際、数百人の犠牲（いけにえ）を伴っている場合がありますし、また、宮殿・宗廟址からも、きまって少なからざる犠牲者が埋められているのが発見されるのであります。

これらに共通しているのは、彼らが創造した「モノ」のすべてに、必ずまつわりついている、われわれの理解の届きそうにない、いわばおどろおどろしくもまたまがまがしい「観念」であります。そして、彼らの文字文化、というものもまた、そういった「観念」の中から、創造されたものであったに相違ないのであります。

技術的には極めて高度に発達した物質文明ではあるが、それを造りだす支えになった「観念」は、我々のそれとは著しく異なったものだったのであり、逆にその特異な「観念」こそが、こういった文明を生みだす原動力になっていたように思われる。そういった考え方が正しいなら、われわれは、単に発見される「モノ」に驚嘆しているだけではなく、彼らが何を考えたが故に、かかる怪異な文明を築き上げたのか、また文字文化をつくりあげたのか、その精神構造にまで踏み込んでみなくては、殷文化というものの実相に接近したとは言えないのであるまいか。今、こういったことを頭に置いて、

ひとつの仮説を通して、殷人たちの観念世界がどのようなものだったかについて、想像を巡らせてみたいと思うのであります。

中国は、神話の乏しい国だといわれます。しかし、このことは、中国古代の人々が、神話的精神世界をもっていなかった、ということを意味するものではない、と思います。『尚書』や『詩経』をはじめ、多くの古典中に、断片的にではあるけれども神話的なものが残っていることは、多くの研究者の認めるところです。ただ、それが、たとえば、ギリシャ・ローマや日本の場合のように、集大成されず、体系化される、ということがなかった。それが何故かはそれなりに興味ある問題でありますが、別の機会に譲りたいと思います。

いま、こういったいくつもの古典中に、少しずつ内容に相違するところをもつ、断片的に残されている、ひとつの神話に、注目してみたいと思います。これは、『荘子』『淮南子』『楚辞』などにも見えておりますが、もっとも纏まった形では、『山海経（せんがいきょう）』にみられます。この書物は、戦国時代から秦漢時代にかけて成立した、といわれておりますが、たいへん古い話を残しているものとして注目され、例えば甲骨文研究の初期の段階でたいへん功績のあった王国維氏は、甲骨文の内容と、この『山海経』に残された説話とが関連あるものだという指摘をいたしております。その『山海経』中にも何ヶ所かに、これから述べる説話がでてまいりますが、今、代表的なものとして、その「海外東経」にある部分を、引用しておきます。

下有二湯谷一〔谷中水熱也〕。湯谷上有二扶桑一〔扶桑木也〕、十日所レ浴。在二黒歯北一。居二水中一、有二大木一。九日居二下枝一、一日居二上枝一〔莊周云、昔者十日並出、草木焦枯。淮南子亦云、堯乃令二羿射一レ十日、中二其九日一。日中烏盡死。離騒所謂羿焉畢レ日、烏焉落レ羽者也。歸藏鄭母經云、昔者羿善レ射、畢二十日一、果畢レ之。汲郡竹書曰、胤甲即位、居二西河一。有二妖孽一、十日並出。明二此自然之異、有二自來一矣。傳曰、天有二十日一、日之數十。此云、九日居二下枝一、一日居二上枝一。大荒經又云、一日方至、一日方出。明下天地雖レ有二十日一。自使レ以二次第一迭出運照上。而今俱見、爲二天下妖災一。故羿棄二堯之命一、洞二其靈誠一、仰レ天控レ弦、而九日潛退也。〕

下に湯谷有り〔谷中の水熱きなり〕。湯谷の上に扶桑有り〔扶桑は木なり〕、十日の浴する所なり。黒歯の北に在り。水中に居り、大木有り。九日下枝に居り、一日上枝に居る〔莊周云ふ、昔者十日並び出で、草木焦枯すと。『淮南子』にも亦云ふ、堯乃ち羿をして十日を射しめ、其の九日に中つ。日中の烏 盡く死すと。『離騒』に所謂羿焉に烏羿にか羽を落せるといふ者なり。『歸藏鄭母經』に云ふ、昔者羿は射を善くし、十日を畢んとするに、果たして之を畢たりと。『汲郡竹書』に曰く、胤甲即位して、西河に居る。妖孽有り、十日並び出づと。此れ自然の異、自て來る有ること明らけし。傳に曰く、天に十日有り、日の數は十と。此に云ふ、九日下枝に居り、一日上枝を居ると。大荒經に又云ふ、一日方に至らんとし、一日方に出でんとすと。天地に十日有りと雖も、自ら次第を以て迭に出でて運照せしむること明らけし。而るを今俱に見るるは、天下の妖災爲り。故に羿は堯の命を棄け、其の靈誠を洞かにし、天を仰いで弦を控くに、九日潜み退きしなり。」。

（前野直彬『山海経』全釈漢文大系・集英社による）

これは、ふつう「十日神話」と呼ばれる、有名な話でありまして、その要点はほぼ、次のようになろうと思われます。

太陽は、元来、十個存在し、これらは東南の海の向うにある、扶桑という名の大木のもとに居り、順々にこの木を登って行き、一日に一個ずつ、扶桑の頂上から西へと運行していく。そして西へ没したあと、地下を通って再び扶桑のもとへ帰ってきて、湯谷で水あびをして身を清め、また、扶桑を登りはじめる。だから、人々は毎日一個ずつの太陽を見ているのだが、これは十個の太陽が入れ代り出てくるのを見ているのだ。しかるに、堯のときなぜかこのローテーションが狂ってしまい、天にいちどに十個の太陽がでてしまった。それでは焼けただれて地上のすべての生物は難儀をするので、堯は、弓の名人である羿に命じて、太陽を射落させた。羿は見事に九個の太陽を射落したので、地上のすべての生物は救われた。

この神話は、神話学者によって「十日並立神話」と呼ばれ〝十個の太陽が一時に全部出てきた〟というところに最も重要なポイントがある、といわれます。しかし、私はこれとやや違った考えをもちます。より古い時代、人々は、太陽は十個あり、これが順ぐりに出てくるのだ、と素朴に信じていたと思われます。これは各種の古典に様々な表現でくり返し記されていることから想定できることであり、また、太陽がひとつではなく複数あるとする原始神話は、他にもいろいろあるようであります。

中国の南方の苗族――これは殷民の末裔ではないか、といわれます。台湾の高砂族は多くの部族より成っておりますが――にもあり、マライ、スマトラにも存在する、といわれます。台湾の高砂族は多くの部族より成っておりますが、そのうちのいくつかの部族は、太陽がふたつあり、これが交代に出現するが、あるときこのふたつがケンカをした、といった説話をもっております。古代人にとって、没したあと、再び別方向から出現する太陽が同一物であると考えなかったとしても、それは、それほど不思議な考え方だったとはいえないでありましょう。

しかし、次第に人智が進歩してくるにつれ、太陽はひとつなのだということがある段階から明らかにされていったのであろうと思います。そうすると、その段階で十個の太陽が、ひとつになった、という形での説明をつけなくてはいけなくなる。そういった時点に立ち至って、はじめて十個の太陽が一度に出現したために九個を射落す、という説話が形成されたのではなかろうかと、私は考えるのであります。

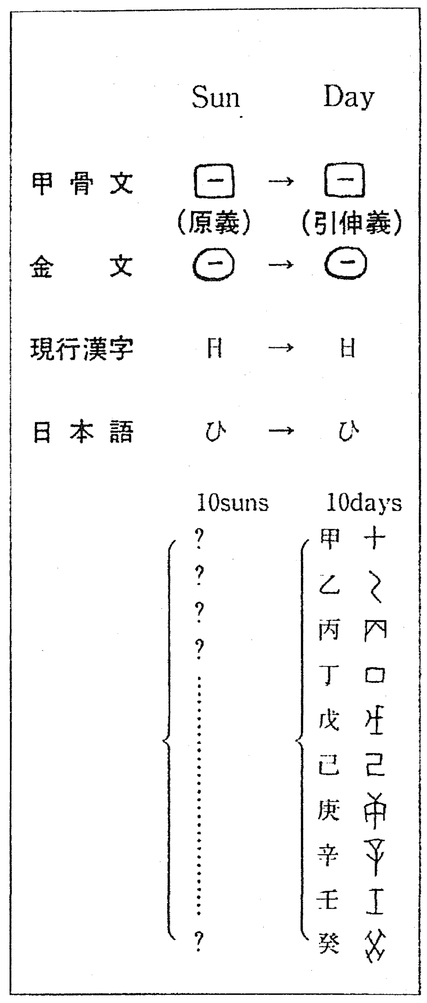
ところで、甲骨文中に、㊀と書かれる文字があります。これは今の楷書「日」字であることは疑いありませんが、甲骨文では「出日」「入日」のように、太陽（sun）の意にも用いられているものの、大多数は「今日」「翌日」のような、英語の day の意に用いられております。金文では㊁のように書かれ、これが太陽とその黒点を書いたものであることはまちがいないでしょう（もっとも、古い伝承では、太陽の中には一本足の烏が住んでいる、とされているから、中央の点は、この烏を示してい

るのだ、という説もありますが、今、その当否は触れずにおきます）。このことからすれば、日字は、原義は sun であり、引伸義が day でありましょう。日本語でも sun と day は共に「ひ」でありますので、日本人は別に不思議に思わないのでありますが、英語ではこのふたつは別の語源に由来するのであります。そして、これは決して英語だけではなく、世界の諸言語では、この方がふつうのようであります。つまり殷人は、sun と day を同一視する特別な観念をもっていたのではないか、と考えられるのであります。

sun の方はさて措き、day について殷人は、どのように理解していただろうか。まず日を区切る単位として最も基本的なのが「旬」でありました。これは十日間（10 days）を意味したのであり、甲骨文では𠬜と書かれました。この文字は𠂤（舜）の略体、だという説があります。その説に従った上で、先程の裘錫圭先生のお話に沿って申せば、𠂤が正体、亅が俗体という言い方もできるかもしれません。

この十日（10 days）のいちにちずつに名がつけられていて、それが、甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸という、所謂十干であります。

これまでのところを、一応整理して図示しますと、こうなります。

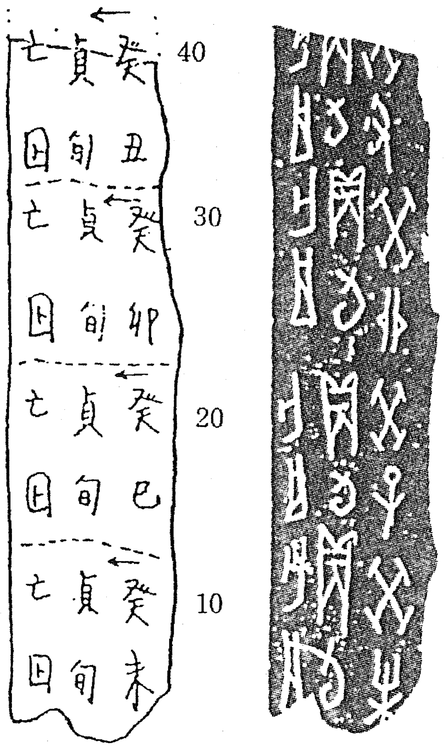


殷人は、sun を曰のように書き、day はこれを同一視する観念から、同じ文字をもって書きあらわした。その day については、十日単位で数える習慣をもち、それぞれを甲日、乙日……と呼んでいた、ということであります。

ここで想起されるのが、先程のべましたような、中国人は、原初太陽は元来10個あったと考えていた、あの観念のことであります。いま、この漢字「日」字から推測されるところと「十日神話」とを結びつけて考えられるとするなら、こういうことになるのではないだろうか——太陽が十個あったという観念が、古代中国においていつ始まったかはわからないけれども、殷人もまたそのように考えており、その十個の太陽に、甲、乙、丙、丁……といった固有名詞をつけて呼んでいた。これらは太陽を読みますと、

癸未の日に、貞なった「旬に𠂤なきか」と。

とあり、これは、十干の最後の日に際して、次の一旬（十日間）に何か災いが降されることはないだろうか、と占っているのであります。そして、次の旬の最後の日、つまり癸巳の日には、また全く同様の占いを行っている——これをずっと繰り返していくのであります。そして、この一旬間の災禍というのは、甲日から癸日に至る、太陽の出ている時間帯10回分についての占いと思われます。したがって、夜間に降るかもしれない災禍については、別に占わなくてはならなかった、と思われます。しかも、日中は、太陽の名で呼べばよいし、それを十回分まとめて「旬」という名で占っておけばよか



卜旬の例

った。しかるに、太陽の出ていない、（つまり何もない）時間帯については、名のつけようがなかったのではなかろうか、と思われるのであります。いまの「卜旬」とは別に、「卜夕」と呼ばれる占いもまた、大量に残されておりまして、その一例を挙げておきます。



トタの例

38（数字は六十干支に1から60まで番号を付したもの）と記してある處を読みますと、

辛丑の日に、行〔という名の貞人（うらない師）〕が占った「今夕、𠂤なきか」と。九月にあり。

とあります。つまり、ある年の九月辛丑の日の夜、（夕というのは夕方の意味ではなく、夜のことを意味しております）何か災禍が降ることはないか、と占っているのであります。そして、こちらの方は、十日ずつまとめてではなく、毎日毎日、当夜のことを占いつづけなくてはならなかったのであります。いま、その一例を挙げましょう。その末尾

ます。彼らの時間観念は、太陽そのもの、しかも十個の太陽観――ひいては宇宙観――そのものを基本とし、構成されていたと推測しうるように、私は考えます。

こういったところから、殷人たちの世界観・宇宙観といったものもある程度推測できるのではなかろうか。甲骨文のうちには、世界を支配する最高神として「帝」がでてまいります。帝は、雨・風・雷等自然界に対して権能をもつとともに、王や殷邑の禍福とか、戦争の成否といった、人間界に対しても権能をもつ、超越的存在として意識されていたことが、甲骨文の記載から明らかでありますが、この「帝」は、また「上帝」「下帝」「上下帝」「下上帝」などとも書かれ、更に「帝」字を略して、「上下」「下上」とのみ、記されていることもあります。これについての研究者の意見はいろいろありますけれども、それは違うのではあるまいか。「下帝」とは、「上帝」に対し、太陽の運行をはじめとする地下からの諸現象に対して力を及ぼしうる超越的存在だったのではあるまいか、と思われるのであります。

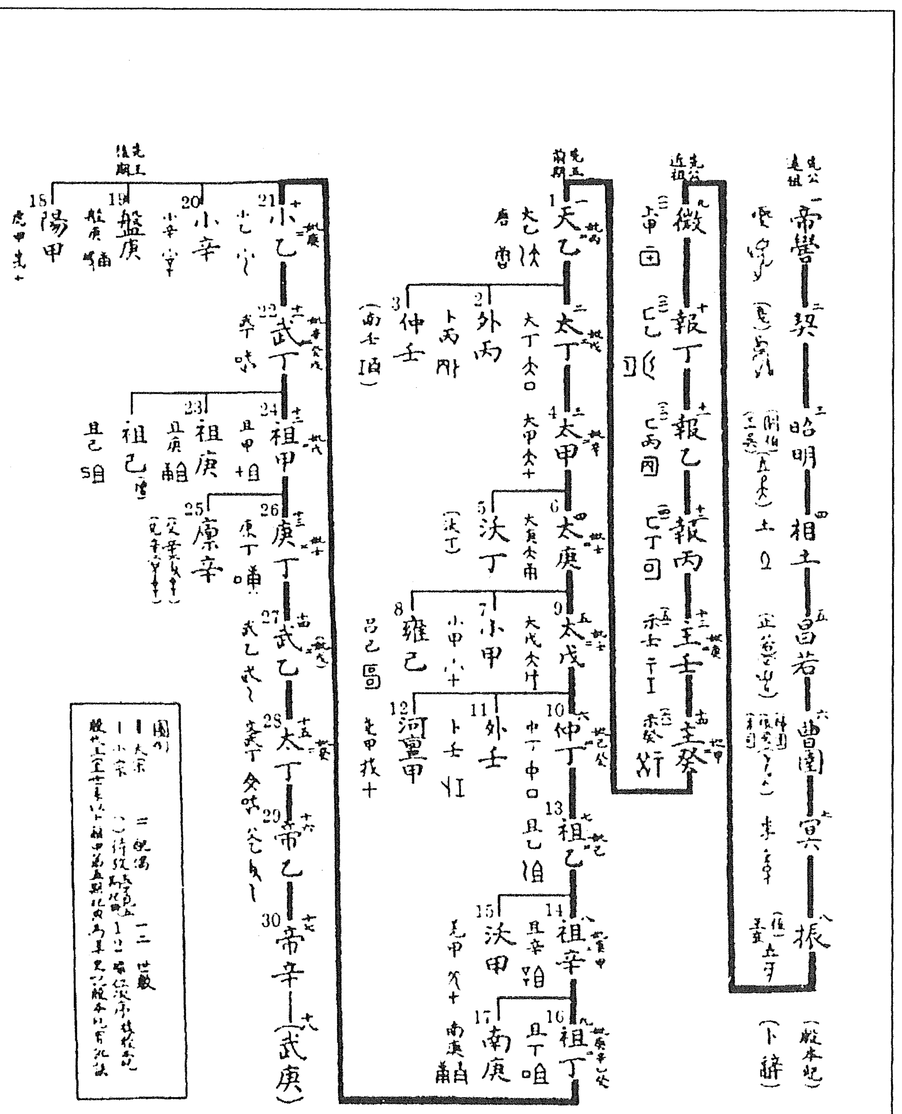
これら上・下帝の意志は、占卜を行なった際、ヒビ割れとして、亀甲や獣骨の上に表われ出てくる。そのヒビ割れを見て、上・下帝の意志を判断できるものは、ただ「王」のみでありました。甲骨文中での王とは、そういった機能をもった存在であります。このことは、上・下帝と人間世界を結びつける唯一の存在として、王が位置づけられていたことを物語るものでありましょう。殷人の観念世界のなかでの、現実世界の王の位置づけとは、おそらくそういったもの以外だったとは考えにくいように思われます。

そうだといたしますと、こういった王を中心とした、複雑な王族組織もまた、こういった彼らの観念世界と無縁のものだったとは考えにくくなります。

広く知られておりますように、殷の王および王妣は、上甲から帝辛（これが有名な最後の王、紂でありますが）まで数えますと、六十二名、成湯つまり大乙以降として数えましても、五十四名に達しますが、ひとりの例外もなく、末字に十干名を付しております。いま、その系図を、掲げておきます。

この十干名が何に由来したかについては、古くから、『白虎通』に「殷人は、生れた日の干をもって名づけた」という、いわば生日説とでも言うべきものがあり、また、『史記』殷本紀索隠には、死後に祀った廟名によった、といっております。甲骨文研究が始まってからは、この十干名はすべて死者を対象として付された、いわば諡号であるところから、董作賓氏は、生日ではなく死んだ日に基づいて付けたのではないか、と考え、陳夢家氏は、世代・長幼・即位順・死亡順などといった要素から機械的に定めていったのだろうという説をだしました。また、本日御出席の李学勤先生は、だいぶ前のことでありますから、現在は御意見をかえておいでかとは思うのですが、王・妣の死後、卜占によって干を決めたのではないか、と述べられたことがあります。

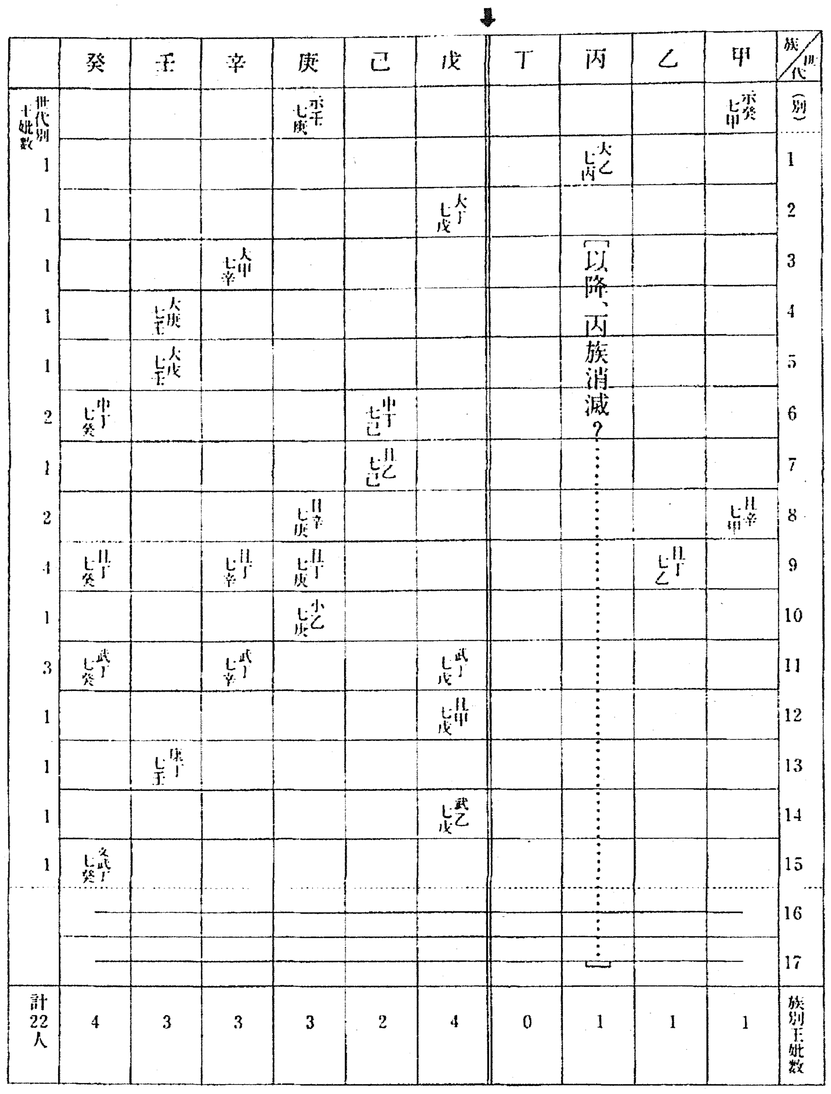
しかし、王名、王妣名を、その系図のうちで詳細に分析してみますと、極めて複雑ではありなが



（）印大宗（直系）

世代別	族別	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
		上甲	報乙	報丙	報丁						
1	1		○大乙								
3	2			上丙	○大丁					南壬	
1	3	○大甲									
2	4				○沃丁			○大庚			
3	5	小甲				○大戊	呂己				
3	6	雍甲			○中丁					ト工	
1	7		○外壬								
2	8	羌甲							○祖辛		
2	9				○祖丁			南庚			
4	10	虎甲	○小乙					般庚	小辛		
1	11				○武丁						
3	12	○盤甲					且己	且庚			
2	13				○康丁				祖辛		
1	14		○武乙								
1	15				○文武丁						
1	16		○乙								
1	17			帝乙					帝辛		
計32人	族別王数	6	5	1	7	1	2	4	4	2	0

殷王の十干別・世代別一覧表（○印は直系王を示す）



殷王妣の十干別・世代別一覧表

し、王位はつねに、オジからオイへと引き継がれたのではないか、と考えたのであります。

今、詳細に亙ってこの説について論ずる余裕はありませんが、この説は学界において大いに注目され、これを巡って、いくつもの新説があらわれたのですが、かえって問題は複雑化の方向をたどり、混迷の度合いを深めていったといえます。

一九八〇年にいたり、当時、私の居ります東京大学東洋文化研究所に所属し、現在は、金沢大学助教授である持井康孝氏は、「殷王室の構造に関する一試論」という論文を発表しまして、一九三七年の第十五次殷墟発掘によって発見された、二〇〇片余りの特異な甲骨群の分析を行ないました。その結果、この甲骨群にでてくる男性の物故者の名は、すべて「丁」がつけられているが、女性物故者には様々な十干名を付されている。「王」という語は、例外的にただ一回でてくるだけである、等々の分析結果から、この甲骨群は、一般の、王朝において行われた卜辞群とは異なって、王室の一支族たる「丁族」が、その族内で行なった卜辞群であろう、と考えました。そして、更に、このことから敷衍して、

①殷王室は、十個の父系の（母系ではない）血縁集団から成っていた。

②その十個の集団間では内婚が行なわれ、その際の外婚単位は、十個の父系血縁集団であった。

と考えたのであります。これを簡単に図示してみると、ほぼ、次のようになりましょう。

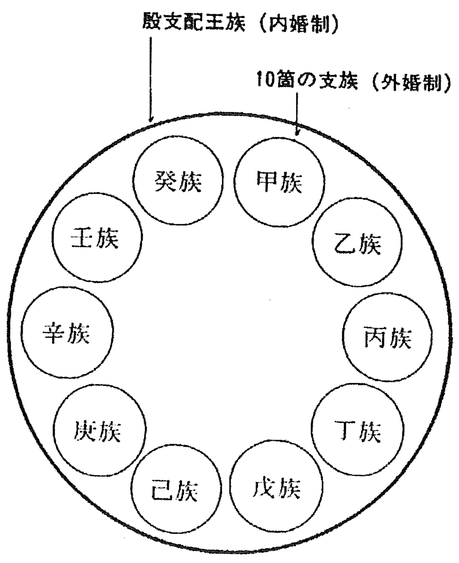
いろいろ細部に問題は残りますが、基本的には、持井氏の考えは、正しいと、私は思います。

持井氏の指摘はほぼここまでありますが、はたしてこのように考えうるものであるなら、いった

ら、様々に奇異な、決して偶然によって定められたとは考えられない現象が見られることに気づかないわけにはいかないのであります。今、殷代王室世系図をもとに作成しました王と王妣の十干別および世代別一覧表を御覧いただくと（138頁・139頁図）、たとえば、王名は甲と乙と丁が圧倒的に多く、他は少ない。一方、王妣はこの逆で、甲・乙・丁は極度に少ない。また王といっても二種類ありまして、それは王妣をもっている王ともっていない王に分けることができるのでありますが、多くの研究者の言い方に従って、前者を直系王、後者を傍系王と呼んでおくといたしますと、乙、丁の王は常に直系王であるのに対し、それ以外の干の王で直系王なのは、わずか五王しかいない。（王の表中で、王名に○を付してあるのが、直系王です）しかも、このうち第三世代の大甲、第四世代の大庚、第五世代の大戊、第十二世代の且甲の四王は、いずれも何らかの事情による乙または丁の代行（代理）だったと考えられますので、ほぼ毎世代、機械的に乙グループと丁グループから交代で直系王が選出されていた、ということになります。例外は第八世代のときの且辛だけ、ということになります。

こういった現象からすれば、甲・乙……が歿後の王や王妣に付せられたのは、ある偶然によるものではなく、そこに一定の意味があったと考えざるを得ないのであります。

現在、ハーバード大学教授である張光直氏は、一九六三年に「商王廟号新考」という、たいへん興味深い論文を発表いたしました。彼は王の世系表にみられる前述したような特異現象は、殷王室の構成と、その特異な婚姻形態に由来したものだろう、と考えました。そして、甲・乙組と丁組という二大支派および若干の小支派があって、これが父系の交叉イトコ婚 Cross cousin marriage をくりかえ



殷王族組織の概念図

い殷の王族は、なぜ内部に十個の外婚単位をもつ血縁集団という聊か不思議な構造をもったのでありましょうか。

ここまで、こうお話しすれば、私が申したいのは、これは彼らが自己のもった太陽観――十個の太陽というあの特異な観念に自分たちの組織をなぞらえたかったからだ、ということは、おわかりいただけるのではなかろうかと存じます。そして、当然、その個々の支族もまた、太陽と同様、甲、乙、丙……の名で呼んだのであります。

彼らが、極めて意図的に、ないし作為的に十個の血縁集団を作り上げるよう努めた痕跡は、その世

系図を分析することによって、ある程度、推測できるように思います。

138頁と139頁の図に戻りますと、成湯（大乙）による殷王朝創建時には、十個には満たず、とりあえず、六個の支族でスタートしたのかと思われます。それが、その六族の始祖神として公認されたのが、上甲、報乙、報丙、報丁、ついで間を四つ置いて、示壬、示癸の六神だったのではあるまいか。もっとも、示壬の妣は、妣庚なので、すでに、残余の四族も、ある程度、形を整えつつあったのかもしれません。そして、この二表を仔細に比較しますと十個の支族があったとしても、そこにははっきりとした強弱の差があって、直系王を出す乙、丁二族ならびに甲族と、ほとんど傍系王と王妣だけを出す戊から癸に至る六族とに分れている、といえます。丙族はおそらく、当初は、三報族（乙、丙、丁族）、のひとつとして、直系王派出集団であったろうけれども、乙と丁という二大支族のハザマで、事実上潰滅してしまったのではなかろうか。

以上のようなことから、読みとれるのは、殷王朝創設のかなり初期から事実上は、二大支族によって殷王室が運用されていったにも拘らず、彼らは、たてまえ上あくまで並存する十個の支族より成っているのだ、という大原則に固執しつづけたと思われる、という点であります。そしてそれは、彼ら支配王族全体が、太陽の末裔である、との観念をもっていたことに由来するのではないか、と思われます。

古代において、支配者となったものが、自らの支配の権力の由来を、自らが太陽の末裔であると主張するところに求めるのは、極めて一般的であります。ハンムラビ王は、自らをバビロンの太陽であ

観とは、まずその出自を説明する原理であり、支配者としての権力の由来についての説明原理でもあり、それとの関わりの故に重視された祖先の体系化（＝祭祀）の原理であり、その反映としての現世の支配組織の構成原理でもあった、ということになりましょう。加えて、彼らの時間観念もまたこれを基礎に構成されていたために、日出・日没によるいちにちの単位、一旬の観念、一年の観念もすべてこのような太陽観に由来していましたし、したがって、暦もまた太陽観を基礎としておりました。彼ら殷人の観念世界は、このような太陽観のもとに、実に見事にしてゆるぎなく壮大な体系化がなされ、それが現実世界での支配原理として機能していたもののように思われます。そして、そうであるとすれば、このお話の冒頭に述べましたような、殷人の奇怪な文明――たとえば、骨卜とか大量の人身犠牲とか怪異な紋様の青銅祭器とか巨大な王墓とか――もまた、こういった殷人の観念世界のなかでの一環として、理解され位置づけられなくてはならないように思われます。

先程、申しましたように、殷代の王とは、占卜との関係でいうと、貞人が焼灼してできた卜兆を見て、その吉凶を判定しうる地上唯一人の存在でありました。卜兆とは、彼らの観念上の支配者（上帝と下帝）の意志の表れだったのであり、それを読みとり得るのが王だけであった、ということは、帝の意向を、人間世界に媒介しうる唯一の存在であった、ということになりましょう。そして、この存在は、歿後、太陽の名を与えられて、地下深くに営造された大墓中に、埋葬されたわけであります が、それは、地底深く住んでいる太陽に近づくよう、地下深くつくられたのであったかもしれません。また、その王墓の豪壮さというものは、歿王の生前における支配者としての権力の偉大さを讃美

る、と称しましたし、ヒッタイト人の間では〝王は常に太陽として語られる〟といわれております。インドでは、マヌ法典のうちに、「王は、太陽と風とヴァルナ（話と富の王）から作られた」とされております。タヒチでは、王は太陽と同一視されていた、といいますし、ペルーのインカ人は、王と太陽の代理と見做した、ということであります。日本について、今、言うまでもないと思います。いずれも、支配者ないし支配者群が、自らは太陽の子孫であると主張することによって、被支配者に対する優越性を獲得しようとしたものであります。

殷代の王や王族たちも、自らが太陽の子孫であると主張しましたが、ただ、彼らにおいて特異だったのは、彼らの観念では太陽は十個あるために自らの組織もこれに対応した十個の支族にせねばならぬと考え、これを実行したという点にあったろうと思われます。

甲骨文によりますと、上甲以下の祖先神は著しく整序された厳格な規制のもとで、定例祭祀を享けておりました。それは、各先王先妣が、いずれも、その巡ってきた日、上甲であれば甲日、大乙であれば乙日に祭祀を享け、五種類の祭祀を各王・王妣に対して行なうと、それでちょうど一ヶ年になるといった厖大な祭祀体系をつくりあげ、また、これをもとに暦もつくられていた。彼らは自らの祖先祭祀を無理矢理、彼らの理解したところの太陽の運行にはめこんでしまったのであります。そして、おそらく、そういった祭祀を行ないつづけることが、彼らの支配の永続化につながるものと意識されていたものと思われます。

こうしてみますと、これまで述べたところに大過ないなら、殷の支配民族の懐いていた十個の太陽

するためではなく、十個の太陽のそれぞれの末裔である祖先神の、更に末席に列することになった歿王が、今後、人間世界をよりよく守護してくれるよう、現世の王族たちが祈念を込めて、作ったものだったのではなかろうかと思われるのであります。

殷周革命によって、殷の支配王族の組織は崩壊しましたが、このとき、上古以来の神話的観念の世界もまた、崩壊したのではないでしょうか。新たな支配者・周王族は、はじめに申しましたように、このような殷人の観念世界よりは、はるかに理知的な世界観をもっていたように思われます。

しかし、一朝、革命があったとしても、それは支配者の観念として崩壊したに過ぎず、盡く地を払って、そういった観念が消滅するということもなかったはずです。西周になってからの金文中には、青銅祭器の作器者が、その祖先名を、「日甲」「文考日癸」「文辟日丁」「文母日庚」などと記している例がありますが、これはおそらく、殷の遺民の作器中に見られるものではないかと思います。これらは、西周初期から中期にかけての金文中に、少なからず見られます。

殷人の観念世界――今日のわれわれからすれば「神話的世界」とも呼ぶべきもの――は殷周革命後、散り散りになった殷の支配王族たちが、しばらくは自分たちの文化として持ち続けていたものの、徐々に新しい時代の波のなかに吸収され、人々から忘れ去られ、ごく断片的に、いくつかの古典のうちに、その面影を止めるに至ったのではなかったでしょうか。

仮説ばかりを積み重ねた話を、御静聴、感謝いたします。

シンポジウム

樋口隆康（司会）
李　学勤
裘　錫圭
伊藤道治
松丸道雄

実には出ておりませんけれども、骨の上に筆を使いまして、墨や朱で書いたというふうな痕跡が最近見つかっておりまして、どうも最初に筆で書いて、その後で、何か尖った物で刻んだんじゃないかという事もわかっております。しかし、そういう、単純な質問はここでは一切取りあげないことにしまして、せっかくこれだけ四人の先生がいらっしゃいますし、我々も二人で、対談で話すことはあっても、四人で一つの問題を考えるというような機会はなかなかございませんので、一つのテーマを取りあげて、考えてみようかと思っております。

それではスタートと致しまして、私から一つの問題を出させていただきたいんですが、まず、李学勤先生のお話しを聞きましたら、最近出土しました西周初期の甲骨文、それの内容を御説明になられまして、周の甲骨文というものは殷の甲骨文をそのまま継承したということを御指摘になられました。

これは文字というものがどういうふうに一つの王朝から別の王朝へ受け継がれてゆくか、その時に何か変化があったか、或いはそれ以外の時でも、どういうふうにして漢字というものが変わってゆくのか、という問題に関係してくるんですけれども、裘先生は、それに関連致しまして、所謂正体と俗体の存在をおあげになられました。俗体というものが、そういう漢字が変遷してゆく場合の主導者であろうか、というふうなお話、そして特に戦国時代というものは色々な文字が変化のある時代でございまして、そこで秦の文字と六国文字という二つのグループがある。六国文字の方は俗体が優勢であったと、ところが秦の文字の方には正体と俗体が共存と言いますか、どちらもあって、正体の方から小篆という書体が生まれたし、俗体の方から隷書が出てきたんじゃないかというふうなお話しだった

樋口　このシンポジウムをどういうふうに進めてゆくかという点につきまして、色々相談したんですけれども、出来るなら自由に話したいという気持ちが強かったんですが、ラウンドテーブルならば、そういうことも出来るんですけれども、今日は横にずらっと並びまして、討論の相手の顔もよく見えないし、見えるのは聴衆の皆様方の真剣なお顔だけでございますので、あんまり気楽な話も出来ないんじゃないかと思うんです。

その上、国際的なシンポジウムということになりまして、中国語と日本語の二か国語でしゃべります。講演の時には同時通訳のようにうまくやっていただきましたが、今度はぶっつけ本番でして、日本人がある程度しゃべれば、それを中国語に翻訳していただく、中国の方がお話しになれば、それを日本語に訳していただく、というような形になりますので、時間がかかります、しかも途中でもたもたすることも案じられます。

それで、昨日から今朝にかけまして諸先生からそれぞれ問題点について、比較的わかりやすく御説明していただきました。色々なテーマが出てまいりましたんですけれども、それをいちいちここで議論することは、とても限られた時間では無理だと思います。それで、一応諸先生方のお話しになった内容を振り返りながら、少し問題点を整理致しまして、その点について先生方の御意見をお聞きしてみようか、と思っております。

例えば、非常に簡単なことでわからないこともあります。一体甲骨文というのはどんな道具で書いたんだろうか、という話題もありますし、それから、先程の青山先生のお話しにも出てまいりましたが、筆は一体いつ頃から出てきたかというような話もあります。甲骨文を書いた道具というものは現

と思います。

こういった漢字の変遷の動機と申しますか、どういうふうな契機で変わってゆくのであろうか。私が卑近に考えますのは、例えば秦の始皇帝が文字を統一して、六国の文字を禁止してしまったとか、或いは、唐の時代に則天武后が新しい文字を発明したとか、というふうなことがございますが、それは権力者が、政治的な意図で文字を変えていくということでございました。そういうことで、戦国時代の文字の変遷も考えられるのか、それともっと一般大衆と申しますか、輿論と申しますか、自然の変化によって戦国時代のああいう文字の変化があったのか、ということについて、中国側の先生方にもし御意見があれば、お聞きしたいと思います。

李　まず私からこの問題についてお答えしたいと思います。ただ、まずお断りしたいことがございますが、それは私の答えの範囲というものは漢字と関係ある範囲にとどめておきたいということです。なぜかと言いますと、中国の歴史は大変長く、一つの王朝からまた次の王朝へとだんだん変わっていく訳ですが、その中で時には、ある王朝は支配者が漢字を使っていなかったということがございます。ですから、そのような場合はもうここでは触れないということにしたいと思います。なぜかと言いますと、その王朝では漢字の発展にとって、あまり影響を与えていなかったというふうに考えていいかと思うからです。

まず漢字の範囲の中にとどめるということから考えますと、先程樋口先生もおっしゃったように、一つの王朝からもう一つの王朝に変わるという時には二つの極端な場合が考えられます。その一つは殷代から周代への時の状況です。殷から周への移行のことを考えた場合に、周の時代に使っていた漢

字は、ほとんど殷の時代の漢字をそのまま受け継いでいたというふうに考えられます。周の文字をましても殷の文字と非常に顕著に違っている部分、或いは全く改められた部分はさほど見られません。

もう一つの場合は、戦国時代から秦の時代、或いは秦・漢の時代という時のことだと思います。その戦国時代におきまして、中国で使われていた文字の中には二つの系統がありました。一つは秦の文字の系統、もう一つは秦以外の国が使っていた文字がもう一つの系統だと思います。秦が中国を統一した後に、秦は自分達が使っていた文字をもちまして全中国の文字を統一しました。従いまして、秦の文字と違う、その他の所で使われていた文字は、秦の統一によって全部それらは使われなくなりまして、排除されまして、それ以降、そういう文字は再び使われることはありませんでした。そして秦から時代が漢に移った後、漢の人々はもう既に六国時代に使われていた文字について、ほとんどの人がそれになじみがないか、或いはそういう字を全く知らないという状況が生まれていました。

以上のように二種類の場合が想定されます。つまり、一つの王朝から次の王朝に変わった場合に、文字に関して見ますと、大きな変化があった場合が一つと、もう一つはほとんど変化がなかったという、こういう二つの場合がありますが、ではなぜこのような二つの場合が生じ得たかということにつきまして、私個人は以下のような原因があるのではないかと考えます。

その理由というのは、まず第一に、殷と周の場合を見た時に、周人は殷が支配していた時期におきまして、周人は別に自分達の、周人独自の文字を作ったような気配はありません。自分達の文字を特

ても、私も何から何までよく知っているという訳ではございませんので、特に昨日、裘先生がお話しになった正体や俗体の問題につきましては、多分裘先生がこれからそのような観点からお話しになるのではないかと思います。

裘　では先程李学勤先生の方から樋口教授が出された問題について御説明が一応ありましたが、その後半の分について、また私の見解をここで述べさせていただきたいと思います。

先程、樋口先生は大変よくまとめて下さったと思います。樋口先生は、この文字の変遷の過程の中で、主導的な役割を果してゆくのは、例えば一方には政治の実権を握っている権力者がいて、そして、その権力者が政治の要求から出発して文字を変えてゆこうとする、そういう側面がある。それとまた一方においては、大変広範な文字をしょっちゅう使っている大衆がいる訳でありまして、その大衆が文字を使う時に、こういうふうな書体を使うと自分にとってやりやすいとか、自分達の、大衆の要求に基づいた文字に対する変革というふうな働きかけがなされるのではないか。私はこのことにつきましては、やはり政治情勢の違いによりまして、次の二つの異なった側面が現われるのではないかと思います。

例えば、政治的に大変重大な変化がおきた、それは一つの王朝から他の王朝へ取ってかわったというような時に、こういうふうな状態におきまして、文字の変遷にとって決定的な役割を果すのはその権力者であります。しかし、こういう状態じゃなくて一般の状態におきましては、その中で文字の変化というのに働きかけがあるのはやはり一般の大衆の方からではないかと思います。もちろんこの問題につきましては、あまり絶対的に見ることはふさわしくありません。それは、たとえ平素であっ

て、何も起きていない場合におきましても、やはり何らかの要求に基づいて科挙が行なわれた訳ですが、では科挙の働きかけがある場合もある訳です。

その例を挙げてみますと、例えば中国の封建時代におきまして科挙の試験の時に書く答案というのは、どういう字を使わなければいけないというはっきりとした規定があります。或いは、民が御上に出す、例えば上奏文のようなものや何かも、きちっとしたどういう字で書かなければいけない、というようなきまりがあります。このようなことを行なうということは文字の統一を保つこと、或いは文字の安定性を保つということにおいて役割を果しています。

それからまた、支配者が大きな変化に直面し、何らかの形で改造、改革を行なっていこうとする時に、やはりまた一方では広範な大衆がおかれている現状というものがありますから、それはある程度限定されてゆく訳であります。先程李学勤先生もおっしゃいましたけれども、周の時代の周人と殷人の関係について言いますと、周人が殷人に取ってかわって、政権を握った訳でありますが、その時に周人自身、自分達の殷人が使っていた文字に取ってかわる文字というものを備えていなかった。従って殷人が使用していた文字を引き続き継承する形をとった、というようなことをおっしゃいました。

ところがこれと反対に、秦が全国を統一しました時には、この時の秦国の人々には既にかなり高いレベルの文字がありました。従って支配者は自分達の使っている文字を全国の文字として統一するという条件がそこに備わっていましたので、そのようなやり方を秦の時代にはとった訳です。ある人はこのような見方をしております。つまり、秦が統一した時には小篆を使った訳ですけれども、それは今まで使われていた文字を統一するというところで小篆を使用するということにした訳であります。

に持っていたというようなことはないようです。ですから、比較的その時代に使っていた文字は殷人のものと同じようなものだというふうに考えられる訳です。ですから、周が殷を滅ぼして、殷を滅ぼした後におきましても、文字の面におきまして殷の文字を整理するとか、改革を行なうとか、そういうようなことが必要ではなかった訳です。

そして二番目の場合、つまり戦国時代から秦・漢に発展、移行した場合ですけれども、この場合は前の場合と違いまして、戦国時代におきましては文字が非常に不統一でありまして、それぞれ違った形の文字を使っていました。つまり文字の形式がそれぞれ異なっていた訳です。従いまして、秦が中国を統一した後に文字を統一する必要が生じていました。それで秦は、自分達の使っていた文字によって中国の文字を統一した訳です。これは、当時政治的にも、経済的にも統一を図らなければならなかった事情と全く同じだというふうに考えられます。

そして先程樋口先生が提出した問題の中の後半の問題にも関わってくると思いますが、このような文字の変遷の中で、それぞれの王朝がどのような役割を果していたか、というようなことと関わってくると思うんですけれども、それは、あくまでもその時の歴史の状況によってだというふうに私は考えます。例えば、もしある王朝の支配者がその主観的な願望、或いはその主観的な意図で無理やりに文字を根本的に改革しようとしても、それは大変困難なことではなかったかと思います。やはり文字の改革というものが、本当に改革となるかどうかは、その時代の歴史の趨勢というのが大きな、決定的な要素になるのではないかと思います。その趨勢にあったような形でそれを導き、変化をしてゆくということであれば、それは受け入れられるものだというふうに考えます。ただこの問題につきまし

しかし、だからと言って秦が全国を統一した後と、それ以前とを考古学的に見て、非常に文字が変わってきているかと言えば、別に非常に大きな変化を統一によって遂げたということではありません。従って、秦の権力者はそれまでに現存していた、広範な人々が使っていた文字の成果をもとにして、秦における文字の統一を施行した訳であります。

先程李先生もちょっと触れたことですが、もう一回私ももうちょっと触れてみたいと思います。長い歴史の発展の中で見ますと、支配者が文字に対する何らかの改造、改革、或いは措置をとろうとした場合に、やはり改革が人民の必要にかなうものである、そういう状態の下で支配者側がそのような文字の改造に対する色々な措置をとった場合に初めてそれは成功を収めることができた。仮にそういう状態でなかった場合には、改革をしようとしても往々にしてその改革は成功を収めることができなかった。それは先程樋口教授が則天武后の例を出されましたが、この点非常に明らかだと思います。則天武后が改造した文字は十数個の文字しかありません。例えば、天・地・日・月・人とか、それくらいの文字であります。しかし、則天武后が政権を握っている間におきましては、やはり政権の圧力がありましたので一時期そのような文字は使われましたが、一旦その政権が覆えされると、その行なおうとしていた文字の改造というものはもうそこで同時に滅びてしまう。

文字の変遷の過程について考えますと、やはりその中で根本的な、主導的な役割を果しているのは、文字を使っている広範な大衆でありますけれども、しかし、時にはその中で支配者も非常に重要な役割を果す場合もあります。あまり支配者側からの働きかけを低く見るということも間違いをおこすのではないかと思います。

樋口　どうもありがとうございました。文字改革の問題というのは、また非常にポリティカルなものになりまして、議論すればいろいろきりがないと思いますので、この辺で打ち切りたいと思います。

李　昨日、松丸先生は大変すばらしい講演を行なって下さいました。その中で、私個人はある問題に大変興味をもっています。松丸先生のお話しの中では十干、つまり甲・乙・丙・丁、この十干を通して面白い神話を導き出して下さいました。その十干から引き出す神話を先生がお話しの中で例に出した時に、中国の古代におきまして、大変面白い本の名前が出ました。それは『山海経（せんがいきょう）』という本です。その『山海経』という本が出たところで、私はその中にある面白いお話を思い出した訳ですが、それは『山海経』の中で、帝俊十日を生む、というようなお話があったと思います。そして、ある人は帝俊というのは殷人の祖先ではないかという説を唱えています。殷の時代の観念形態から見ますと、こういう説が出るのも大変自然なことではないかと思われます。

そして、松丸先生はその後で、西周の初期におきましても引き続き十干を使いまして人の名前にしていたというようなことがあったというふうなお話しがありました。ですから私の質問はそこからですけれども、帝俊と周の人達との間に何らかの関係があったのかどうか、或いは周の人はそういう関係からではなくて、ただ簡単に殷のそういう習慣をそのまま受け継いだというのか、そのどちらなのでしょうかということです。

松丸　昨日の話についてコメントしてくださって、ありがとうございます。

おっしゃるとおり、『山海経』の中に帝俊のことが出てまいります。ただ私の記憶では、帝俊が生

んだのではなくて、義和という女性がいて、その義和が十個の太陽、十日を生んだ、そしてその義和というのは帝俊の妻であったという内容だったと思います。「当時」の婚姻形態が神話に反映しているとすれば、「十日」が帝俊の子どもと理解されていたかどうかには、やや疑問が残るかもしれません。その帝俊が舜であろうということは、甲骨文研究のごく初期において王国維が述べた説であり、その舜が即ち「旬」と同じだという別人の説もあります。ですから、それらの説がすべて正しいならば、その十日の父親である帝俊が、旬つまり十日そのものであるということにもなるかもしれません。しかし、現在の文字学の知識を媒介として神話と甲骨文の分析の問題を結びつけるというのは危険が伴いますので、推測はここまでにしておきたいと思います。

さて、李先生の御質問について、私の考えるところを述べさせていただきます。私は、十干の風習は、本来殷人のものであり、それは克殷後、周代にも持ち越されたけれども、それは、殷の遺民によって持ち越されたのであって、決して、周人そのものの風習ではなかったろう、と考えます。そして、当然、帝俊と周人とは何の関係もなかったろうと思います。現に、帝俊と同人の関係を示すような資料とか説とは、全くないように思います。

そこで、帝俊ということはさて措き、十干と殷人の関係、十干と周人の関係というものをどう考えたらよいかについて、私の思うところを述べさせていただきます。

十干、即ち十日観念というものは、殷人に固有なものだったと思います。周人自身はそのような観念を持っていなかったと思います。そうであれば、問題は、克殷、つまり殷周革命の後に、西周金文の中に十干名が出てくるということをどう説明するのか、ということだと思います。言うまでもな

く、西周金文の中に出てくる祖先名は十干名をもって表わされている場合と、十干名を用いずに表わされている場合とがあります。私は、西周金文の中に十干による祖先名をもって記している金文銘を作った人は、殷の遺民だったのではないかと疑っています。このことを今、歴史的に考えてみると、こういうことになろうかと思います。明から清への王朝交替期のことを想起いたしますと、明が滅んで、その時に明に仕えていた臣で、清朝には仕えなかった者と、更に清朝にも仕えた者、それを当時の言葉で「貳臣」、二つの王朝に仕えた者という意味で二臣と言って、これはちょっとさげすまれるようなところがあった訳ですけれども、そういう人も相当数いた訳です。この清朝初期における貳臣というものが、そのまま周初における殷の遺民に相当するのではないかと思います。ただこれは、西周金文というものを作った人間がどういう人達だったのかという、資料批判の基本的な問題に深いかかわりがありまして、個別的に考えねばならない色々な問題があります。ただ、例えば白川静氏などもほぼこのような考え方をしていられるように、思います。また、この問題は我々が通常、図象銘とか族記号とか呼び慣わしている、金文中に現われる独特なマークの問題とも関係が深いと思われます。これが西周金文中に出てくる場合は、これも殷の遺民による作器なのではないか、と考えられます。但し、これは更に別の大きな問題に発展することにもなりますので、これ以上触れないでおくことにいたします。

樋口　それでよろしゅうございますか。

それでは次に進みまして、今度は松丸先生から裘先生へ御質問があるということです。

松丸　昨日、裘先生が中国古文字における正体と俗体という考え方を持ち出して下さいまして、

我々大変参考になる、ある意味で古文字研究の方法論上の枠組みを作っていく上に大変役に立つお話しをして下さったと思って、感謝しております。

今、「古文字」という言葉は一応小篆までを指すと考えてよいと思いますが、これ以前、様々な言葉があり、それが小篆という古文字の最後の形に纏め上げられ、それをひとつの大きな結節点とし、そこから更にそれ以後の様々な書体ができていった、と考えてよかろうかと思います。

さて、そのように考えた上で、小篆以降の文字について考えてみると、その場合にもやはり、正字と俗字に区別するという観念が存在していたことを思い出します。これは、特に楷書体の成立期に建てられた概念でありました。

御存知のように、楷書はその成立期には、様々な筆劃をもって書かれました。六朝碑別字といわれるような、多様な書き方がされまして、統一がとれていなかった。特に書体の上で言われましたのは、楷書体についてでございました。御存知のように、楷書がいつ頃から出来たかは問題ですけれども、所謂六朝碑別字と言われるような色々な形が出てきまして、統一がとれないということで、そこで、これは先程両先生からお話しがありました文字と国家権力の問題ということと非常に密接に関わってくる問題であり、この場合は特に科挙制度の成立というものと深く関係致しますが、楷書の正体を定めるということが強く求められた訳です。

ちょっと余談になりますが、私は先程両先生の話に沿わせてちょっと言わせていただくと、国家権力というものが文字の字体成立に強力に関与したのは、小篆における秦の始皇帝と、楷書の正体づくりに関わる唐王朝とそれから簡体字制定における中華人民共和国政府と、この三つだけだったと思う

時代における「馬」字の正と俗とか、「隹」字の場合、そういった個々の文字の次元で言うところの正と俗という区別の仕方と、それから書体全体、たとえば、金文が正体であり、それに対するに甲骨文というものは俗体だと、それから小篆が用いられている時に並行して、その俗体としての隷書体が成立してくる、といった次元でいう正と俗の区別の仕方とは、次元の違うものとして、別箇の概念で把える方が、わかりやすいのではないだろうか、という気がしたのです。もし、区別してしまうと、裘先生のお考えとは異なってしまうものなのかどうか、御意見を伺えれば幸いです。

裘　先程の松丸先生の御意見、大変けっこうな御意見だと思います。確かに先程先生がおっしゃったような二つの状況を混同して考えてゆきますと混乱が生じると思います。ただ私自身このことをあまりよく考えていなかったので、先生大変いいところに気がついて下さったと思います。昨日私がお話しをした時に、そういう個別の字の問題、それから書体の流れの問題、それについて論じる時に俗体、正体という言葉を使って、その両方について講釈を加えていった訳です。字そのものと書体の流れと。従って、個別の文字について俗体はこのような特徴を備えている、そしてもしその字が正体であればどのように違ってくる、というような説明と、それから書体の流れ全体をさして、この書体は俗体、或いは正体というふうに講釈すると、混乱をしやすい訳で、やはり前者について、字そのものについての俗体の特徴とか、という時には、中国語で言えば、つまりそれは俗体というよりか俗体字、日本語的に言うと俗字ですね、俗体字というふうに言い、それからまた俗体というふうに考えていった方がわかりやすかったと思います。書体の特徴や何かに触れる場合、その書体は俗体であると言う時には、もちろんその時には俗体と言って、俗体字という字をやはり加えない方がいいと思いま

のでございまして、他の隷書とか草書とか、行書とかいうものには何らそういうものは関わっていなかったと考えておりますが、とにかくこの唐代における文字改革の一つの動きの中で『干禄字書』という本が出てまいります。これは、顔元孫という顔師古の四世の孫と言われる人が作った文字改革の為の一つの本でございますが、ここで当時あった楷書体を三つに分けまして、「正体」と「通体」と「俗体」という三つの概念をたてて、分類しております。例をあげますと、

聰聰聰　上中通、下正、諸従忩者竝同、他皆放此

功功　上俗、下正

のように、書いています。第一の場合は、「聡・聰・聰」の三字体について言うと、上字と中字は「通体」だ、下字だけが「正体」だ、もろもろの「忩」を扁旁とする文字はみな同じことで、どの場合もこれに倣うべきだ」といっているのであります。これは、顔元孫という顔師古の四世の孫と言われる人が作った文字改革の為の一つの本でございますが、ここで当時あった楷書体を三つに分けまして、「正体」と「通体」と「俗体」という三つの概念をたてて、分類しております。例をあげますと、

聰聰聰　上俗、下正

功功　上俗、下正

のように、書いています。第一の場合は、「聡・聰・聰」の三字体について言うと、上字と中字は「通体」だ、下字だけが「正体」だ、もろもろの「忩」を扁旁とする文字はみな同じことで、どの場合もこれに倣うべきだ」といっているのであります。また、第二の場合は、「功・功」の二字体について言うと、上字は「俗体」で、下字は「正体」だ、といっているのであります。つまり、楷書については、正・通・俗の三体に分類した上で、通や俗は、誤字ではないんだけれども、正式な場合には使うべきではないんだ、といっているのであります。

裘先生は昨日のお話のなかでこういった考え方、正体と俗体を対比させて考える考え方が小篆以前の古文字の研究においても有効であるということを初めて示唆して下さったものというふうに、私は考えるのでありまして、古文字研究の方法論として極めて意義あるものであろうと思います。

そういったことを前提と致しまして、昨日お話を承っていて、ひとつ伺ってみたいことがございますす。私が理解しましたところでは、ある個別的な文字における正と俗、例えば、昨日のお話での戦国

す。つまり書体ということについての特徴を述べる時には、往々にしてその書体全体をさしている訳でありまして、書体の中の個別の文字がどうのこうのというふうなことではない訳です。ですから、このように俗体、それからまた俗字というふうな分け方、そういうふうにすればもう少し考え方が明らかになるんじゃないかと思いますが、一応私の考え方を述べましたけれども、松丸先生よろしいでしょうか。

松丸　わかりよくご説明くださってありがとうございました。

樋口　伊藤先生、なにかそれについて。

伊藤　昨日、裘先生から文字の字形の変遷の、一種のダイナミズムと申しますか、そういったことをお教えいただいた訳でございますけれども、字形上の変遷とは別に、その裏側にありました文字の意味の変化というものがあったのか無かったのか、もし意味の変化というものがあったとすれば、それはどういう方法で研究していったらいいものなのか、お教えいただければと思います。

裘　先程の文字の意味ですけれども、字義というふうに考えてよろしい訳ですね。字義の変化でよろしい訳ですね。私が思いますに、この字義の、つまり文字の意味の変化ということになりますと、これは言語学に関することになってまいります。文字として記録される訳ですが、その前の言語がある訳です。従って、私思うに、やはり字義について研究するにはまず言語学的な角度から考える以外ないと思います。つまり、昔から現在に到るまでの言語学関係の資料に基づいて、やっとそれを明らかにすることができると思います。ただ、もちろんこの意味の変化について触れる場合に、字形、文字の字形の変遷というものは、もちろん意味の変化を明らかにする上でも大変重要な意味があること

は疑いの余地がありません。例えば一つの言葉にしても、それはやはり元の意味がありまして、つまり本義があって、それが段々に変化して引伸義がまた生じる訳であります。従って私達普通の人々が一つの言葉について理解する時に、往々にして引伸義についてよく知っている訳です。元々ありました本来の意味、本義については忘れてしまうことがあります。もしも、その使っている字が比較的前に作られたものであるとしたならば、字形から見て、その字義がわかりやすいものがあります。従って、このようなものを字形について研究することによって文字の意味の変化についても研究を深めることができます。従って、先程申しましたように字形とも関係がある訳ですけれども、やはり文字の意味の変化について考える場合には言語学的な角度から、具体的にどのように使われているか、そういうふうな点から考えていかなければならないと思います。

次に、今私が申しあげましたことについて皆様方にわかりやすく説明したいと思いますので、一字ちょっとここに書いて御説明申しあげましょう。これは征伐の伐という字でございます。この伐という字を見た時、私達がすぐ思い出すのは、先程申しました征伐です。ところが、その本義について考えますと、実際には征伐の伐というニュアンスはそれほど強くありません。つまり『説文解字』の中の紹介によりますと、それは人が戈を担ぐ。ところが、甲骨文字の中で使われている伐は、形としましては、人の首を刎ねる。それは別にある人が戈を担いでいるという姿ではないんです。もっと前の図形金文について触れてみますと、その中では、ある人が他の人を刎ねる姿です。従って斬首、首を刎ねるという意味です。しかし、ただ字形だけ考えてゆくということは、やはり文字の意味を考える上で偏ってしまうと思います。殷墟卜辞にはどれだけの人を殺して殉葬する、そういう言葉が出てき

ます。例えば伐三人とか。それからまた、このことは樋口教授の御講演の中にもございましたけれども、殷墟遺跡の中からは、大変多くの首のない遺体が発見されています。つまり殷墟卜辞におきます伐という字の意味の遺跡であります。そして殷墟卜辞が記録しているのは殷代の言語です。言語資料と字形そのものの資料をあわせて考えると、この伐という字の本義は人の首を刎ねるということです。

また、『詩経』の中には、伐木という字が見られます。それは斧でもって木を切るということです。従って、元々首を刎ねるというふうな意味であったのが、段々に変化を遂げて引伸義としては木を切る、或いは征伐というふうに広がっていった訳です。これは私個人の考えでありますが、こういうふうなことは文字の意味の変化ということについて研究する上でも何らかの役割を果すことができるのではないかと思います。私の解答、このような解答でよろしいでしょうか。

伊藤　はい、ありがとうございました。

樋口　それでは松丸先生から李先生に御質問です。

松丸　昨日、李先生から周原甲骨についてのお話を承りましたが、私自身はなはだ残念なことに未だに周原甲骨を拝見する機会を得ないでおります。ただ報告書を読んで初めてこれを知った時には大変びっくりしまして、非常に強い興味を持った訳ですが、それについての詳しい内容上の説明と、そこへ加えて新説を述べていただきまして、誠にありがたく思いました。

私が思いますに、この周原甲骨というものは二つの意味で現在重要な意味を持っていると思います。その二つとも昨日の話の中に既にあった訳でございますが、一つはなんと言っても、周人の用い

た文字がこれで明らかになったという意味でございまして、その点について昨日詳しく御説明をいただきました。第二の問題と甲しますのは、これもお話の中に色々出てきた訳でございますが、殷末周初というのは、我々歴史を学んでいる者にとって非常に興味のある時期でございまして、殷末周初期の史料としてこれがどのような意味を持つか、ということでございます。そういうことで、私、これは今日は中国古文字ということが主要なテーマのシンポジウムであることは重々承知致しておりますが、昨日のお話の中で特に後者の問題について、もう少し詳しく李先生から御説明いただけないだろうかと思うのです。具体的に申しますと、李先生の御理解では、周原甲骨のある部分は、①殷代末期において、②周人によって、③場所は殷都において、④殷人の文字を用いて作製された、というふうに要約できるようであります。これは非常に刺激的な仮説でありまして、特に、②周人によって、③殷都（＝安陽）において作られて、後に周原に運ばれたのだろうと考えられる点についてもう少し殷末周初史に即して御説明いただければありがたい。そして更に、その周原甲骨というものは、なぜか非常に小さく砕けて、それが周原、安陽を遠く離れた周原から発見されている訳でありますが、そうしますと（どうも私は先程申しましたように、実物を見ていない訳ですが）、これは何か周人が意図的に叩き割って小さくしたのではないかという勝手な想像もしたくなるのでありますが、果してそういう可能性があるのかどうか。そういったあたりの問題について、もう少しお教えいただきたいと思います。

李　まず松丸先生がこの質問をして下さいましたことについて感謝致します。なぜかと言いますと、この問題の提起によりまして、昨日時間の関係上充分説明できなかった点を説明することができ

るかと思います。

周原の甲骨文、或いは周原の甲骨というものは西周時代に属する甲骨文だというふうに考えられます。これは近年私共が新しく発見したものでありまして、これは殷墟から発見された殷の甲骨文と、そういう意味では違います。なぜかと言いますと、殷墟の甲骨文については既にその研究は九十年ぐらいの時期を経ています。周原で発掘されました西周時代の甲骨、或いは甲骨文というものは、数の上から見ましてもまだそんなに多くはありません。従いまして、中国、或いはその他の国の学者の中の色々な考え方、研究結果につきましても、その周原甲骨についての性格づけ、或いは歴史研究という面からの意義づけについても、まだ意見が様々であります。例えば、まだ出版されていませんけれども、近いうちに出版される予定であります、これはアメリカでの出版ですけれども、雑誌『古代中国』におきまして、西周の甲骨文の性格づけ、その性質というものについて研究を行なう予定であります。

従いまして、これから述べますのは、あくまでも私個人の考え方であります。先程松丸先生がおっしゃいましたように周原の甲骨の中の一部分、一部分ですけれども、その一部分は先程松丸先生がおっしゃいました四つの条件にかなっています。そういう結論が出たということは、つまり四つの条件を備えているということは、私共が周原甲骨の一部分につきまして、その形態、或いはそこに刻まれている文字の内容を分析した結果、得た結論であります。まず最初に、この部分の甲骨は時代から見ますと殷の末期である、殷末であるということ、なぜかと言いますと、その甲骨文の中から殷代の最後の王の名前をそこから見てとることができます。例えば、昨日もお話ししましたとおりに、ここで

発掘された甲骨のト辞の中から帝乙という名前を見てとることができます。帝乙は皆様も御存知の殷の最後の王、紂の父親でありますから、このト辞の中に現われる王という文字は、疑いもなく紂王のことだと思います。従いまして、この甲骨文は殷の末期の甲骨文であるということがわかる訳です。もしそうではなくて、これが殷が滅びた後のことであると仮定しましたら、殷が滅びた後にまだその当時の人々が、紂王というふうに呼ぶということは考えられません。特に紂王は、周人から見ますと敵でありますから、もしも殷が滅びた後に、まだ紂を王というふうに呼ぶということはなおさら考えられないことであります。

そして第二の問題ですけれども、ここで使われた文字が殷人の文字であるということも、昨日私がいくつかの例を挙げまして比較致しましたが、その比較からもわかるように、かなり、大体におきまして、この部分の甲骨文の使っている文字と殷墟から発見されました同時代のものと、同じ文字、同じ形態が使われているということです。ここで一つ注釈を加えますと、今現在の推測では、当時周人が使っていた文字と、殷人の使っていた文字と多分同じであったろうということが考えられます。

三番目の問題は、この占トは殷の都で行なわれたということなんですけれども、この問題につきましては討論の余地がありますし、これからも検討する必要があると思いますが、私個人は、これは殷の都で行なわれたのではないかというふうに考えます。その理由としては、このト辞の中に数回にわたりまして、殷の先王の宗廟が出てくるということです。中国の学者の中で、次のような意見を唱えている人もいます。それは、周は中国の歴史書の中から判断すると、もしかしたら周は殷が支配していた広範な領域の中の一部分であったのではないか、というような考えがあります。もしそうであったら、周のどこかの都市におきましても同じように殷の先王の宗廟が建立されていたのではないかという考えです。私個人の考えでは、そういう言い方はあまり説得力がないのではないかと思います。なぜかと言いますと、中古代の礼制、特に周の礼から言いましても、これは当時の礼制にかなわないものではないかと思います。ここで一つの例をあげたいと思いますが、周の時代に、現在の山東省に魯の国がありました。その魯の国で周公の祭祀を行なったことがあります。先程挙げた例以外で、中国の他の所で先王の祭祀を行なったというような記載は、他には残っていません。従いまして、殷の先王を祭った、祭祀を行なったのは殷の都にある宗廟でしかあり得ないのではないかと考えます。

そして第四番目の問題ですけれども、この占トは周人によって行なわれたのではないか、ということですけれども、それは考古学的な見地から、その卜骨に対しましてその形態上の考察を行なった後に得た結論であります。昨日も申しましたとおり、ここで発見されました甲骨、卜甲ですけれども、その鑽鑿の鑿はほとんどが四角い方鑿であります。なぜこのような形態をとったことがありません。なぜこのような現象が起きたかという、それにはそれなりの歴史的背景があるというふうに考えます。中国の古文書ですが、例えば『史記』などの記載によりますと、殷の紂王の時代におきまして周文王は殷の首都で大臣のような位の職についていたという記録があります。例えば皆様方も御存知かと思いますが、この占トは周人によって行なわれたのではないかと、というこの問題につきましては、私共は現在まだ結論を得ておりません。従いまして、松丸先生がおっしゃったように、その部分の甲骨は周人によって意識的に砕かれたのかどうかということにつきまして、今すぐに積極的な返答は出来ない訳ですけれども、これは非常に重要な問題だと思いますので、今松丸先生が提起されたこの問題を持ち帰りまして、周原甲骨を研究している考古学者達に伝え、そういう問題を含めて見直すことを提案したいと思います。どうもありがとうございました。

方の指導者に冊封したという記録もあります。西方諸国の指導者、領袖ということは、当時では西伯、つまり周方伯というふうに言われていたのは、そういう意味からきたのではないかと思います。

ですから、このような歴史背景から出発して考えますと、先程言った甲骨文の問題につきまして、先生がおっしゃった四つの点から見てもそれは考えられるのではないかと思います。

松丸先生の後半の質問ですけれども、なぜ現在周原の卜骨が、このように小さく砕かれているかということですけれども、先生がこのような質問をして下さいましたことについて、感謝致します。なぜかと言うと、これは非常にいい暗示を私に与えて下さったからです。これまで、そういうことを、なぜかということについてあまり考えていなかったからです。

昨日もお話ししましたとおり、周原で発掘された卜甲は、大体一万数千片にのぼっています。私はその中の文字を伴なう卜甲について、ひとつずつ観察を行ないました。しかし、文字を伴なわない他の一万数千片の甲骨につきましては、まだ私も全部目を通した訳ではありません。ですから、文字を伴なわない一万数千片の卜甲をひとつずつつなぎ合わせて元の完全な亀甲のような形に復原することができるかどうかにつきましては、私共は現在まだ結論を得ておりません。従いまして、松丸先生がおっしゃったように、その部分の甲骨は周人によって意識的に砕かれたのかどうかということにつきまして、今すぐに積極的な返答は出来ない訳ですけれども、これは非常に重要な問題だと思いますので、今松丸先生が提起されたこの問題を持ち帰りまして、周原甲骨を研究している考古学者達に伝え、そういう問題を含めて見直すことを提案したいと思います。どうもありがとうございました。松丸先生の御質問も、ありがとうございました。

樋口　どうもありがとうございました。私も先日、宝鶏へ行ったとき、周原甲骨をちょっと見せていただいたんですけれども、その時の印象では、殷墟から出ている亀甲とは、亀の甲の種類が違うんじゃないかな、という印象が一つありましたのと、それから、甲骨文字は本当に小さくて、虫眼鏡で見ないと文章がよくわからなかった。それから、裏にある鑿とか鑽という穴が非常に密集しているような印象を持ちまして、穴と穴との間隔が近いんですね、それだから恐らく、自然に砕けやすいんじゃないかという印象を私は持ちました。

松丸　大変色々お教え下さいまして、ありがとうございました。李先生の提示された四つの条件の中で、まず第一の時代について、おっしゃるとおりだと思いました。第二の字体が、殷虚の甲骨文の第五期の文字、帝乙・帝辛期の文字と極めて似ているということも全くそのとおりであろうと思いました。第三の殷都・安陽において作られたろうとする点について、これは李先生自身が条件をつけておっしゃっていらっしゃる訳で、それについて再度御意見を承ろうということではございませんが、要するに、周の礼制からするならば、殷王を祀ったのは、殷都にある殷の宗廟で行なったはずだ、という御説明だったかと思いますが、はたしてこのことを周の礼制によって判断してよろしいかどうか。つまり時代はまだ殷代に属しているのであって、周代にはなっていない。そして、殷代の礼制というものについては、たとえば、孔子が殷の礼は滅んで亡くなってしまったのでわからない、といって嘆いているくらいであって、その殷の礼制というのを我々は知らない訳であります。その辺にやや問題が残るか、というような印象を私としては持ちました。それから第四の問題につきまして、殷は、文字を知り取扱ったのは、当時極めて限られた人間だけだったろうというふうに思いまして、殷

の王室の内部にいた専門家だけが文字を取扱い得たのではないかというような印象を長らく私なぞは持っておりました。従って、そういったことを前提にするなら、殷王室の占卜についての専門知識人が、派遣されて周原に出向き、周室のための占卜を代行するといったことも、仮説のひとつに加えてよろしいのではないかという気もちょっと持っております。大分余計なことも申しましたが、ちょっと一言私の感想をつけ加えさせていただきました。

樋口　今の御意見について李先生もまた御意見があろうかと思いますが、次の伊藤先生の李先生への御質問がちょうどそれにも関連してくるのではないかと思いますので、伊藤先生の御質問をどうぞ。

伊藤　松丸先生が問題にされました一群の周原甲骨に関してでありますけれども、一方で昨日李先生は、殷の祖先を祭るというようなことは周の人は行なわない、という御意見もおっしゃっておりました。これは、この甲骨が殷の時代のものであるということをお話しになっていた時にお触れになったことでございますけれども、もしそうだと致しますと、そういった内容のことを周の人がどうして占ったのか、どうしてそういうことを占う必要があったのか、これが第一点でございます。

それから、殷都でこの占いが行なわれたと致しますと、それを周原に持ち帰ったことにつきましては、何か非常に、こう特別な理由というようなことを李先生はお考えになっているのかどうか、ということをお尋ねしたいと思います。

李　伊藤先生の今の質問に答えてみたいと思いますが、松丸先生の質問同様、伊藤先生の今の質問も非常に啓発に富んだ重要な質問だと思います。

まず前半の問題ですけれども、伊藤先生がおっしゃっていたのは、周人が祭祀を行なう時になぜ殷の祖先を祭ったかということだと思いますけれども、つまり甲骨文の中にそのような文字が記されている訳ですけれども、私の考えでは、この甲骨は殷の祖先を祭っていることには間違いありませんが、これは周人が祭祀を行なっているのではなくて、殷王自身が祭祀を行なっているというふうに考えます。私が考えるには、この部分の卜骨の内容というものは、殷の王が後の周の文王を西伯に冊するということを天帝に問うた、占ったということだと思うんです。もし、私の以上のような推測が正しいということであれば、周人ももちろんその儀式に参加しまして、そして占卜にも参加して、そしてそれが終わった後にそれを持ち帰ったということも自然なことではないかと思います。もし私の以上の推測が間違いだという前提に立ってみましても、この甲骨文の中にはやはり殷王という字が現われますし、周の文王も現われる訳ですから、そうしたなら逆に、今度殷王が周の都に行ってこの占卜を行なったとしか考えられないと思いますから、殷の都で行なったか周の都で行なったかという二者から一つ選ぶということであれば、やはり殷王が自らの都で占卜を行なったというふうな考えの方がより自然でないかと思われます。それでは周人が殷の都に行って、しかも殷の都で周人が占卜を行なう可能性があるかどうかについて、お二人の先生に一つの資料をお見せしたいと思います。

私が挙げる例というのは、殷墟にある村がありました。その村の名前は四盤磨といいます。そこにおきまして、ある一片の卜骨が出土しました。その卜骨というのは、この下の方に二つ書いてありますが、樋口先生の方に近い卜骨の形をしていました。そして、字は矢印の記された方向に向かって書かれています。従いまして、この卜骨は横に置かなければならないと思います。矢印を考えれば、卜

骨は横に置かなければならないと思います。しかし、殷墟から出た卜骨の場合は、皆さんから見て左側ですが、そのような方向でしか使っていません。そしてその上の字もここで書かれた、皆さんから見て左側のような形で字が上から下へ書かれています。このように卜骨を横向きに置きまして書くというのは、周の時代の特色であります。もちろん私共は今になって確実な証拠があって、これは間違いなく、疑いもなくある周人が安陽に来て、こういうことを行なったというようなことは言うことはできません。しかし、私達が知り得る限りの知識から判断し、或いは考古学の見地から判断致しましても、これはどう見てもやはり周の卜骨であるとしか思えません。この卜骨に書かれている文字は、ほとんどが数字でありまして、その内容は昨日皆様方に紹介した八卦というものでございます。このような形の卜骨は周原の遺跡からもいくつも発見されています。ですから、こういうことからも当時周人が殷の都に行きまして、占卜を行なった可能性があるというふうに考えてもいいのではないかと思います。

最後にもう一度繰り返させていただきますけれども、周原甲骨につきまして私共の研究はまだスタートを切ったばかりという状態でありますので、これから色々な論点、色々な考え方をもとに、もっと研究を進めてゆきたいと思います。そういう意味からも、両先生の御質問に心から感謝申しあげます。ありがとうございました。

樋口　どうもありがとうございました。

裘　私は松丸先生と伊藤先生の御講演に関することでございますが、ちょっとおうかがいしたいと思います。

お二方の御講演の中にございましたように殷代と周代におけるものの考え方、或いは政治制度について、この両者を比較しますとかなり大きなひらきがあるということです。もちろん具体的な御説明、お二方ともそれぞれの御説明があったかと思います。つまり、はっきり申しますと、このような違いが出てきた、ではその違いがどこから出てきたという原因についてはお二方とも色々なお考えがあると思います。ただお二方のお話では、殷人にしても周人にしても、生産の上で、或いは生活様式の上で色々な違いがあったということです。つまり殷・周時代におけるひらきの生じた原因について、私はつっこんだ研究をした訳ではございません。しかし、両者の違いというものは時代の進歩、社会的な進歩と関連があるのではないでしょうか。例えば一つの族がもう一つの族を倒したというふうなことが起きなかったとしても、一つの種族がやはり時代の流れとともに制度の上で、或いはその他の面で色々大きな変化を遂げるということは往々にして見られることです。例えば周人が殉葬に用いた人の数は殷代より少ないとか、周人の政治制度が殷代のものと較べると比較的完備しているなどといういくつかの変化は、種族の違いによるものであるのか、或いは時代の進歩によるものであるのか、これも一つの問題だと思います。ある先生は、時代の変化によるものである、またある先生は、やはり種族により、考え方とか色々な面での違いがあるからであるとおっしゃいます。恐らくこの二つの要素というのがいずれも存在しているのではないか、というふうに私は思いますけれども、これにつきまして、お二方から何かございましたら御説明いただければ幸いです。

伊藤　それでは、私から先にお答え致します。今お尋ねいただきました問題は、非常にむずかしい問題で、私自身すぐにお答えすることは非常にむずかしいんでありますけれども、私の現在持ってお

ります考え、と申しますか推測から申しますと、やはり時代の流れということがかなり大きく作用しているのではないかと。例えば、その時代の流れを、生産関係と申しますか、そういった面でとらえてみた場合に、奴隷制から封建制へというような流れ、というものが私が提出した問題の背後にはあると思うんであります。ただ、私が今朝ほど話しましたことでも出したことでありますけれども、周の制度がわかりますのはかなり地域的に限定されております。例えば殷の時代が奴隷制であったと致しまして、その奴隷制が崩壊致しまして、その中から新しいものが生まれてきたというふうに言おうと致しますと、非常にむずかしいことになってくるかと思うんです。ですから、一つのものが連続してずって進んでゆくという形ではとらえにくい。むしろ地域的な問題がそこに加わってくる訳でありますけれども、更にもう一つの問題と致しましては、私が提出致しましたような周の制度というものが、周の中で作られる前につきまして周族の移住と申しますか、その問題が入ってまいります。その移住と申しますのは、昨日李先生がお話の中で出されました『詩経』の『緜』篇の中に出てまいります。移住の際に周の人達は、自分達の組織を一種の軍事行動に適した組織に改編したのではないか、或いは新しい土地へ定着しました時に改めて土地の配分をしなければならない、そういった問題があの制度を生み出した可能性が大きいのではないか、ということも私は考えております。ですから、単純にと申しますか、簡単に進歩と言うことはできない訳でありますけれども、大きく時代の流れということで考えてみれば、やはり進歩であろうというふうに言えるんではないかと思います。こういったことでございますけれども、それでよろしゅうございますでしょうか。

裘　ありがとうございました。

松丸　裘先生の御質問は、歴史学上のたいへん困惑しております。御質問の要旨は、おまえは殷と周の差違を強調するが、それならそれは支配氏族が交替したというだけのことに由来すると考えてよいのか、もっと社会そのものの歴史的発展に根ざしたものと考える考え方もあるが、その点はどう理解しているのか、といったところにあろうかと存じます。

私は、新石器時代から秦漢時代くらいまでのひじょうに長いレンジで中国古代史を見た場合、生産力の急速な発展による社会的変化は、鉄器による農業生産が一般化して、農耕地が急激に拡大する春秋・戦国期にあったろうと思います。これは、ある言い方ですれば、下部構造の急激な変化、といえると思います。それでは、殷から西周にかけてはどうだったかと考えるに、生産力、ないし生産関係の変化は、それ程、急激なものだったとは思えません。もちろん、新石器時代以降、極めて長期間を経ているわけですから、そこには徐々に生産力の発展があったのは言うまでもないことですが、殷周革命というものが、そのような生産力、生産関係の変化を基礎とした革命だったとは考えにくいと思います。一九三〇年代からのいわゆる、中国社会史論戦に則していえば、殷から西周へは、奴隷制社会から封建制社会へ、という変化として把えるべきものではない、と思います。その点では、伊藤先生と違った考えをもっているわけです。

しかし、一面で殷から西周へは、やはり大きく変化しているというと、それはやはり支配氏族である殷民が滅ぼされ、それによって彼らがつくり上げてきた殷民の文化、思想、政治支配構造――これをひとまとめにして言うなら、上部構造といえましょうが――が崩壊し、遊牧生活から脱却して未だそれ程の永年月を経ていない周族が、支配氏族として、取って代った、ということではなかったか、と思うのです。この点では、伊藤先生と違った考えをもっているわけです。

しかし、一面で殷から西周へは、やはり大きく変化しているというと、それはやはり支配氏族である殷民が滅ぼされ、それによって彼らがつくり上げてきた殷民の文化、思想、政治支配構造――これをひとまとめにして言うなら、上部構造といえましょうが――

樋口　どうもありがとうございました。先生達の調子が次第に出てきたみたいですけれども、時間は実はもう過ぎておりまして、ぼつぼつ終結しなければならない訳でありまして、それで裘先生のお話に関連するのですが、結局今度のシンポジウムで大きなテーマとして出てまいりましたのは、やはり殷と周というものは違った民族なのか、或いは殷から周への移り行きというのは一体連続なのか、それとも非連続なのか、というふうな問題があろうかと思います。その点についてもう時間がございませんので、ひとつ簡単に皆さんの御意見をお聞きしたいと思うんですが、私も一言だけその問題について話させていただきますと、私は考古学の立場でございますけれど、結局殷というものは、東の方に興って、そして農耕民であった、周の方は西から出てきて、初めは遊牧生活をやっていたのが後に農耕化したというふうに言っておりますが、たいへん困惑しております。御質問の要旨は、おまえは殷と周の差違を強調するが、それならそれは支配氏族が交替したというだけのことに由来すると考えてよいのか、もっと社会そのものの歴史的発展に根ざしたものと考える考え方もあるが、その点はどう理解しているのか、といったところにあろうかと存じます。

私は、新石器時代から秦漢時代くらいまでのひじょうに長いレンジで中国古代史を見た場合、生産力の急速な発展による社会的変化は、鉄器による農業生産が一般化して、農耕地が急激に拡大する春秋・戦国期にあったろうと思います。これは、ある言い方ですれば、下部構造の急激な変化、といえると思います。それでは、殷から西周にかけてはどうだったかと考えるに、生産力、ないし生産関係の変化は、それ程、急激なものだったとは思えません。もちろん、新石器時代以降、極めて長期間を経ているわけですから、そこには徐々に生産力の発展があったのは言うまでもないことですが、殷周革命というものが、そのような生産力、生産関係の変化を基礎とした革命だったとは考えにくいと思います。一九三〇年代からのいわゆる、中国社会史論戦に則していえば、殷から西周へは、奴隷制社会から封建制社会へ、という変化として把えるべきものではない、と思います。その点では、伊藤先生と違った考えをもっているわけです。

しかし、一面で殷から西周へは、やはり大きく変化しているというと、それはやはり支配氏族である殷民が滅ぼされ、それによって彼らがつくり上げてきた殷民の文化、思想、政治支配構造――これをひとまとめにして言うなら、上部構造といえましょうが――

樋口　どうもありがとうございました。先生達の調子が次第に出てきたみたいですけれども、時間は実はもう過ぎておりまして、ぼつぼつ終結しなければならない訳でありまして、それで裘先生のお話に関連するのですが、結局今度のシンポジウムで大きなテーマとして出てまいりましたのは、やはり殷と周というものは違った民族なのか、或いは殷から周への移り行きというのは一体連続なのか、それとも非連続なのか、というふうな問題があろうかと思います。その点についてもう時間がございませんので、ひとつ簡単に皆さんの御意見をお聞きしたいと思うんですが、私も一言だけその問題について話させていただきますと、私は考古学の立場でございますけれど、結局殷というものは、東の方に興って、そして農耕民であった、周の方は西から出てきて、初めは遊牧生活をやっていたのが後に農耕化したというふうに言っておりますが、

しも農耕民族よりも早い段階の生活様式とは考えておりません。むしろ遊牧民族というものは、有畜農耕を生活しておった人達がステップ地帯に入って行った時に、農耕を捨てて遊牧化していった、ですから遊牧というのは、むしろ農耕より後の段階、遅れて社会的に生まれてくる、というふうな考え方がございます。ですから、別に周が遊牧から農耕へ移ったということは自然の発展のプロセスというふうには考えないのですけれども、とにかく、遊牧生活から農耕へ移っていったというふうに考えますと、殷と周というのは何か別人種のように考えられる訳です。そういう問題については、むしろもっと体質人類学的な研究がこれからはなされるべきじゃないかと私は感じております。色々な遺跡から出てます人骨を実際に計測して、それが果して人種的に違いがあるのかどうかという問題でございますが、今までそういう方面の研究というのは、ごく一部、殷墟から出ました人骨についての計測というのが、これは台湾からそういう研究が出ておりまして、恐らくそれだけでは何とも言えないんですけれども、今後関連資料が増えてくれば、人類学的な立場から両民族の違いというようなことも言えるのではないかと思います。

現在中国の考古学では、先周文化という問題をテーマにしております。先周というのは所謂周が王朝を開く前の周の文化のことで、それはどんなものかということなんです。結局、殷がまだ王朝を支配しておった時代の周の文化というものが、考古学的に確認できるかどうかという問題でございまして、そういう遺跡を実は色々検討しております。結論だけ申しますと、文字は先程の諸先生のお話のように、殷から周へは連続しておると、それから青銅器のテクニックというようなものもやはり連続

対談「甲骨学の現在」　胡厚宣・松丸道雄

きる訳です。ただ我々は少し前にスタート致しました。しかしながら、マラソンの競争で言えば、まだ五キロ行ったぐらいだけでございますから、皆さん今からマラソンに参加されて色々なテーマを研究していただいたら、最終の目的地には皆さんの方が先に到着されるかもわからない訳でございます。そういう希望を持ってこの殷・周の文化、或いは甲骨・金文というものに今後色々御関心を持っていただいたら、今度のシンポジウムは成功したんじゃないかと思っております。どうも長い間本当に御静聴いただきましてありがとうございました。特にこれがうまくできましたのは、非常にむずかしい言葉を上手に通訳して下さいました通訳陣の方々のおかげでございます。

しております。違うのは、どうも陶器じゃないか、というふうな認識がございまして、色々殷とは違った、周独特の陶器をもった、そういう文化を色々検討しているというのが、最近の考古学の傾向でございまして、そういうことがもう少しはっきりしてくれれば、殷と周との文化的な違いということも言えるんじゃないのかと思います。

私自身の印象としては、殷の遺跡に見られます異常なまでの生贄、あれは本当に異常でございまして、これが段々周で減ってゆくという点から考えると、殷文化というものはああいう鬼神崇拝を基調とした異常なものであった。中国の歴史という全体から見ると、むしろ周の方が、中国的な民族であって、それから後の歴史というのはずっと素直に続いてゆく。だからむしろ殷の方が異常だったのではないか、そういう見方もあるんじゃないか、ということが私の今回の意見でございます。

それではそういう問題につきまして、他の先生方、短時間に今の問題について御意見があれば、おうかがいしたいと思います。

松丸　どうも今日はしゃべりすぎたようですので遠慮した方がいいんですが、一言だけ追加させていただくと、物質文明における連続性と精神文化における不連続ということがかなり目立つのではないだろうかということです。説明すると長くなりますので、それだけ。

樋口　それでは時間がもうきておりますので、これでシンポジウムは終わりたいと思うんでありますが、私にとりましては大変長い時間、皆様方には大変短かい時間、色々な話題が出てきたんですけれども、結論としては、結局甲骨文もまだ未知の分野が非常に多いということでございまして、これは誰でもまだこれから大いに関心を持って突っ込んでいただくことができる。皆さん方ももちろんで

央研究院歴史語言研究所に入り、殷墟発掘とその整理の仕事を始めました。

松丸　先生が北京大学を卒業されたのは一九三四年だと思いますが、その年に歴史語言研究所に入られたのですか。

胡　そうです。私は一九三四年に北京大学を卒業してすぐに中央研究院歴史語言研究所に入りました。当時、研究所にお勤めになっている李済先生、董作賓先生、梁思永先生、徐中舒先生、また、傅斯年先生らはみんな北京大学との兼任教授で、私の先生でした。先生方は週一回とか週一時間とか、北京大学で講義をなさっておりましたが、講義だけでなく、もうひとつの目的は、北京大学から自分たちの跡継ぎ、つまり研究所のスタッフを選ぶことだった。その関係で、私は北京大学を卒業してからすぐに中央研究院の歴史語言研究所に入ることになったわけです。

最初にあたえられた私の仕事は、殷墟の王陵の発掘でした。侯家荘の西北崗にある王陵ですが、その中で出土品の点数のいちばん多いのは一〇〇一号墓、出土品で内容的にいちばんすぐれているのは一〇〇四号墓です。その発掘を私が担当しておりました。一〇〇四号墓からは牛鼎、鹿鼎といったすばらしい器物が出土していますが、それだけでなく、その墓底一面にたくさんの彝器が埋められていました。

一九三六年に重大な発見がありました。小屯はＡＢＣ……といくつかの発掘区に区切られていましたが、そのＣ区のひとつの坑から甲骨が一万七千片以上も発見され、私はその発掘に当たりました。その坑の発掘の際は、甲骨をひとつひとつ掘り出さず、周囲の土もふくめてその坑全体を掘り出して、そのまま南京に運び、私は室内で分類作業を四人の作業員とともにいたしました。またそのころ、私は南京で『殷墟文字甲編』の編集もしていました。殷墟はそのときまでに十五次の発掘がされていましたが、私は第一次から第九次までの発掘によって発見された甲骨文の釈文作成の仕事をやったのです。あとで台湾から、屈万里先生を代表とするグループが『殷墟文字甲編考釈』という本を出しましたが、この本は私の研究の成果をふ

まえてできたものといってもよろしいと思います。

松丸　そうでしたか。その点は初めてうかがいました。

胡　私は原稿を全部まとめましたが、結局、本にはなりませんでした。そのときの研究所の代理所長は夏鼐先生で、先生は私のこの本を出版してくれるつもりでしたが、当時の事情から出版にはいたりませんでした。そこで屈先生がその原稿をすべて台湾に持って行き、その後の研究の成果を加え、手を加えて、台湾で出版したのです。

松丸　そうすると、『殷墟文字甲編考釈』のいちばん初めの原稿は胡先生のご執筆だったということですか。

胡　そのとおりです。初めの原稿は私が書いたものです。このことについては、その本の中にもただひと言、「胡厚宣がこの仕事をやっていたが、釈文しかなく、考釈はない」と書いてあったと思います。そのあと私はいま台湾にいらっしゃる高去尋先生と組んで、第十三次から第十五次までの発掘によって出土した甲骨文の整理に力を入れました。分類し、番号をつける仕事でした。その研究の結果は『殷墟文字乙編』に収録されております。

大陸と台湾との対立が厳しかったものだから、台湾から出た本の中には、大陸にいる学者たちの名前は出さないのが原則です。一方、大陸から出た本にも台湾にいる学者たちの名前を出しておりません。私が「董作賓先生」とちょっと丁寧に呼んだだけでも批判されるといったことがありました。だから当時は「夏鼐先生」「李済先生」とか「恩師」といった丁寧な呼び方はいっさいできなかった。現在はそういったことはなく、まったく変わりました。四年前、ハワイ会議の際に台湾の高去尋先生に会えましたが、数十年ぶりだったので二人とも大喜びで夜中まで歓談してしまいました。ハワイ会議には松丸先生はご入院中で出席されなかったが、赤塚忠先生、伊藤道治先生が参加されました。

私はそんな経緯で甲骨研究の道を歩んだわけですが、その当時、いちばんつらかったのは、すでに発掘

松丸　甲骨文が発見されたのは一八九九年なので、再来年の一九八九年には、甲骨文発見九十周年記念行事が計画されていると聞いております。つまり、すでに一世紀に近い研究史をもっていることになります。日本の文化は漢字文化によっているところが大きいのですが、その漢字は長い間を経て変遷して今日にいたっており、その最も古い形がいま問題にしようとしている甲骨文字です。これについてはわが国に少数の専門の研究者もおりますけれども、それだけでなく、日本人の多くが、一般の人も含めて関心をもっているように思います。われわれの日本甲骨学会も、このような日本人の広い関心を基礎として成立したと申せましょう。その意味で、このたびご来日の折に、中国の甲骨学の指導的な立場におられる胡先生から甲骨学および殷文化についてお話をうかがうことができるのは、たいへんうれしいことです。

自分のことで恐縮ですが、私がこの方面の勉強を始めたときには、甲骨学五十年ということがしばしばいわれておりました。当時、胡先生の先生でいらっしゃる董作賓先生が、『甲骨学五十年』という概説書を書いて出版されております。胡先生ご自身もまた『五十年甲骨学論著目』や『五十年甲骨文発現的総結』といった本を刊行されておられた。私が甲骨学の勉強を始めたのは、その少し後のことでした。この五十年というのは、いまにして思うと日本と中国の間の長く不幸な戦争が終わった時期で、研究のうえでもひとつの折り目だったように思います。問もなく九十周年という年を迎えるに当たってふり返ると、その当時とは隔世の感があります。五十年前と現在の間に非常に大きな研究の進歩と発見があったということです。とりわけ胡先生が中心になってまとめられた『甲骨文合集』十三冊が大きく飛躍させるステップになるだろうと思います。そういったことをふまえて、胡先生の五十年以上にわたるご自身の研究史をふり返り、とくに思い出の深いこと、忘れがたいことなどいくつかお話を聞かせていただければと思います。

胡　私が甲骨文の研究を始めてからすでに五十三年たちました。私は最初、北京大学を卒業して当時の中

されたものについて、自由に資料を使って研究することができなかったことです。現物があるのに自由に使えなかった。それともうひとつは、外国にあるものにいたってはまったく見ることができなかったし、そのものが存在することさえわからなかったという点です。そのころの中国はたいへん閉鎖的で、外国との学問的な交流やコミュニケーションはほとんどなかったのです。

松丸　そのころとおっしゃるのは、一九三〇年代ですか。それとも一九四、五〇年代のことですか。

胡　三〇年代も、四、五〇年代も、通してそういう問題にいちばん悩んでいました。松丸先生はいちばん印象深いことは何かと聞かれたが、私がいまでもしっかり覚えているのは、三〇年代から五〇年代までの間、資料を自由に使うことができなかったということです。

外国にある甲骨がいちばん多いのは日本で、そのことは存じていましたが、拝見することはまったくできなかったのでつらかった。そのとき私たちが使えた唯一の資料は、郭沫若先生の編まれた『卜辞通纂』と、金祖同先生が出版された『殷契遺珠』で、これによって日本にはたくさんのすばらしい甲骨があるということがわかりました。五〇年代にいたって京都大学の貝塚茂樹先生の『京都大学人文科学研究所蔵甲骨文字』が出版されました。私はこの本をぜひとも入手したいと思ったが、当時のわが国は外貨に対する統制が厳しかったので、上の人に申請したものの入手できませんでした。この本があるのにどうして拝見できないのかと私はつらかったのですが、さいわいに貝塚先生から一部贈っていただき、大喜びしました。そのとき貝塚先生は、郭沫若先生と私に一部ずつ贈ってくださいました。

八一年に初めて日本にきたとき、松丸先生のお招きで東京大学にまいり、先生の研究室を拝見して本当に感激したのは、甲骨に関する公刊資料がほとんどすべてそろっていたことでした。加えて、日本中の未公刊資料もほとんど松丸先生の研究室にあった。このことには本当に感心しました。そして、松丸先生の書かれた本を拝見し、じつにすばらしい仕事をなさったなと思いました。また『甲骨学』という日本の雑誌に松丸先生が発表された「日本散見甲骨文字蒐彙」を拝見し、たいへん有意義なお仕事だと思いました。

松丸　いえ、たいへん不完全な仕事です。

胡　そのあと関西に行き、伊藤先生のご案内で天理大学に所蔵されている甲骨を全部、拝見し、まる一日、天理大学で過ごしました。それらの甲骨は、当時はまだ公表されていなかったものですが、その後、立派な書物になって公表されました。中国以外で甲骨がいちばん多く所蔵されている国はもちろん日本です。しかも、日本で所蔵されている甲骨文についてはほとんど研究され、論文なども発表されており、これはたいへんいいことだと思います。今回、ふたたび日本にまいって、三鷹にある郭沫若先生が所蔵された甲骨を拝見したかったのですが、これは時間的に無理でした。しかしきのう、幸いにして松丸先生からその資料をいただき、たいへんありがたく存じております。いま日本に所蔵されている甲骨の現状、詳しい情報はだいたいわかっているといってもよろしいと思っています。

日本のほか、甲骨のある国はカナダ、アメリカ、イギリスですが、カナダに所蔵されている甲骨文の研究はかなり進んでいると思います。メンジース氏やホワイト氏の集めたものを、台湾出身の許進雄先生が研究され、たいへん立派な成果を挙げておられる。またアメリカでは、周鴻翔先生がアメリカに所蔵されている甲骨文を研究してたいへん立派な成果を挙げておられます。イギリスですが、カナダに所蔵されている甲骨文はこれまであまり研究されていなかったのですが、私の学生である斉文心が短期研修で七か月ぐらい滞在し、イギリスにある甲骨文を全部といっていいくらい拓本にして持ち帰りました。これを研究して、最近『英国所蔵甲骨集』二冊、として出版しました。また、台湾にいるフランス人の牧師でル・フェーブル先生と饒宗頤先生が、フランスにある甲骨についてたいへん立派な研究をなされております。ル・フェーブル先生は、フランスだけでなく、ベルギーや西ドイツ、スイスにある甲骨も研究して立派な成果を挙げておられます。

もうひとつ指摘しなければならないことがあります。中国の大陸には十万片ぐらいの甲骨があるといわれておりますが、それらは分かれて国内の九十六か所に収蔵されております。多いところもあれば少ないところもある。所蔵品のいちばん多いところは北京図書館で、ここには三万片以上あるといわれ、次は、故宮博物院で、ここには二万片以上あるといわれております。全部で十万片ぐらいあるが、現在、困っているのはそれが収蔵されているところに行っても見せてくれないことです。これらはすでに貴重品だから、簡単に見せてはいけないということになっています。けれども、私たちはそういう困難を克服して『甲骨文合集』の有意義な仕事を成し遂げました。『甲骨文合集』の有意義な点のひとつは、わが国に収蔵されていながらこれまで一度も発表されたことのない甲骨が、この本ではじめて公表されたということです。

甲骨文を発見してから最初の五十年とそれ以後の四十年を二段階として考えると、後半の状況は前半と全然違います。むかしは資料の入手が困難だったが、いまはそんな状況はまったくない。だれでも自由に資料が使用できるようになってきております。だから私は、学生たち、とくに北京大学や復旦大学の学生たちに、君たちは本当に幸せだ、われわれの若いときにはいまのようなすばらしい条件はなかったといつも言っています。

たとえば、当時北京大学教授だった唐蘭先生は『古文字学導論』のような立派な著書もあり、文字学に関する論文を書いていましたが、ある時、今後もうこの仕事はやれないと言われた。資料は全部、歴史語言研究所にあるのに、唐蘭先生はそれを見ることができなかった。資料を見ないで論文を書けば、当然ミスが出てくるし、正しくない結論も出てきます。そのあと歴史語言研究所から収蔵する甲骨文を見て唐蘭先生の説を修正する内容の論文を発表するということがあった。唐先生はにとってはまったく不愉快なことだったに相違ありません、現在はそんなことはなく、だれでも自由に資料を使って研究することができます。これはいちばんいいことだと思います。私は学生に、「私はもう年だからどうしようもないが、もし五、六十歳代だったら、それこそ幸せな筈だ」と冗談を言っています（笑い）。私の若いときには、君たちのように自由に資料を使って研究することはできなかったのだから、と言っているんです。

しかし、条件がよくなったから研究のうえで問題がなくなったかというと、そうはいえない。とくにいまの若い研究者たちは着実な研究をしない。全部の甲骨の資料を網羅的に見ないで、自分の都合のいい甲骨文だけ引用するという、あまり感心しないやり方で研究している人もいます。私はいつも彼らに、それではだめだ、こんないい条件があるのになぜ資料を十分に使わないのか、と言っております。

松丸　興味深いお話をうかがいました。北京図書館や故宮博物院にある甲骨をなぜ胡先生がお使いになれないのかふしぎな気がします。たとえば私は現在の自分の主たる研究対象である殷周の青銅器を研究目的だけなのにほとんど見せていただけないことを、常に残念にかつ不可解なことであると思ってきたのですが、そういう状態ならわれわれ日本人が見られないのは当りまえなのかなとも思いました。

胡　ふつうの人はあまり見られないが、私が行けばなんとか見せてくれます。彼らは私のメンツを守るという考えがあったかもしれないのですが、『甲骨文合集』を編集したときは全部出して見せてくれました。

松丸　さて、今年（一九八七年）九月に彼の河南省安陽市で「中国殷商文化国際討論会」というたいへん大規模な学会が開かれ、私もそれに参加させていただきましたが、これは胡厚宣先生が中心になって組織されたものでした。この学会は、第一に、殷代だけに限定して行われたこと、第二に、殷墟のある安陽で開催されたこと、第三に、国際学会で世界中からおおぜいの研究者が参加した、という三点からいって、九十年の研究史上はじめての、非常に画期的なことであったと思っております。私が三十数年前にこの勉強を始めたときには、こういった国際学会が安陽で開かれるであろうなどということはまったく夢にも想像できない

ことでした。こういうことができるようになった理由は、現在がともあれ平和な時代であるということだと思うし、学問研究にとってもそれがいかに大事なことかという感想を改めて持ちました。この学会の主宰者であられた胡厚宣先生はいろいろな面で苦心されて開催にこぎつけられたと思いますが、では何にいちばん力点をおいてこの大会を組織されたか、また会が終わってから顧みてどういうご感想を持っておいでか、おうかがいいたします。

胡　話はちょっとさかのぼりますが、最初、安陽で国際学会をやらないかと呼びかけをしたのはアメリカ・カリフォルニア大学のロサンゼルス分校の周鴻翔先生でした。正直いって安陽地方の人々は小屯とか殷墟のことを重視していないし殷商時代に対する知識もとても乏しく、あまりわかっていない。むしろ、外国の皆様方の方が安陽とか小屯に対する知識が多いわけです。周先生からの手紙を拝見し、私はこれは夏鼐先生と相談しなければいけないと思いました。当時、夏先生は中国社会科学院考古研究所の所長だったので、このことは夏先生と直接、相談してくださいと周先生に返事を出しました。夏先生は周先生のそういう要望を受けましたが、そのときはまだ上からの指示がないので、周先生に胡さんと相談してくださいと返事をされた。私も責任が持てないし、夏先生も責任が持てなかったという状態でした。

そのあと一九七九年、広州で開催された第二回中国古文字学術研究会の年会で、周先生が大会で正式に安陽で国際学会をやろうという提案を出しました。もちろん全員が賛成しましたが、実行までには至らなかった。条件がそろわなかったのです。周先生はアメリカにおもどりになってから、安陽のこととか、安陽で国際学会をやろうという記事が出た新聞を夏先生と私に送ってくださいました。われわれにとってはたいへんなショックでした。どうして外国の研究者がこんなに関心を寄せているのに、われわれが実現までもっていくことができないのか、そういうことを痛感したわけです。一九八二年にハワイで「国際商代文明会議」が、八三年には香港で「国際中国古文字研討会」が開催されました。この二つの会議は、国内の学者たちにとってはたいへんなショックでした。外国でもこういう性格の国際学会ができたのに、中国ではどうしてそういうことができないのかという批判が出されました。

一九八四年に、安陽で「全国商史学術討論会」という学術会議が開催されました。出席者は国内の研究者にかぎっておりますが、この会議は安陽の国際学会の予備会議ともいえるもので、安陽地方の指導者たちにも注目されました。もし安陽で国際学会が開催できるなら、安陽市にとってもたいへん光栄であると彼らは感じはじめたようでした。この討論会をきっかけに待望の「中国殷商文化国際討論会」が、ついに八七年九月に安陽で開催されることになりました。これは河南省と安陽地方の指導者たちの全面的な支持があったから実現できたものだと思います。その結果、海外から二九名の参加も含めて一三五名の研究者が参加し、商史組、甲骨組、考古組の三つの分科会にわかれ、一週間にわたる大きな学会になりました。全部で一〇九篇の論文が提出され、これは近くの私の編集する『甲骨文与殷商史』のうちに収めて出版する予定になっております。

ただし、この会議には問題があった。本来の取り決めでは教授および副教授以上の人でなければ参加できないことにしていたのですが、結局は一部の人が規定を守ってくれず、勝手に助手とか研究生を連れて大会に参加した。だから、参加者のレベルは一律ではなかった。高い人もいれば、そうでない人もいた。

それだけでなく、事務的な準備も足りなかった。われわれには経験のないことだから、たいへん粗漏なところがあったと思います。たとえば北京から安陽までの旅行は全面的にある旅行社に任せたのですが、その旅行社の接待の仕事ぶりがたいへん悪かったと聞いておりますし、費用もかなり高かったと聞いております。それが本当かどうか私にはわからないのですが、この機会に日本から参加された方々から本当のところを教えていただきたいと思っております。なお、いま申しあげられることは、次回の大会は全面的に中国社

会科学院主催というかたちで、事務的な仕事まで全部こちらでやる計画をしているということです。

この再来年（一九八九年）に開催される予定の甲骨文発見九十周年を記念する大会は、われわれの考えとしては、まず学術的なレベルをたかめ、参加者の人数を減らすようにしたいということです。参加者の人数を減らすというのは、もちろん国内の参加者のことで、国外の皆様方とはまったく関係ないことです。こんどの安陽大会の国内からの出席者のうち正式の出席者は約八十人ですが、非公式の出席者、あるいはあまり関係のない人の出席を含めて百三十人ぐらいになってしまいました。再来年の大会はどうしても百人以内に制限しようと思っております。もちろん国外の皆様にご協力をいただくようお願いをするわけですが、再来年の大会の主な目的は国際的な交流をさらに強化し、殷商史の研究の成果をお互いに交流することです。これによって、甲骨文と殷商史の研究でこれまで以上の成果が出るようにがんばりたいと思っております。

松丸　今年（一九八七年）一月に、読売新聞社と東方書店が主催して東京で「中国古文字と殷周文化」という、わが国としてははじめてのシンポジウムが催されました。これは安陽の学会とはその規模においてはまったく比べられないものでもあるし、目的も違うのではありましたが、日本ではこういうことがなかったので、その意味で有意義なシンポジウムだったと考えております。その際、中国からは、胡先生もよくご存じの李学勤先生、裘錫圭先生においでいただき、日本からは樋口隆康先生、伊藤道治先生、私の三名が参加して、二日間にわたる報告および討論を行いました。聴衆は一千人に近く、会場に入れない人もたくさんいました。できれば胡先生に御参加いただければよかったのですが、これは日本側の都合で不可能になってしまったのですが、これは日本側の都合で不可能になってしまってたいへん残念でした。そういった事情から、その席上で討議されたいくつかの問題について改めて胡先生からご意見をうかがえればと思い、きょう、このような時間を持った次第です。

これまで殷商文化についてのお話しをしてきました

が、この時代に続く周代の文化もまた非常に重要な意味を持つことはいうまでもありません。ある意味からいうと、周の後、今日まで連綿とつづく中国文化というものの骨格をつくり上げたものが周文化であったということもいえると思います。社会制度の問題もそうですし、思想の面においてもそれがいえると思います。そういう見方からすると、周文化を根底にすえ、それに先立つ殷文化というかたちで、この二つの文化を対立して見るという見方もできるように思います。さらに中国の古文化ということになると、現在、学界で問題にされているひとつの点は、夏文化をどう考えるかということです。しかしここまで言及すると問題が広がりすぎるので、いまはやめておき、殷文化と周文化について考えてみたいと思います。第一にこの二つの文化の差をどのようにとらえるのか、第二にこの起源をどう考えるかという問題があります。これは殷文化と周文化との間にどのような連続性があったのか、べつの言葉でいえば、どの部分で連続性が認められ、どの部分で連続性が認められないのかといった問題になるかと思います。

胡　胡厚宣先生はこれに関してたくさんの論文や著作を書いておいでですが、とりわけ先生は「殷代封建制度論」というたいへん有名な、大きな論文をお書きになっていらっしゃいます。これはいわゆる周代の封建制はさらにさかのぼって殷代にも存在しただろうということを甲骨文の中から論じられた論文でありました。これは社会政治制度の問題ですが、またほとんど同時に、殷人の思想面についても先生は「殷代の天神崇拝」という論文をお書きになっておられます。つまり、周代の天の思想が殷代にもあったということを論じていられる。一月のシンポジウムでは問題がたくさん出てきましたが、そこでの中心的な問題のひとつは、殷代から周代への連続性と不連続性ということでした。問題そのものが大きいのでお答えになりにくいとは思いますが、そういったことに関連して現在、先生はどうお考えになっておられるか、ご意見をお聞かせいただければありがたいと思います。

胡　その問題はたいへん大きい問題ですが、一応、

お答えしてみたいと存じます。まず、民族問題から始めましょう。周民族は西にあったが、殷民族は東の方にあった。この問題についてはいろいろな説があります。たとえば、殷民族は西から来た、あるいは北から来た、ないしは南から来たという説があります。田昌五先生は、殷民族はもともと河南の濮県から来たと言っておられます。けれども、私の個人的な見解では、商は中原の東北の方から来たと思っております。周民族と殷民族はもともと所在地が違っていたわけです。

ただし、別の面から申しますと、民族が異なり、その結果文化もおのずと同一ではないとはいえ、〔文化の〕継承といった問題もあります。文献の記すところでは、周の文化はかなり低く、殷の文化はかなり高かった。周が殷が滅亡させたあと、周は殷王朝の文化を受け継いだため、あるものは異なるし、あるものは同じだ、という状況が生じたのでしょう。周についていえば、孔子の言っているいくつかの言葉がたいへん注目に値すると思います。文献で、周は自らを「小邦周」（『尚書』大誥）、殷を「大邦殷」（同・召誥）と称しており、つまり自国を〝小国〟、殷を〝大国〟と呼んでいるのです。周文化は、殷文化に比べて、いささか劣ったものと見做されていたということです。武王は殷を滅ぼしたあと、こういった殷文化を継承したのです。

文献に残る孔子のいくつかの言葉は、たいへん重要です。

殷因於夏礼、所損益、可知也。周因於殷礼、所損益、可知也。（殷は夏の礼に因る。損益するところ知るべきなり。周は殷の礼に因る。損益するところ知るべきなり。）『論語』為政

かつ、孔子は自分自身について、こう語っています。

而丘也殷人也。（而して、丘や殷人なり。）『礼記』檀弓上

私は殷人である、私の祖先は殷人なのだ、と明言しているのです。しかし、〔その孔子といえども〕

殷礼吾能言之、宋不足徴也。文献不足故也。足、則吾能徴之也。（殷の礼は、われよくこれを言うも、宋、徴するに足らざるなり。文献足らざるが故なり。足らば則ちわれよくこれを徴するなり。）『論語』八佾

とあって、殷の礼は後世〔＝孔子の世〕に伝わらずまたそれについての文献も充分ではないけれども、もし文献が充分残っていたなら、私〔＝孔子〕はそれについて、考證しえたはずである。しかし、結果的には、ただ

郁々乎文哉、吾従周。（郁々として文なるかな、われは周に従はん。）『論語』八佾

とあって、つまり、周の礼の規則がこと細かに整えられている以上、私は周〔の礼〕に従うべきだし、周代についてなら語ることができる、といっているのです。このことは〔孔子の理解では〕、周〔の礼〕は殷のそれを継承したものとされていたことを意味していると思います。

このほか、このことは『詩』からも看てとれます。

殷鑒不遠、在夏后之世。（殷鑒遠からず、夏后の世にあり。）『詩』大雅・蕩

とあり、殷をもって鑒（＝後世へのいましめ）としているのです。殷人は、のち、もっぱら遊蕩にふけったので、これを先例とせよ、と説いているのです。『尚書』無逸篇のうちにも、われわれ周人は断じて遊興にふけってはならぬ、それは国を滅ぼすことになる、といっています。

また、『尚書』酒誥篇のなかでも、殷は酒で国を滅した、といっています。一日中酒をのんでいて、殊に紂王の時の飲酒は、最悪である、われわれ周人は、殷の良いところは学ぶべきだが、悪いところ、遊蕩だの飲酒だのは、断じて学んではならない、といっているのです。

周か殷の文化を踏襲したというのは、また青銅器からも見ることができます。青銅器〔銘文〕の内容と形式は、殷と周とではみな非常に別けにくいものですし、銅器そのものにしても、殷と西周初期のものは別けにくく、このことは、後者が殷のものを模倣したためです。

かつて、「漢承秦制」、つまり、漢王朝の官制は秦のそれを模倣したものだ、ということがいわれましたが、いま、「周因商制」「周因殷制」、つまり周王朝の最初期は、すべて殷代の制度を踏襲したのだ、ということがいえましょう。

殷周両文化の間には、相違するところがあって、それは両民族が異なるところに原因があり、また共通するところがあって、それは周が殷を模倣したためである、と考えます。

松丸　その辺を更にもう少し詳しくお話ししていただけませんか。先生がおっしゃった、民族が違うという点のご指摘は重要だと思いますが、それならば、異民族が前代の文化を継承した結果、どこが同じでどこが違ったのかということがいちばん問題になる点だと思います。シンポジウムで問題になったのはまさにその点で、全面的に同じだと言う人はいないし、全面的に違うという人もいませんでした。

胡　この問題については、正直いって私もあまり研究をしておりませんが、ひとつの例を指摘させていただきます。たとえば周原の甲骨と殷墟の甲骨は、相当に違うものです。文字も違うし、刻法も違います。甲骨の形だけを見ても十分にわかると思います。甲骨は鑽と鑿があるが、殷以前の文化、竜山文化にさかのぼると鑽しかなく、鑿はない。殷に入ると鑽と鑿の両方が見られるようになる。周に入ると形が変わり、円形でなく四角なものになった。そういうものが文化のひとつの違う点だと思います。同じ甲骨でも、内容的にも形のうえでも違うところが出てくると理解しております。周原の甲骨は点数も少ないし、殷墟の甲骨に比べると文字数もたいへん少ない。一文字とか二文字、三文字のものがほとんどで、三十以上の文字があるのは一片しかありません。だから、周の甲骨を基にして研究するのはまだむずかしいと思います。

松丸　むずかしい問題ですが、シンポジウムで周原の甲骨の問題がかなり時間をかけて議論されたので、それについてもう少しだけお話したいと思います。李学勤先生は、たぶんに想像をまじえていわれたのはいうまでもないのですが、次のように結論づけられました。すなわち周原甲骨はまず第一に時期的には殷代末期につくられたものだとされた。これはあまり異論のないところだろうと思います。第二に、周原甲骨は殷の都である小屯でつくられたものだと主張されました。これはたいへん注目すべき、独特な解釈だと思いました。それから第三に、それは周人によってつくられたとされた。そうであれば、殷の都で周の人によってつくられたということになります。第四に、そこで周人が使った文字は殷人の文字だった。つまり、周人は独自の文字を持っていなかったのだろうとおっしゃった。まとめていうと、殷代の末期において周人が殷人の文字を用いて、殷の都で占い、そのあとで周原へ持ち帰ったのだろうということになります。

私がなぜその問題を重視するかというと、有字の甲骨は従来は殷墟からだけ発見されていた。それを殷人がつくったことについてはだれも疑っていない。一方、周から殷の甲骨と非常に似たものが発見された。これは殷文化と周文化の関係を考えるとき、もっとも重要な基本的史料であるはずで、したがってこの周原の甲骨の史料的性格を李先生のように考え得るかどうか、これは非常に重要な問題になります。ご存じのように、周原の甲骨といっても岐山県出土のものと扶風県出土のものがあり、この二者の間には、共通点もあるが、また異なったところもあります。この両方ともに李先生のように考えようとすると、かなりむずかしいのではないだろうか。たしかに資料は少ないが、李先生の考えも含めて、この点についての胡先生の見通しをお聞かせいただければありがたいと思います。

胡　この問題については、正直いって私はあまり研究をしておりません。私の学生であった王宇信さんは『西周甲骨探論』（一九八四年）という本を出しましたが、その中にいろいろな説をまとめ、自分の見解も入れております。私の個人的な見解をいえば、言うまでもなく、殷墟卜辞と同様に祭祀に関係する文字ではあっても、殷代末期のものとではずいぶん違っていますね。もし李学勤さんの言われる通り、周原甲骨が小屯地方で刻成され、その後周原に持っていかれたというのであれば、殷代後期の風を完全に踏襲したものであったはずでしょう。董作賓先生のいわれる、いわゆる第五期の甲骨のなかに、帝辛期の甲骨が含まれているところだろうと思います。第二に、周原甲骨は殷の都である小屯でつくられたものだと主張されました。これはたいへん注目すべき、独特な解釈だと思いました。それから第三に、それは周人によってつくられたとされた。そうであれば、殷の都で周の人によってつくられたということになります。第四に、そこで周人が使った文字は殷人の文字だった。つまり、周人は独自の文字を持っていなかったのだろうとおっしゃった。まとめていうと、殷代の末期において周人が殷人の文字を用いて、殷の都で占い、そのあとで周原へ持ち帰ったのだろうということになります。

私がなぜその問題を重視するかというと、有字の甲骨は従来は殷墟からだけ発見されていた。それを殷人がつくったことについてはだれも疑っていない。一方、周から殷の甲骨と非常に似たものが発見された。これは殷文化と周文化の関係を考えるとき、もっとも重要な基本的史料であるはずで、したがってこの周原の甲骨の史料的性格を李先生のように考え得るかどうか、これは非常に重要な問題になります。ご存じのように、周原の甲骨といっても岐山県出土のものと扶風県出土のものがあり、この二者の間には、共通点もあるが、また異なったところもあります。この両方ともに李先生のように考えようとすると、かなりむずかしいのではないだろうか。たしかに資料は少ないが、李先生の考えも含めて、この点についての胡先生の見通しをお聞かせいただければありがたいと思います。

胡　この問題については、正直いって私はあまり研究をしておりません。私の学生であった王宇信さんは『西周甲骨探論』（一九八四年）という本を出しましたが、その中にいろいろな説をまとめ、自分の見解も入れております。私の個人的な見解をいえば、言うまでもなく、殷墟卜辞と同様に祭祀に関係する文字ではあっても、殷代末期のものとではずいぶん違っていますね。もし李学勤さんの言われる通り、周原甲骨が小屯地方で刻成され、その後周原に持っていかれたというのであれば、殷代後期の風を完全に踏襲したものであったはずでしょう。董作賓先生のいわれる、いわゆる第五期の甲骨のなかに、帝辛期の甲骨が含まれている

かどうかはまだ未解決ですが、この第五期甲骨の規律性は（他の時期と比べても）非常に強固なものがあります。周原の甲骨は、この殷墟における殷末期ものとは違うので、それが小屯でできて、そのあと周原に持って行ったとはちょっと考えにくい。殷墟の第五期の甲骨は、画一性といいますか、かならず一定の配列が見られます。亀甲の文字を見ても、右から左へ一・二・三、あるいは左から右へ一・二・三ときちんと順番にならんでおり、整然としております。牛骨の場合も下から上に行き、上から下にもどるというようにきれいな配列になっております。それだけでなく、殷の末期には牛骨にたいへん大きな文字が出はじめております。（たとえば、甲三九三九等を指す――松丸注）また、文字に朱の色をつけたケースもまれではありません。

殷墟の末期の卜辞を見ると、その連続性がとても目立ちます。たとえば狩猟するときに、きょうはここ、あしたはあそこ、次の日はどこというように、あるいは祭祀をするときもきょうはどの王に祭祀をするというようにちゃんと決まっております。

またさきほど松丸先生は、周文化は文字がなかったのではないかという考え方について言及されましたが、私はそう考えません。文字の源流を探ると、夏文化にさかのぼることができます。だから、周文化に文字があるかどうかに私は疑問があるのですが、かならずしもないとはいえない。周原甲骨は、時期的には殷代末期だった可能性は大いにありますが、ただしそれは別箇の（文化）系統のものだったのではあるまいか。殷文化の影響を受けているところはあっても、それ自身、独自の特徴もまたもっていたと思います。

松丸　私の考え方にだいたい似てきたと思います。（笑）話をさきほどのいちばん大きな問題にもどすと、殷文化と周文化は似たところと似ていないところがあるということですが、ごくおおざっぱにいうと、周文化は物質文化の面では殷文化をずいぶんたくさん引き継いでいるだろうと思います。たとえば、先生がおっしゃったように青銅器文化のほとんどは殷文化から周

ようなものであったはずだというようには考えにくいように思います。私は第五期の甲骨全部または大部分を刻ったのは唯一人であり、したがって第五期の甲骨がきちんとしているのはその刻った人の個人的性癖によるものだと考えているからです。これは想像する以外にないのですが、私はやはり殷末期において周人は文字を持っていなかったのではないかと思っているのです。周原甲骨は李学勤氏のように考えるよりは、殷末に、殷から派遣された卜官によって周原で行われた占いだったと考える方が考えやすいような気がしているのです。これはもちろんひとつの仮説にすぎません。

胡　ひとつの提案を申しあげますが、再来年の九十周年の行事でこの問題をひとつの重大な議題として挙げてもよろしいと思います。国内の皆さんにも十分に用意していただいて討議したらよろしいと思います。一月に行われたシンポジウムでこのことについて討議されたようですが、李学勤さんも裘錫圭さんも、かならずしも十分な用意ができなかったのだと思います。再来年は事前に十分、用意をしていただき、そのうえで討議を加えることができるよう計画します。

松丸　一方、裘錫圭氏からも、もうひとつたいへんおもしろい問題が提起されました。李学勤氏のお話との関係でいえば、李学勤氏はたくさんある殷の甲骨に対して、周の甲骨が出てきたので、殷と周という距離的に離れた二つの甲骨を比べる中から問題を提起されました。つまり、甲骨の横の広がりを問題にされたわけです。裘錫圭氏は甲骨だけでなく、古文字の世界を縦に考え、その古文字というものが通時的にどのように変化していったか、いわば文字が形成されていく、ないしは形成された後に変化していく、その時間的な経過を現在残っている資料の中から考えようとされた。そして、それについてひとつのおもしろい原理を提唱をされました。

それを具体的にいうと、こういうことです。ひとつの古文字を正体とすれば、それに対してそれの俗体がすぐにできてしまう。つまり、俗体というものはまず正体から出てくる。しかし、次の段階ででき上がった

が引き継いでいるので、形が変わらないのはあたりまえです。社会制度の面でも、かなり大きな部分を受け継いでいるように思います。

胡　そのとおりです。

松丸　孔子が、周が殷文化を引き継いだと言っているのも、おそらくそういう部分を強調して言ったのだろうと私は解釈しています。しかし、一方で殷の人たちが持っていた宗教観とか精神文化といった側面では、周人はずいぶん違っていたのではないか。したがって、精神面においては周文化はかならずしも殷文化を引き継いでおらず、周人独自のものの考え方、宗教観が周代以降、強く出てきたのではないかと考えております。

胡　その点も、私も賛成します。

松丸　このシンポジウムで伊藤道治氏が強調したのは、政治制度の面でについていえば殷代のものを周は受け継いでいない、新しい政治組織を周人はつくり上げたということでした。

胡　それは他の文献を見ても十分、わかると思います。尚書その他の文献を見ても、殷の人々はこういうことをやったからこそ滅亡したとか、そういうことを周の人は書いたり、自分でそれを警戒していることが窺えます。周の人は批判的に殷の文化を引き継いだといってもよろしいかと思います。

松丸　そのとおりだと思います。周原の甲骨に話をもどしますが、時代的には殷代末期のものがかなり多いと私は思っています。

胡　そのとおりです。

松丸　胡先生は、殷墟の甲骨の末期のものは、様式的にきちんとしてるといっていらっしゃいます。それは、殷墟においてはそうかもしれないが、殷末という時代においてどこでもきちんとしていたという証拠はないと思うのです。

胡　でも、ほかのところからは甲骨が出土していないわけですね。たとえば鄭州から出たものが二片ありますが、あれはまったくあてにならないと思います。

松丸　もちろん、そうです。ただ私は、同時代だからといって、もっと周の領域でも、それが安陽と同じ

俗体は、こんどは正体の方に影響をおよぼして正体そのものを変えていく作用を持つ、というのです。つまり、正体とそこから生まれた俗体とが相互に影響し合って変化していくという、私なりに言い換えるなら、文字の発展にいわば二元論的な変化の過程があったろうと主張されたことになろうかと思うわけです。これは、文字がなぜ、どのように変化していったのかを説明する、ひとつのおもしろい説明の仕方であると思います。

裘錫圭氏はいくつかの例を挙げて説明されたのですが、私があとで整理して考えてみると、裘氏は三つの面についておっしゃったように思います。一つは文字の書き方そのものであって、書風ともいうべきものです。きちんと書かれているものが簡略化して書かれるということ、英語でいえばスタイルの問題です。二つ目は筆画そのものが、本来、正体で書かれているものが俗体で書かれるということがある。こういうものが逆に影響して、これが正体を変化させていく場合がある。要するに、字画（字形）の問題としてその点を指摘されました。三つ目は、書体全体の問題としていわれた。たとえば金文と甲骨文ということで比べると、金文はより正体であるのに対し、甲骨文は全体として俗体であるという言い方もされました。

これは考え方としておもしろいと思います。このシンポジウムのあとで日本の古文字に興味をもっている方々の間ですでに裘氏の見解を引用して書かれた文章を、私は一、二、見かけました。日本で中国の古文字に関心を持っている人々の間にかなり強い関心を呼び起こした考え方だったように思います。古文字の発展がすべてこの原則、原理だけで説明できるかどうかは、もちろん別だと思います。この問題について、胡先生に何かご意見がおありだったら、お聞かせいただきたいと思います。

胡　結論から申しあげますと、私は金文が正体であり、甲骨文は俗体であるという説にだいたい賛成いたします。ただし、金文より甲骨文の方が歴史が古いということから考えると、甲骨文は変わりつつあり、発展して最後に金文になったといってもよろしいと思い

ます。もちろん、金文になったときにはきちんとしたものが形になっているので、金文は正体だといってもよろしいわけです。

松丸　文字の変化していく過程についての裘錫圭氏の原則論的なものの考え方についてもう少しお話を進めたいと思うのですが、この際、胡先生のご専門から考えて、甲骨文の内部の問題としてこのことを考える方がよろしいかと存じます。甲骨文は五期区分されるわけですが、これは書体の面でも字形の面でも変化しています。その変化は裘氏のいわれた原則にあてはめて考えうる問題なのかどうか、またもしできるとお考えでしたら、それをどのように説明できるとお考えでしょうか。

胡　董作賓先生が甲骨の書体について研究を発表されております。第一期の武丁からの甲骨は形としてきちんとしていますし、第二期は配列も文字自体もきちんとした形になっております。第三期、第四期、とくに第四期になると第一期に似て筆致にとても雄勁なものが出てきますが、あまりきちんとした形はしていない。第五期はまた第二期のようなきちんとしたものが出てきます。董作賓先生はこのことについてたいへん立派な見解を持っておられました。

松丸　甲骨文の書体・字形変化について、董作賓先生は具体的に一期はこうで、二期はこうで、こういうふうに変わったとおっしゃった。これに対して裘氏は、文字の変化過程の原則論をおっしゃったものと私は理解しております。

胡　私の記憶によれば、董作賓先生は書体によって甲骨文を分期されたわけですが、日本の貝塚先生は論文の中で、書体による分期はあまりアテにならないと反論されました。

話は書道のことになりますが、中国には書道をやっている人がおおぜいおります。その中に、数は少ないが、甲骨文を書いている人もいます。ただし、それはほとんど素人で、甲骨文に対する研究をしているわけでなく、知識はとぼしい。しかも、ある熟語を書いた場合、甲骨文にはそういう文字がないので、ほかの文字――仮借字といいますが――を使っている。これはまずいことだと思います。そういう人々は甲骨文の知識が足りないから文字の源流についてはほとんどわからない人だと思います。

話はべつですが、『甲骨文合集』を編集したグループの中の一人は、現在、『甲骨文合集』の辞書を編集しております。『甲骨文合集』に出た甲骨文の文字は全部でいくつあるか、同じ文字でも前期と後期でどう変わってきたか、そういったことについての研究をしております。私のつけた仮の書名は『甲骨文合集字表』です。この仕事は私が提案してやらせています。これまでに出版された『甲骨文編』『続甲骨文編』などに出た甲骨文字は全部、第何期のものであるかということがはっきりしていません。『甲骨文合集字表』は、それぞれの文字について第何期のもので、前期と後期にいずれも出ている場合には、前期はこういう字、末期はこういう字に変わってきたといったような詳しい説明を加えています。

松丸　甲骨文字の一字ずつについての時期別一覧表をつくっている、ということですか。

胡　そのとおりです。全部の字表と字体の変化の一覧表という性格のものです。それから、松丸先生からこのことについてどういう見解を持っているかと聞かれましたが、恥ずかしいことながら現在のところ、結論を得るまでにはいたっておりません。ただし、裘氏が出した正体と俗体の見解については賛成します。これ以上は、私はノーコメントにさせていただきたいわけです。たいへんおもしろいし、大きな意味もあるのでこれから討議していくべきだと思っております。

このことについても、さっきの問題と同じように、非常におもしろい課題だから、九十周年のシンポジウムでの重要な議題として皆さんに討議していただきたいと思います。事前に論文を書くなどきちんと用意していただいて発表されるようにしておかないとまずいと思いますが、この点については松丸先生はどのようにお考えでしょうか。これでよろしいでしょうか。

松丸　ええ、大勢の専門家によって問題が深められればおもしろいと思います。

胡　周原甲骨についての正式な発掘報告書は、いまとめているところです。もうすぐにできると思います。その報告書の責任者は徐錫台氏（陝西省考古研究所）です。だから私は、将来、周原で一度、国際シンポジウムをやってもよろしいと思っているんです。

松丸　それはいいですね。ぜひ、やっていただきたいと思います。

胡　陝西省と西安市の責任者たちも歓迎してくれると思います。

松丸　二年後の九十周年記念シンポジウムの場所はどこを考えておられるのでしょうか。

胡　まだ正式に決まっておりません。やはり安陽でやるか、他のところでやるか、まだ検討中です。安陽は不便なところがあります。要するに、交通が不便なので、あれだけがちょっと気になっています。安陽市の責任者たちはあそこでシンポジウムを開催するのはもちろん大歓迎ですが、我々としては交通の問題があるので検討しております。

松丸　私が提出する問題が多岐にわたってしまいましたが、それにもかかわらず、丁寧にお答えくださり、心から感謝しております。まだうかがいたいことがたくさんあるのですが、長時間になりますので、きょうはこれで終わりたいと思います。

胡　こういうチャンスをいただき、本当に感謝しております。

胡　厚宣
（フ・ホウシュエン）
一九一一年生まれ
現在、中国社会科学院歴史研究所研究員、中国殷商文化学会会長

龜之謎

——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究

Sarah Allan, The Shape of the Turtle:
Myth, Art, and Cosmos
in Early China

[英] 艾蘭 著
汪濤 譯

四川人民出版社
1992年・成都

據四川人民出版社
一九九二年八月第一版影印

英文版 Sarah Allan, The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China

1991年1月由纽约州立大学出版社出版（State University of New York Press, Albany, New York）

序

英国伦敦大学亚非学院艾兰博士与我相识多年，她的各种著作我大都读过。现在这部专著的中文本即将在中国出版，蒙她不弃，要我在书首写几句话，我是很感欣幸的。

世界上每个古老民族都有自己的神话传说。古代的人们生活在他们的世代，其思想观念，对周围世界的看法，和我们现代人迥然不同。神话传说凝聚着古代人的观念和憧憬，从现代人的眼光来看，虽觉有些美丽奇幻，有些诡异可喜，却常苦于不易理解，这是由于沧桑流变，时过境迁的缘故。实际上，神话传说自有其意义，要认识古代人及其思维，不可离开这方面的研究。

很多人提到，中国的古代神话传说比世界其他古国要少而零散，但考察文献中流传下来的片鳞只爪，已足见其内涵颇为深刻。由此推想在古代的时候，神话传说本来是系统丰富的，只是大部分已被湮没遗忘而已。造成这种现象的原因之一，可能是儒家的理性主义观点。大家知道，孔子不语怪力乱神，主张

敬鬼神而远之，他对远古的神话传说每用理性主义观点加以解说。对夔一足和禹杀防风氏等神话的解释，是很典型的例子。其精神就是抹去故事的神话色彩，改造成往圣先贤的业迹。不难推想，经籍中会有很多故事曾通过这样的改造，看来是合理化了，然而古代人的思想特色也消失殆尽。

现存神话传说最集中的古书，首推《山海经》。此书《汉书・艺文志》收于数术一类，列在一起的书本有190种、2528卷，今天只有此书存留下来。刘秀（歆）所作《山海经》叙录体现了当时儒者看待神话传说的态度。他提出此书为禹、益所作，“皆圣贤之遗事，古文之著明者也，其事质明有信”。他还举出汉武帝时东方朔据《山海经》知异鸟之名，宣帝时刘向以《山海经》解说上郡石室中发现的“反缚盗械人”（应为一有石椁的屈肢葬）等事，来说明此书的用处。这种对待神话传说的态度，正是孔子理性主义的传统。刘向、刘歆父子这些汉朝人没有想到，他们的思想到现代竟被有些人指责为乌烟瘴气，纯属迷信。

近几十年来，越来越多的中国学者注意到神话传说的重要性。一些考古学家在这方面做了先驱的工作。例如徐旭生（炳昶）先生一九四三年出版的《中国古史的传说时代》一书，还有他一九四七年和苏秉琦先生合写的《试论传说材料的整理与传说时代的研究》论文，都对怎样利用神话传说研究古代历史文化进行探索，有重要的成绩。一九八四年天石先生为《中国古史的传说时代》新版撰序，阐述了徐旭生先生的论点，并指出神话也反映着历史的影像，和传说一样，对古代文化研究有一定的意义和价值。

目　录

第一章　导论 …… 1

第二章　商代神话和图腾体系的重建 …… 12
1.一个太阳还是十个太阳 …… 14
2.“扶桑”神话传统 …… 16
3.太阳鸟与三足乌 …… 20
4.帝俊和他的妻子 …… 23
5.后羿神话 …… 27
6.商人起源的神话 …… 31
7.“商”与“桑” …… 33
8.伊尹诞生的神话 …… 36
9.“空桑”和“咸池” …… 38
10.商代的图腾主义 …… 40
11.“东”和“西” …… 42
12.甲骨文里的先公之名 …… 47
13.商王庙号与太阳 …… 53

第三章　从神话到历史 …… 56
1.从尧到舜 …… 59
2.关于“夏”的神话 …… 66
3.黄帝与黄泉 …… 68
4.昌意和颛顼 …… 71
5.鲧的故事 …… 74
6.禹和启的故事 …… 76
7.一个断裂：从太康到少康 …… 77
8.夏王世表的讨论：从予到桀 …… 79
9.结语 …… 80

第四章　商人的宇宙观 …… 81
1.“四方” …… 82
2.“中”形 …… 98
3.中心象征说 …… 108
4.“五”和“六” …… 115
5.龟的形状 …… 117

第五章　商代的祭祀和占卜 …… 124
1.问题背后的问题 …… 126
2.卜辞的分类和含义 …… 129
3.宇宙观与占卜的关系 …… 135

《山海经》也得到很多学者的重视。胡厚宣先生在一九四一年、一九四二年和一九五六年，几次著文讨论甲骨文四方风名与《尚书·尧典》、《山海经》的一致。《尧典》位居过去儒者尊奉的经籍之首，甲骨文则是九十年前发现的中国最早的系统文字，而《山海经》竟成为解开其中秘密的钥匙。这个事例表明，古史和考古学的研究都和神话传说的解析考察有密不可分的关系，要重建古史，不能离开神话学。甲骨文的研究尤其是这样。甲骨本来是古代占卜数术的遗物，以当时的信仰和神话为背景，卜辞的内涵又多系对诸神和祖先的祭祀。因此，不深入了解古代的神话传说以及这些神话传说所蕴涵的思想观念，就不能真正懂得甲骨文。三十年代，陈梦家先生曾撰有《古文字中之商周祭祀》、《商代的神话与巫术》等文，至今在海内外颇有影响，可惜在他之后类似的论作太少了。

艾兰博士是研究中国古代神话传说和甲骨、青铜器的专家。她在美国加利福尼亚大学伯克利分校东方语文系取得博士学位后，在英国任教多年，发表有许多关于中国古代历史文化的论文。一九七九年，她（和寇恩Alvin P. Cohen）主编《中国的传说、传奇与宗教》论文集；一九八一年，又出版专著《世袭与禅让》。在后一书里，艾兰博士对中国古代朝代传承的文献记载，从神话学结构的角度作了分析。一九八五年，她同我们合作，编纂《英国所藏甲骨集》，上编业已由中华书局印行。我们还合作考察和研究欧洲各国所藏中国古代青铜器，成果不久亦可问世。

艾兰博士熟悉中国，也熟悉中国古代文化，曾多次来访，参加有关学术会议。她这部书的一部分，曾以要旨在一九八七年于安阳举行的中国殷商文化国际讨论会上演讲，甚获好评。我确信，所有对中国古代历史文化抱有兴趣的读者，都可以从艾兰博士这部著作中得到启发和借鉴。

李　学　勤

一九八九年八月

于中国社会科学院 历史研究所

第六章　商代艺术及其含义 ……138
1.解释商代青铜器纹饰的可能性 ……143
2.饕餮纹的秘密 ……148
3.龙和有水的下界 ……164
4.其他的纹饰母型 ……187

第七章　结论 …… 190

注释 …… 198

译者后记 …… 268

第一章

导　论

神话学是近二十年来西方学术界争论的一个焦点。在这二十多年之间中国的情况又是怎样的呢？新的考古发现，以及对早期铭刻文字日益精确的诠释，戏剧性地改变了我们对古代中国的认识。可是，关于中国神话学的主要著述大都是上半个世纪所写的，比如说中国有顾颉刚等编著的《古史辨》，西方有马伯乐（Henri Maspero）、葛兰言（Marcel Granet）和高本汉（Bernhard Karlgren）的著述。我写这本书的目的是想对中国古代的神话问题重新做一番探讨，广义地说就是一种神话思想的研究，包括宇宙观、祭祀占卜和艺术诸方面。这是我计划对中国早期思想发展进行系列研究的第一部著作，它主要集中于商代晚期的思想，也参照了后来时代的情况。

中国古史研究上的一部开山著作《古史辨》于二、三十年代在上海和北京陆续出版。它最先受到了胡适提出的“疑古”口号的启发推动，那些作者们意识到了他们所要挑战的儒家社会和国家的基础就是古史上的正统观念。以顾颉刚为首的一群

学者们用论辩的形式去批判地估价中国古史传统，他们想把虚构编造和历史事实做一番清理。

顾颉刚首先发现，中国历史上的人物就像戏曲舞台上的人物，某些重复性的主题、典型在不同历史时期的历史人物身上重演。顾颉刚的理论可以归纳为史前史的“分层积累规律”，他认为越早的帝王在历史文献里出现越晚，最底下的一层是西周时期的文献，历史是从禹开始的，禹是夏代的创始者；可是到了春秋战国时期，尧和舜被放到了禹的前面；最后到了汉代，黄帝和颛顼又被放到了尧舜的前面。顾颉刚更深一层观察到，在一些历史文献中，很多古代帝王身上不仅带有超自然的成分，并且，他们的历史角色还反映出了周汉之际的政权组织和社会结构。我们知道这些文献是在这个时期内编纂成篇的，它们并不是在故事中帝王所生活的时代（考古上的新石器时期）写下来的。

马伯乐一九二四年发表了《〈书经〉里的神话和传说》[1]一文，这篇论文的范围主要限定于《尚书》里的神话。马伯乐应用了现代民族学材料，包括中国少数民族和其他东南亚民族的神话；同时也比较了不同的文献版本，最后他指出那些先王尧舜禹和他们的臣子的历史记载都是上古创造神话被历史化的结果，他称之为“历史即神话论”（euhemerization）。

马伯乐用这一术语来形容中国古代作者将神话变成了历史的过程。这个术语来自公元前四世纪西西里哲学家幽黑默尔（Euhemerus），幽黑默尔认为神就是国王，他们生时受到崇拜，死后继续受到崇拜。“历史即神话论”这个术语现在常常被西方理论家用来指那种没有人再相信的理论，即认为神话是

的这种神话源于历史的假说如今很难成立了。更往后的列维—斯特劳斯《神话学》(Mythologiques)充分地论证了一个结论：神话是相续而生的，要是我们把构成神话叙述的母型抽取出来看，就会发现它们不仅是在重复着差不多一致的主题，而且常常互为倒装形式；神话所表现出来的是对现在的思考方式，而不是关于过去的真实。

我这部书从广义上讲也应用了结构主义理论，我相信要理解中国古代神话思想，不能只看单个的、孤立的神话故事，而必须看神话之间的关系，考虑到宗教思想的整个体系；在研究神话的同时，也研究艺术、宇宙观和祭祀占卜等内容。它们都是同一个底层结构上的产物，只有在这整个体系的语境中才能理解它们的含义。结构主义理论是说，仅仅分析单个的故事和某一个特别的行为并不能发现神话思想的含义，它们不是偶然的，而是有系统和逻辑的，它们是从一个大分类的相互关系中得出的；要想明白这种逻辑，就必须先理解我们所研究对象的思想分类。

虽然我在这里研究系统和它各部分的逻辑关系，但是，我并不把结构主义当作一种“主义”，而是把它当作一种研究方法，它让我们更好地去理解那些或许隐藏着的意义。我也采用了各家之说来充实我自己的理论，目的是为了更好地理解和阐释材料。

过去的半个多世纪，中国和西方学者的历史批评和估价给我们今天理解历史提供了基础。然而，近年来不少中国和外国的学者开始重新怀疑这前一辈人的学术成果，不仅是顾颉刚和杨宽论证为不可知的“夏代”被一些考古学家跟河南二里头的

从历史演化出来的。可是马伯乐使用这个术语是指与幽黑默尔差不多同时代的中国作者也跟幽黑默尔一样，认为在传下来的神话背后潜伏着历史的真实。他们没有看到历史的变化演进，把神话里的幻想成分当作是后来添加的，于是，他们将早先神话里超自然的英雄脱胎成跟他们同时代的帝王臣子。这种并不是事实的“历史”一直流传了下来。

凡是对中国上古思想史有兴趣的人，没有一个不被葛兰言关于中国历史和文学中神话性的真知灼见所折服，特别是他的大作《中国古代的舞蹈和传说》(1926)。[2]葛兰言受到当时流行的神话是由祭祀延伸出来这种理论的很深影响，他着重考虑了并试图重建他所认为与古代神话传说相关的祭祀仪式和舞蹈。他的思想影响了后来成为争论焦点的列维—斯特劳斯(Levi-Strauss)的结构主义理论，他的《中国古代婚姻和亲属关系的分类》是列维—斯特劳斯《亲属关系的基本结构》一书的重要来源。[3]然而，遗憾的是葛兰言著书立论的时代，安阳考古发掘还未开始，他本人没有使用甲骨文这份珍贵材料。这样，他对中国社会发展史的重建，例如他认为早期都市生活和首领制是由周代时散布的孤立聚落群发展而来的，这一理论今天看来完全错了。

《古史辨》的中国学者、西方的马伯乐和葛兰言都一致认为中国早期历史传统中隐藏着一个神话和神话性主题的潜层。高本汉的《中国古代的传说和宗教》[4]一文试图从另一方面去发现他所认为的神话里潜伏的历史真实，他认为早期文献里的那些神话性英雄原来是王族的祖先，后来被他们的子孙神话化了。[5]在艾博华(Wolfram Eberhard)详细有力的辩驳之后，高本汉

“夏”文化挂上了钩，甚至大禹治水，还有舜和其他神话人物如少昊、黄帝等都在新石器文化分期和解释中被援引为据。

这种态度的改变有多种原因：其中最主要的是考古学碳十四断代法使我们对新石器文化遗址可以进行科学的分期，这不可避免的让人们把它们跟传统说法中的史前期联系起来。再一个原因是比较发达的新石器文化常常在地理分布上跟传统说法中上古帝王活动地域大致符合，特别是当古代文献与后来的地方传统相符合时，就更使人们相信他们是真实存在了。然而，对这种现象也许可以做这样的理解，他们并不是上古的帝王，而是那些部落神话性祖先的记载；这些部落以后仍然居住在那些地区。由于没有发现殷墟以前的文献记载，这个问题只能从古代记载的来源以及它的发展演化过程得到解释。

《古史辨》作者的历史批评是建立在这样一个假说上的，即早期的神话被周代的文人理性化了，从而变成了“历史”。然而这里还有一个问题，中国古代到底有没有我们所说的神话，一个被后来学者重新解释过的信仰体系及其结构？如果有的话，这个体系的本质是什么？神话并不是一种孤立的现象，神话存在于社会和一个智力结构中，脱离开这个结构它们就显得不可理解和完全的非理性化。我在第六章里将详细讨论中国神话的这种表面上的非理性现象。确切些说，对自然现实的违背和突破是神话的基本特征，它标明这些故事是神圣的非尘世的。

在这本书里，我将探索商代宗教思想的各个方面，主要使用三个方面的材料：考古发现、当时的铭刻和后来的文献。考古文物是那个思想的物质产物，例如墓制、随葬礼器及其纹饰都反映出一定的思想情况。甲骨文提供了另一种当时的证据，

它们是研究那个时代宗教思想的丰富材料，它们的基本主题是祭祀和占卜的陈述。可是，它们虽然某种程度上代表着商代的宗教思想，但因为是专门的占卜记录，没有更多的讲解叙述，于是，我们仍得参照后来的文献。这些文献之所以有用，不仅是由于它们记录了后来传统中的商代情况，它们本身还反映了从商代发展而来的思想体系。

在使用稍晚的文献时，首先，我认为商代跟后来的中国文明之间有一种继承性。只要我们能意识到这些文献并非商代思想的直接代表，而只是这种思想后来的演变，我们就能结合当时的材料来合理的使用它们。就说甲骨文吧，所有的释读都建立在中国语言文字持续性的假定上，不然释读无法开始。正如汉字字形字义的延续发展，神话，宇宙观，还有艺术母型等也是如此。更进一步看，这些早期的神话、观念引发了后来由于地点环境不同而相异的产物(雅文化和俗文化)，这些相互联系的形式之间的不同可以帮助我们重建起商代材料的面貌。这种方法类似中国现代方言在重建古音学，现代欧洲语言词汇在重建古印欧语系上所起的作用。

另一方面，虽然我承认商代跟后来的中国文明之间存在一种继承性，但我同时也认为商代思想跟传下来的周代文献之间有一种根本上的区别。我这里不是说那种随着时间变迁而发生的不可避免的变化，也不是说商人信仰体系如何与周人不同。我相信这些不同都是存在的，它们对理解中国早期思想发展很重要，这从我后面的论述中可以看出。我在这里所说的不同主要是指在西周之际发生的一场革命性变化，这就是随着文字使用在这个时期的扩展，文献的多样性开始发展起来了。

商代的思想仍然是“原始的”（我宁愿称之为“神话性”）。正如杰克·古堤（Jack Goody）指出的，一种“过去的过去性”（pastness of the past）历史感取决于永久性的书写记录。我不妨引用他的一段颇有启发性的原话：

> “……提乌人（Tiv）有他们的世系，有关于世界起源和人类获得文明的神圣故事。但是，他们全部关于过去的概念化都不能不被对现实的思虑所统治。世系混乱，谁也没有说清楚……神话和历史融合为一；文化继承里那些与现实无关的因素很快被忘掉，或者是改变了。因为每一代人里的个人都获得他们自己的词汇、他们自己的世系、他们自己的神话。他们没有留心到那些不同的字、专名和故事已经消隐失落，要不就是被改名换姓……。”[6]

对历史的兴趣总是关系到对现实的思虑，我们关于过去的概念受到书写记录某种程度上的限制。神话跟历史之间的区别，并不是由于有文字的社会里历史更准确一些，神话不是历史简单的翻版；也并不是因为神话没有文字记录，因而产生不准确。神话可以自由设想，无拘无束；它所涉及的事件不仅是没有发生的，而且可以是不可能发生的；神话是幻想，它不仅打破真实的限制，还突破了可能性。这都因为神话是不属于这个世界的，它的性质就是神圣化。神话、艺术、祭祀、占卜，还有宇宙观都是神话性社会里一个完整的信仰体系的各个部分，它们都生自一个相同的宗教结构。用列维—斯特劳斯的话来说，原始人“用神话来思想”，这种思想可能会用到过去的真实事件，但它并不为真正发生过的事件所累，也不为此过多

地思虑。

神话思想的产物——神话、艺术、祭祀等——它们在表现方式上受到传统的局限，它们直接从它们所创造、上演、传送的时间里那个潜伏的结构上产生出来。然而，一旦故事和事件被记录下来，这个记录就开始有了它自己的命运。人们开始考虑到神话，而不再是用神话来思想了。人们开始比较不同的版本，为它们的不一致而发愁，为它们的真实性而困惑。

关于那些神话和历史混为一体的情况，有的可以作出分别，神话常常有一种特别的宗教气氛；有的却不容易分别，比如像我下面要讨论的中国例子。理性主义的文人作者在审理传下来的传统时，他可能决定这些神话是修饰过的，于是删掉那些超现实的和违背逻辑的成分。

我在原先所写的一部书《世袭与禅让》里讨论了中国公元前五世纪至一世纪的文献中记录“历史”的方法。[7] 我的结论是这种方法随着哲学观点的改变而规律性地改变着，例如上古帝王“尧”跟“舜”之间的关系可以是多种的：禅让、篡位、或者简单地只是民众的归顺，因作家不同而有异。我还进一步指出了历史传说的功能跟神话的功能一样，都是为了调解一种固有的社会冲突。就拿围绕着权力交替的那些传说来看，里面总是贯穿以世袭还是以美德来治理天下，为一人之家还是为更大的社会集团这种典型的冲突。

虽然在上古帝王传说里留有一些早期神话的残余，可是我所说的那些与神话功能相同的传说大部分是以一种忠于现实的方法重新叙述过的；在有朝代之前跟有朝代之后没有区别，所有帝王的行为都接近真实，可以说是陈规化的，就象作者同时代

人的行为一样。相同的母题在两个不同时代的传说中重复着，它们在同一个结构上互相发生关系。这样，我们就有可能去推断作家是如何把一个传说跟一个时代挂上钩，他又是怎样去复述另一个时代的传说的；例如要是一个作者写“舜”是如何篡“尧”之位的，那么，他也会说周代的武王伐纣是弒上。在这些传说里没有过去的、一个已经改变了的世界的感觉。然而，我在这里要论证的是这些故事并非来自原先的文献记载，而是从早期神话体系里演化出来的。

许多学者都以有无文字记录作为标准来评断所谓原始社会跟先进社会之间的差别。然而，并不是书写系统的存在和阅读能力带来了这种改变，标志着这种改变的是文献，即一种聚合在一起的历史记载和故事形式。从此，记载可以查阅和比较了，这使得我们有可能把我们自己的思想跟祖先的思想分开来，这是分析批评所需要的第一步。这种意义上的文献只可能在书写系统之后的某一个阶段才可能发展起来，我相信中国古代就是这样的例子。

中国书写系统起源于什么时间、什么地点仍然是个谜。最近在河南舞阳发掘出了龟甲上带刻划符号的最早实物（距今约8500—7500年）。这些符号不可辨认，但它们跟后来的汉字有相同之处，可能是一种文字原始阶段的形式。新石器时期的一些零星刻划符号和某些陶器文字，还有郑州出土的三片甲骨，他们也许跟后来的汉字系统有关系，但是，中国的考古学家们至今仍未找到直接与殷墟甲骨文相联系的前身。

殷墟甲骨文以第一期武丁时期的卜辞数量最多，内容最丰富多样。书写系统这时已经完全地发展起来了，甲骨文中有各

种各样的字，虽然有时一些语法词汇可以省略化，甲骨文字的构成原则跟现代汉字的构成原则基本相同，具有意符和音符；一些文字的象形符号比后来的文字容易辨认，但也已经高度规范化和抽象化了。虽然目前没有发现更早的实例，但是我们有理由推想这种书写在甲骨上的文字系统一定有殷墟以前的发展阶段。

我们说商代已经文字化了，起码商王和他们的贞人是识字的，可是比起那些周代传下来的文献，甲骨文还不能算是文学。甲骨文是祭祀占卜的专门记录，不包括更多的讲述；它们是商代占卜的实证和祭祀的直接体现，但没有其他的叙述。这种占卜记录很可能会引向书写系统的自我意识和标准化，但是，甲骨文仍然是在神话中思想（这里用“祭祀”一词更合适），而不是思考着神话。

我们还不能完全肯定书写在商代的实际情况，随时都有发现新证据的可能。早期中国书籍写在竹简上，串联成书，因为殷墟甲骨文里有“  ”（册）的象形字，我们得知竹简（或者是木简）在商代是存在的。这个符号还出现在一些别的相关字中，例如“  ”（  ）、“”（  ）、“  ”（）、“”、“  ”等，这些字都表示记录祭祀誓约的竹简被放置在祖先的祭坛上，或者是沉到河里；这个“册”字也用于记录有关任命军事首领的占卜中，显然是想把这种任命神圣化。这些甲骨文中的例子表明，商代时，书写具有允诺的神力；从此我们也可以感到它所体现的文字传统发展的潜力。但是甲骨文除了有少数记事卜辞外，没有显露出商代文字使用超出了祭祀目的范围以外的情形。

我们虽然不能完全肯定商代到底有没有与祭祀无关的文献，在周代的文献里没有真正商代逸文的证据。《尚书·多士》："惟尔知，惟殷先人有册有典，殷革夏命"，这是一篇西周早期的文献，周人试图说服商逸民他们统治者的灭亡是天命，神的许诺。可是其他的早期文献里都没有提到这份记载，关于所猜测的商代记载见不到继续存在的证据了；即使商代真有这样的记载，周人的文献里也没有留传下我们所期望的商代逸文。

中国现存最早的文献是《尚书》，其中一些写于周人灭商后不久，这些文献看来是从青铜器铭文发展来的。青铜器铭文大部分在殷墟时期都很简单，只记录名字和简单的祖先献词。然而，青铜器铭文到了殷墟晚期开始变长了，到了西周早期，青铜器铭文常常是整篇歌功颂德，赏赐训导，语言上跟《尚书》里同时代的文献有相似之处。这意味着这个文献传统是从青铜器铭文发展来的，起码可以说是相连而生的，没有更早的商代文献来源。

继《尚书》之后，早期传统文献有《易经》卦爻辞和《诗经》里的最早的篇章，都是周代前期的记录，但两者都看不出商代文学传统的体现。《易经》与周人有关，它体现的是另一种与甲骨相异的占卜传统；《诗经》原是周代记录的歌谣，原属于一种口头而非文字的传统。所有周代早期文献都暗示出了书写的使用在西周早期，或许在殷商晚期已经逐渐地延伸开来了，随着一种文献汇集的发展，以及不同类型文献的出现带来了思想结构的改变，这部书里将揭示这种改变的过程。我将另写一书专门追溯和解释它后来的演变。

话般的过去；传说有一天十个太阳同出，羿射落了九个。商人和商朝继续跟这个传统中许多母型发生关系，商人之祖诞生于"玄鸟"卵的故事就是"十日"出于"扶桑"神话的演变，虽然对"十日"的信仰在周代已经丧失了。在下一章里我还将讨论正史中尧舜禅让的历史传说同样包含了商代原本宇宙生成的太阳神话的另一变型。

如果说一种早期的神话思想到了周代被周代的人改变了，那么我们应该在商代甲骨文里发现这种思想留下的痕迹和反映。现在对甲骨文的诠释日益精确，它们提供了本世纪初学者所不了解的更多的早期思想情况。但是由于甲骨文主要是祭祀卜辞，它们的目的是对祖先和自然神灵进行祭祀，以求得实惠，让他们不怀敌意，这些卜辞并不讲述神话故事，也见不到其他任何文学性叙述。这些卜辞本身储存大量关于商代宗教本来面目的信息，但是那些受祭的名字并没附有故事，我们可以看出祭祀崇拜的大致情况，但不能完全了解它们之间一种连贯的合理性，而只能按照后来的文献传统来进行推论和阐释。

重建商代宗教体系的一个问题，就是商代灭亡后的那一段时期内留下来的文献十分稀少，从商代灭亡到我们所见到的文献汇集出现，其间有近五百年的断缺。另外一个问题，就是中国早期文献即使把神话当作历史，通常也并不对此多加细说。我们必须把这些零星的材料拼凑在一起，组成一个协调的、有内在联系的智力结构体系（我把它称作"传统"）。这些信仰和故事不只在一个地方留传，我推断这种类型的文献传统一定反映了某种口述传统，但它所流传的时间、地域一般只能大致的作一个划分。

第二章

商代神话和图腾体系的重建

在这一章里，我将对商周时代的文献和铭刻中关于"十日"的神话及其信仰体系进行一番探索考查。首先，我将对周代和汉代文献资料中"十日"出于"扶桑"的神话记载，包括羿射日的故事进行辨析。接下来，我将分析商人起源神话和商朝创立历史传说，追溯这个传统与"扶桑"传统两者之间的关系。最后，我将根据甲骨文的研究来证明这两个传统的滥觞。

按照我的推论，在商代就存在了"十日"神话的原型，商代统治集团按照他们跟太阳的图腾关系组合在一起。[1] 这个神话对商人来说很特别，从整体上与他们的统治不可分割。等到只相信有一个太阳的周人推翻了商朝，"十日"神话也随之失去了它原先的意义和系统的完整性。然而，这个神话的母型经过改变后继续流传了下来，出现在其他的一些地方里。普遍来说，人们仍然相信着有十个太阳从远方的"扶桑"树上交替代出，这个传统在中原各国为人知晓，但是"十日"被划归于神

从口述传统记录下来的名字常常不一致，这反映出它没有一个系统性。记录的时间、地点不相同，在某些情况下这些名字的不同只是文字的异写而已，异写字之间有发音或书写上的近似，人物的角色关系是一样的；然而更多的情况是，当我们把同一来源的两种传统放在一起比较时，人物名字并没有书写发音上的关系，或者只有部分关系，可是人物却有着同样的角色和某些相同的亲属关系。我把这两种情况作出区分，当后一种情况发生，传统里的人物角色一致时，我就把他们称作“结构上的等同”。

我这部书跟以前对同样材料进行研究的著作有一个重要的不同，虽然我推论说这些神话故事随着它们流传记录的环境、时间、地点而不断发生改变，但是我认为这种发展不是单线型的。这里可以跟历史语言学作一个类比，我们知道，凡是现代语言中有字源上相通关系的字一定有共同的来源，我们可以通过研究后来的各种异体字来重建原字的字意发音。同样，后来不同的传统不论是历史性的还是神话性的，它们都是从早期的商代传统里延伸发展而来的，这并不是说所有后来的传统都是由商人而来，我们必须在商代的材料中找到依据并进行研究才可以确定。

1.一个太阳还是十个太阳

在周代时，只有一个太阳的传统被广泛地接受了。孟子引用孔子的话说：“天无二日，民无二王。”[2]这个传统可以说统治了从周代起中国天文学的论著；以至于马伯乐、索绪尔

的青铜器二者风格上几乎完全一致；这些商遗址上直接叠压着春秋战国时期的楚墓，这些楚墓的随葬品带有典型的楚文化特征。而奇怪的是，在中国南方发掘到的西周遗址却相对少得多。

南方楚域发现了大量的商代遗存，而很少西周时期的，这一现象提示了商人与南方的交通往来要容易和频繁得多，而后来周人的渗透和影响受到了较多的限制。西周时期的楚国和东南部的吴国保持着独立的状况，这也可以从他们称自己的统治者为“王”得到佐证，虽然孟子说“民无二王”，周朝的统治者也宣布“王”这个称号只可以用于“天子”本人；但是，在商代时许多方国的首领用这个称号，并且得到商王的承认。[6]

2.“扶桑”神话传统

当今的学者都是从这个故事熟晓了“扶桑”传统的：上古的一天，十个太阳一起出来，羿射落了其中九个，于是，天空中从此只剩下了一个太阳。表面上，这个故事可以用来说明“一日”和“十日”两种相互冲突的传统之间的差异，更细一层分析，它其实包蕴了“十日”神话传统的基本母型因素：

（1）“扶桑”位处东方，下有太阳谷，咸池；

（2）“若木”位处西方，下面也有水流；

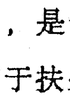
（3）有水贯穿地下；

（4）太阳的数目有十个；

（5）太阳也可以等同于鸟；

（6）“羲和”是太阳的母亲。

据《说文解字》：“桑，神木；日出所也。”桑，是一

种能结红色或是白色果实的树。这个“桑”字在甲骨文中写作  ，是一棵树的象形，树的枝条间有口，这跟神话叙述中太阳栖于扶桑树枝条间倒是很贴近的一个暗喻。人们通常把“扶”，（*b′i̯wo）[7]和“搏”解释为桑树的名字；有时干脆称作“扶木”或“搏木”。《说文》中对“搏”的解释也跟太阳树有关，[8]经常写作同音字“扶”；学者们就这个字的字源和字义作了各种解释，有的说指木“扶”（动词，支撑之意）太阳而出，[9]有的说两木相依为“扶”；[10]可是我们在《诗经》里看到这个音节（*b′i̯wo）常常冠称于许多植物名称之前，[11]而这些植物是各种各样的，这意味着音节（*b′i̯wo）本来只是一个跟植物名合称的音节，并非树木的本名。这样看来，那棵被称为“扶桑”（搏桑）“扶木”（搏木）的神话之树，其实只是“桑”，“木”，它们都是指同一棵树。

关于“扶桑”神话的记载，在《山海经》、《淮南子》和《楚辞》中都大同小异。最明显的描述见于《山海经》：

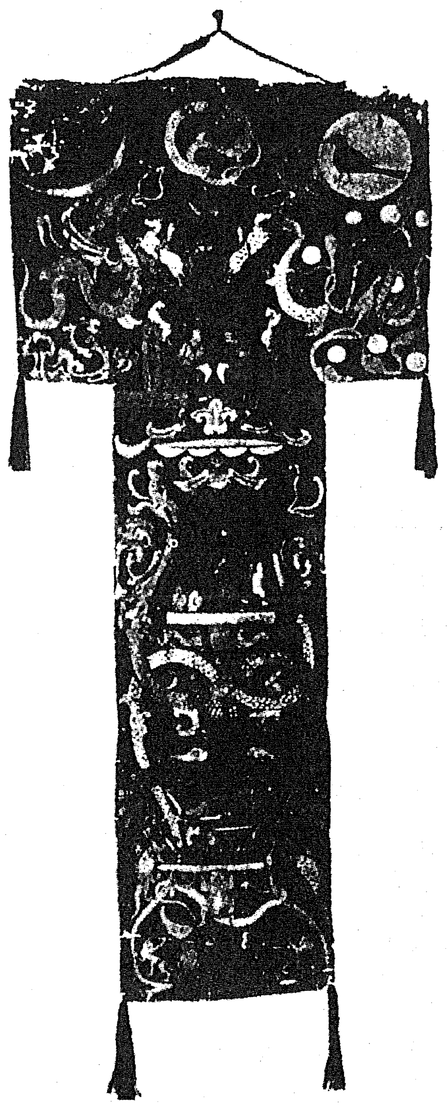
> “汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北屈水中有大木，九日屈下枝，一日屈上枝。”《海外东经》（9/97a—b）
>
> “大荒之中，有山名蓼蒲柔顑瓶，上有扶木，柱三百里，其叶如芥；有谷曰温源谷，汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”《大荒东经》（14/65a—b）

从这些引文我们可以发现一些线索。太阳谷的名称这里写作带偏旁“氵”的“汤”（周代文献中商朝开国君王的名字为“汤”）。这个字还可以写作同音字(*di̯ang)“暘”，[12]“陽”，[13]

太阳鸟堕其羽的地方。同“暘谷”一样，“虞渊”里也有水流称作“若水”。《楚辞·天问》里说太阳“出自汤谷，次于蒙汜”，这里可以看出“若水”跟“蒙汜”之间其实有一种等同关系。“若水”的具体位置在文献里有些混淆，《山海经》中说：“南海之内，黑水青水之间，有木名曰若木，若水出焉。”一些学者还把“空桑”跟“扶桑”相提并论。[20] 关于“蒙汜”一词颇可推敲，“汜”是一种回水其源的流水；这一点启示了我们的想像，它会不会绕一个圈又流回“汤谷”去呢？

日本学者水上静夫先生根据甲骨文中“若”（ ）字跟“桑”（ ）字字形上的相似性，以及它们在神话中的混淆，他试图论证“扶桑”跟“若木”原来是一回事。[21] 然而，根据《楚辞》和《淮南子》的原始材料，它们明显是两棵树，而且一棵是在西方，太阳鸟夜间所栖，叫做“若木”；这刚好跟“扶桑”在东方，太阳鸟早晨升出的说法形成一种逻辑上的对应关系。对那些记载“若水”在东西两方出现的文献可以做这样的解释，即“若水”并非一条真正的河，它是下界的流水（“蒙汜”），也就是我们所称的“黄泉”的别名，“黄泉”穿流下界，最后在东西两方的“扶桑”和“若木”下涌出地面。这个大胆的推设为太阳怎样从西边又回到东边提供了一种有趣的答案，“黄帝”是土地之神，他能化为龙形；太阳会不会是从西方的“若木”经过“黄泉”回到了东方的“扶桑”呢？我在后面还要详细讨论“黄帝”，读者可以参看。

在汉代陵墓艺术中，下界被描绘成了充满了龟龙，还有其他一些很大的鱼类生物的地方。[22] 我所见到的文献对“黄泉”最早的提及是《左传·隐公元年》，庄公与母亲不和，发誓说



附图1　帛画（湖南长沙马王堆一号墓）

“不及黄泉，无相见也。”这是说人死了入黄泉；后来庄公后悔自己太过分了，于是他接受了颍考叔的建议“若厥地及泉，隧而相见，其谁曰不然”。这里意味着所有的地下泉水都是“黄泉”的支流。在《孟子》、《荀子》和《淮南子》中都有蚓能下饮黄泉的说法。[23] 汉代王充《论衡》中说：“穿圹穴卧，造黄泉之际，人之所恶也。”

这样来理解，这些说法里其实存在着一种上下两分法：天地相对，地下流淌着泉水。有时候这种两分法表现得十分明显，例如《庄子》(6/26b)里说真人能够“跐黄泉而登大皇”，《淮南子》(19/6b)把上天跟黄泉对举：“不称九天之顶，则言黄泉之底。”当泉水掀及上天时，洪水就成了治水的大问题。文献中夏人的祖先经常跟“若水”，黄色，还有下界联系起来。在甲骨文中有很多不同的泉水之名，至今我们还可以看到从安阳地区黄土下涌出来的许多泉水，要说居住在这里的人信仰有泉水穿流下界，这不是一个过分的假设。在神话里，太阳从东方的“扶桑”出来，从西方的“若木”落下，由那里进入下界的“黄泉”。黄是土地的颜色，“黄”和“玄”是颜色的自然初级分类；在甲骨卜辞里它们用作祭性的颜色。

3.太阳鸟与三足乌

在神话中，那些在“咸池”沐浴，在“扶桑”栖息的太阳有时候也被看成是乌。《山海经》(14/65a—b)中说太阳“皆载于乌”；《淮南子》(7/2a)中说：“日中有踆乌，而月中有蟾蜍”。汉代陵墓艺术中所见到的跟这种说法相吻合，画像砖上

“崵”[14] 中的任何一个。“汤”字的本意是热泉。郭璞做注(9/97b)时就是把“汤”跟“热泉”联系在一起的。这个解释也许可以从《大荒东经》中的“温源谷”找到附会，但这在其他的文献中没有见到过，只是一种附会之说。[15]

当太阳谷被称之为“汤谷”时，这个名称也包括了那个太阳濯浴的水池。可是当这个“汤”字的偏旁由“氵”换成“日”，或“阝”时，这个所谓的“温源谷”就变成了“陽谷”，“暘谷”。于是，那个水池有时也就有另外的名称；例如《淮南子》3/9a—b中说：“日出于暘谷，浴于咸池。”热泉的名字变成了“咸池”。“汤”，“暘”，“陽”，偏旁的多样性说明了这个字的本意并不在于偏旁的这一半，音符“昜”本字就蕴涵了太阳的含义。[16] 从神话中来看，总是有一个太阳濯浴池中的山谷；这才是神话的母型因素。

神话中，与东方有“扶桑”（具体位置说法不一）相对称，西方有“若木”。十个太阳从“扶桑”出来，遨游穿过天空最后栖息“若木”枝头。这是一种神话学上的对应关系。更有意义的是《淮南子》(4/3a)的记载中还出现了第三棵树“建木”。见引文：

“扶木在阳州，日之所曙；[17] 建木在都广，众帝所自上下，……若木在建木西，末有十日，其华照下地。”

这个“建木”就是爱利德(Mircea Eliade)所说的“地心”(axis mundi)。[18] 这里有一个值得注意跟它相关联的用辞，“众帝”似乎是指高居天上的许多神灵。[19]

“若木”底下也有一个深渊名为“虞渊”，有人把它确定为“羽渊”，我在后面还要谈到这地方也是神话中后羿射日，

器上（见插图1），可是，在汉代陵墓艺术中见到的鸟可以是

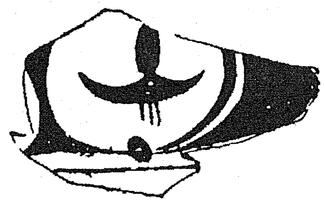


插图1　庙底沟型仰韶文化彩陶残片
引自《中国新石器时代陶器装饰艺术》51

两足（如同马王堆一号墓中的彩绘帛画，见附图1），也可以是三足。有的学者把鸟足的数目跟汉代早期“阴阳”“五行”学说的发展挂起钩来，“三”是表示阳数，跟太阳有关系。[27]我自己认为太阳鸟的三足到了汉代也许可以做这样的理解，可是太阳和“三”的联系还可以追溯得更早，比如说它们跟商代历法的关系，商代的历法是十天为一旬，一月为三十天；这样，十个太阳刚好一月三次轮番出来。

4.帝俊和他的妻子

每天清晨，太阳鸟从“陽谷”出来，巡游于天；它们先要让它们的母亲“羲和”在“咸池”里给它们洗个澡。《山海经》记载：

> “东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊；羲和者，帝俊之妻，生十日……”《大荒南经》(15/7b)

说“商均”是因受封于商而得名。[29]同样在《帝王世纪》的记载里，舜有一位妻子也叫作“娥皇”，她和“三身国”同是“姚”姓，[30]这样“娥皇”“三身国”同时跟“帝俊”“帝舜”相联系，“义均”跟“商均”也可以从神话结构上看出相同性，他们其实就是同一个人物的不同称呼。“商均”的“商”字从一方面透露了他与商人的关系。

总之，在神话中“帝俊”“帝嚳”和“帝舜”三个人物之间有一种等同关系，他们都有同名的妻子“常羲”（“帝俊”和“帝嚳”之妻）、“娥皇”（“帝俊”和“帝舜”之妻）。“帝嚳”的私名是“夋”，他的妻子吞玄鸟卵而神奇地受孕生商，因此他是商人的祖先。[31]郭璞注《山海经》时说“帝俊”和“帝嚳”同为一人，他的说法经王国维研究肯定了以后被当今学者普遍接受了。[32]这里的主要原因是他们有相同的私名，共同的妻子，在神话结构中两个人物的角色是相同的。这两个名字不象是异写，而是可以替换的，很早就发生了关系，可能是指同一个本来的神话人物。有时候“帝舜”跟“帝嚳”的角色也可以互相替换。《礼记·祭法》(23/1a)中说：“殷人禘嚳”，《国语·鲁语》(4/8b)中却说：“商人禘舜”；他们在祭祀中的地位是相同的。这样，“舜”“俊”“嚳”三个名字也许来源相同吧。[33]他们的关系源流我还将在后面详细地讨论。请参看插图2。

上面我对“扶桑”神话的描述主要是根据《山海经》和《淮南子》中的材料，虽然这两部书的成书时间相对晚一些，但它们的叙述很明晰，为我们重建“扶桑”神话提供了直接的材料，而且它们所依据的原始材料一定要早得多。其实，这个

高诱为之做注时引用了《归藏》(12a)的一段文字：“瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之子出于陽谷。”《归藏》原书汉代已佚，学者们一般以为它不可能早于公元四世纪，可是传统中以为它是与《易经》相当的商书，这似乎不是没有丝毫根据的，就上面所引这段文字来看，语言上并不象是从后来传世的文献里衍变出来的。[28]

《山海经》中除了“羲和”外，还记载了“帝俊”的另外两个妻子：一个是“常羲”：“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之”（《大荒西经》）。在神话中她的角色刚好跟东方的“羲和”配对，“常羲”浴月于西；“羲和”浴日于东，这也跟“扶桑”“若木”的情形差不多。对“常羲”的信仰不及“羲和”那么风行，可仔细研究一下文献就会发现，“常羲”跟那位偷食了大羿不死灵丹后飞上月亮的女神“嫦娥”（姮娥），还有“帝嚳”的第二个妻子“常羲”三个人之间有一种等同关系。从语音学上看，这三个字“羲”(*xia)，“娥”(*ngâ)，“羲”(*ngia)，在古音中韵母十分接近、可以旁转假借（高本汉认为它们都属于同一字族）。在神话结构中他们的角色也很近似，所以我认为这三个人物都是从同一位月亮女神的母型演变而来的。

“帝俊”的第二位妻子是“娥皇”，她跟人间世界的联系更直接了一些。《山海经·大荒南经》中记载：“帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”（这使人联想到“跋”，三足鸟）；《海内经》又说“帝俊生三身，三身生义均。”陈梦家已经注意到了“义均”跟“帝舜”那位没有继承王位的儿子“商均”也许有关系，这样就与商人有了关系，据

神话的母型在《楚辞》里也出现频繁，比如说“扶桑”、“若木”、“陽谷”、“咸池”、“十日”、太阳鸟等。在《楚辞·招魂》里，萨满诗人（poet-shaman）进入了另一个世界，多次地用这些母型来表明他的超自然神力和升天出境，在那个境域中即使是死者的灵魂也难停留，“魂兮归来，东方不可以托些……十日代出，流金铄石些”。[34] 我们还可以举出《楚辞》中的一些例子.

“吾令羲和弭节兮，……饮余马於咸池兮，總余辔乎扶桑。折若木以拂日兮，……”（《离骚》）；[35]

“折若木以蔽光兮”（《九章》）；

“左袪挂於榑桑”（《哀时命》）。

最有意义的是《楚辞·天问》里面隐晦地暗示到“扶桑”神话的地方，它说太阳“出自湯谷，次於蒙汜，自明及晦，所行几里？”这跟《淮南子》里的记载不谋而合。还有“羲和之未扬，若华何光？”。[36] 甚至还提到了“羿”的故事，“羿焉彃日，乌焉解羽？”，[37] 这个问题把我们引向下一个论题。

5.后羿神话

从汉代起“扶桑”神话就通过“大羿”射日的故事为人知晓，据说上古尧时，十个太阳同时出来，天下大旱，草木枯焦；于是，尧令后羿仰射十日，结果射落了九个，剩下了一个。虽然这个故事里没有提到“羲和”，可是它蕴涵了与“扶桑”神话相同的母型，透露了同样的含义。故事中有十个太阳，太阳鸟，扶桑树等，这些相同母型的存在使我们从时间上推断“后羿”神话只会在“扶桑”神话传统之后。“后羿”神话中，“十日代出”被放到了遥远的洪荒时代，新的时代就是这样来勉强地解释旧传统，而不是针锋相对地与其对抗。我的解释是“扶桑”传统本来是商代的信仰，但到了周代被一个太阳的信仰所取代，于是，“大羿”射日的故事出现了；从前有过十个太阳，如今只有一个了。

早期文献中较清楚的记载见于《淮南子·本经训》8/5a—b，文的开头先描绘了一幅太平盛世图，“（民）托婴儿于巢上，置余粮于晦首，虎豹可尾，虺蛇可蹍，而不知其所由然”，可是，这片太平景象被打破了：“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐凿齿，九婴大风，封豨修蛇，皆为民害……”，于是尧命羿诛怪物，上射十日；因为他的功绩，他成了第一个统治者。《淮南子》中的这段记载是夹在更为宽泛的创世神话的上下文里，它的结构跟《尚书·尧典》里的神话基本相应。

接着尧之时的“十日并出”是舜之时的“共工”振滔洪水，上薄空桑，舜令禹疏河凿渠，导水入海。尧的时代已经是天地分离，和谐不再的时代了（“十日”的乱序是不是暗喻了礼崩乐坏？）。从神话学上看，天上十个太阳的出现跟地下洪水泛滥刚好形成一种对应关系，一个时代属火，另一个时代属水。神话学上，羿射日的故事还有更深一层含义，他在一些传说故事中跟西方和月亮有关。民间传说里，羿从“西王母”处讨得长生不死药，结果被他的妻子“嫦娥”（即“扶桑”神话里的“常羲”）偷食后逃奔月宫。羿射日的故事表达了西方月亮势力跟东方太阳的势力发生了争斗冲突。[38]

关于羿射日的神话通常解释都是说羿上射十日，结果射落了其中九个，从此只剩下一个太阳每天出来了，比如王逸注《楚辞·天问》说：“日中九鸟皆死，堕其羽翼，故留其一日也。”这种解释承认“扶桑”传统，但是把它划归于过去的神话时代，由此可以看出，“十日”信仰在周代已经成了异端，而“羿”的神话却被接受了，它们都同时存在。

这两种信仰同时并存的情形可以从三段有关的记载得到证实。两段载于《庄子》（公元前五世纪），一段载于《吕氏春秋》（公元前三世纪）。在这些记载中，太阳的光芒是德行之喻，用来指尧的时代，它们的来源看起来相同。《吕氏春秋》(22/9b)里，尧欲让位许由，他说：“十日出而焦火不息，不亦劳乎？”，《庄子》(1/9b)中同样的记载是尧对许由说：“日月出矣而爝火不息，其於光也，不亦难乎？”这里没有用“十日”一辞，而用了“日月”。另外一处(1/37b)是舜答尧如何使其他部落归顺时这样说：“昔者，十日并出，万物皆照……”，这可以跟上面讨论过的《淮南子》(8/5a)里的那段文字相应。从《庄子》现存的文字来看，作者的态度是跟周代人的思想相吻合的，他也认为“十日”是发生在遥远的过去。

然而，羿射日神话的解释并非总是十日中的九日都被射落了，也许它们不过是吓得变乖了，一有机会又出来，王充《论衡》里说：“尧上射十日，以故不并一日见也。”在一些文献中，“十日”后来还一起出来过，《淮南子》(15/6a)中说：武王伐纣，“当战之时，十日乱于上……”；《竹书纪年》中

Ⅰ. “扶桑”神话传统

俊＝娥皇　　常羲　　羲和
　　|　　　　|　　　|
三身之国　十二月　十日　（跋乌）
　　|
义均

Ⅱ. 商人起源的神话

　　玄鸟
嚳＝简狄　常仪
　　|
　商契

Ⅲ. 甲骨卜辞里的先公先王

（俊：夔？夔？）
（娥）　（西母）　（东母）
（王亥）
|
亩（上甲）

Ⅳ. 历史文献传统

帝（尧）　＝　？
　　|
舜　＝　娥皇　女英　丹朱（十子）
　　|
　商均

插图2

伊尹诞生的故事，以及商朝创始人的名字。我下面将一一进行论述。

6.商人起源的神话

在“扶桑”神话传统中，太阳跟鸟是等同的，太阳的母亲“羲和”在“扶桑”下“陽谷”中的“咸池”里给太阳澡浴，“羲和”是“帝俊”之妻，“帝俊”同时还有两位别的妻子，一位是月亮之母“常羲”，另一位是诞生了“三身国”的“娥皇”，他还诞生了“羲均”（即“商均”）。我这里先要讨论的是商人起源神话中那只“降而生商”的玄鸟，它其实就是太阳鸟。

关于商人起源最早的记载见于《诗经》：

> 《玄鸟篇》：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒，正域彼四方。”
>
> （《毛诗》303）
>
> 《长发篇》：“濬哲维商，长发其祥，洪水芒芒，禹敷下土方，外大国是疆，幅陨既长，有娀方将，帝立子生商。”
>
> （《毛诗》304）

周代商人的后裔封于宋国，《诗经·商颂》是在那个地方传下来的祭祖之歌。虽然《玄鸟篇》中的第一句就提到了“天”，这显然是周代的影响；但是《长发》篇诗称上帝为“帝”，这跟商代用辞是符合的。我们可以说这些诗篇在记录成篇时经过了某些改变，可是无论如何，在留下来的周代文献

早的商人起源神话记载里只提及了“玄鸟”，可是到了《吕氏春秋》中，这只鸟却成了“燕”，并且，多为后来的文献所遵从，《吕氏春秋》（6/6b）记载：“有娀氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若谥隘，二女爱而争搏之，覆以玉筐，少选，发而视之，燕遗二卵，北飞，遂不反。”这里值得注意的是“二卵”一辞，我们如果按照神话复原来推想，简狄吞一卵而生商（太阳），那么另外一枚卵会不会是被“帝嚳”的另外一位妻子“常羲”所吞而生下月亮呢？二女饮食于九成之台，鼓乐伴奏，这也使人联想起商朝末代帝王纣辛的妃子妲己的故事。[41]《吕氏春秋》中的这段记载描写十分细致，这说明它是稍晚出的版本形式，即使《吕氏春秋》的编成时间按理比《史记》要早得多。这只诞生商人的玄鸟起初并不在乎它的种类，只要它的颜色跟太阳鸟相配。[42]帝嚳和帝俊身份的等同也意味着，太阳里的鸟就是诞生商人的这只鸟。关于这个解释的进一步证据还可以从“桑林”神话和商朝初年大旱的传说看出意义。

7.“商”与“桑”

周代商人的后裔封于宋，宋国的祭社称为“桑林”，《吕氏春秋》（15/2b）记载：“武王胜殷，……立成汤之后于宋，以奉桑林。”《墨子》、《左传》也记载了宋国的祭社是“桑林”，《墨子·明鬼下》：“宋之有桑林”。《左传·昭公二十八年》：“宋以桑林享君”。杨宽和一些学者们进一步推论说“宋”，“桑”，“商”（商也是地名，商人由此得名）三

有类似的说法，夏朝将亡，天空中“十日并出”，[39]这是一种不祥之兆。

由于没有交代清楚那九个太阳是否真的被射落了，于是，这个神话就给那些继续相信十个太阳从“扶桑”升起的人留下了解释的余地。同时，其他人则接收了一个太阳的信仰。通过分析比较“羿”神话中所蕴涵的“扶桑”神话传统的母型因素，我们可以从时间上推断，虽然这两个神话在周代汉代的文献里是同时并存，但是，“羿”神话只能是在“扶桑”神话之后而兴起传播的，两者分别代表了商人和周人的传统。“扶桑”传统在《楚辞》里十分流行，到了《淮南子》里稍逊一筹，这同马王堆彩绘帛画上的九个太阳一样，透露了周代汉代时这个传统跟南方的联系。然而，我所要强调的是，在这之前，商人的影响已经波及了楚域，楚在周代是一个半独立的国家。

我在上面讨论了“扶桑”神话传统原本是由商人的传统演变来的，当商朝被周人所灭后，商人的传统就失去了它自身的完整性，一个太阳的信仰取代了十个太阳的信仰而成了正统思想。现存的“扶桑”神话实际上是周代和汉代文献中南方体系的，它跟商人并没有直接的联系，可是，仔细研究一下就会发现，除了太阳的数目外，这个神话传统中许多因素跟周汉之际文献所记载的商人起源神话，商朝创立传说有密切的关系。下面我将探讨的论题是商人起源的神话，它跟“羲和”生“十日”的神话一样，也是从相同的源头发展出来的一个分枝变形。“扶桑”神话的母型跟商人传说的关系可以从许多地方看出踪迹，比如说商人祭社的名称“桑林”，商朝初年大旱的故事，

中，它们可信度较高地接近于原来的商人传统。

我在下一章里将讨论关于夏代的神话，从夏神话的角度来看，“禹”在《诗经·商颂》里作为商人的祖先出现颇有含义。《诗经》里没有什么“夏颂”，照理说如果有夏人的后人，那么也应该有这类记载。这里只提及了“禹”，而且是在商人的前后文中出现的，他似乎是属于商人传统。有意思的是“尧”和“舜”在《诗经》里都没有出现，这情形正好符合我的推论，“尧”是“帝”的衍变，“舜”是“帝嚳”的脱胎，他们其实是一回事。

《楚辞·天问》中提到这个神话时使人联想到“扶桑”神话传统，“简狄在台嚳何宜，玄鸟致贻女何喜？”，在这里“简狄”是有娀氏的名字；“嚳”不是“玄鸟”，而是一位祖先。《楚辞·天问》中这些问题的答案必须求教于较晚的文献，《史记》记载：“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝嚳次妃，三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取而吞之，因孕生契。”这段文字中没有提到什么“台”，商人的祖先是因为简狄吞玄鸟卵而孕生的，从这可以比较清楚地看出这个神话跟“帝俊”的关系，“帝俊”是太阳中黑鸟（即“踆”）的父亲，也是“三身国”之父；“三身国”生“羲均”（“羲均”等同于“商均”）。[40]在神话中，“帝嚳”之妃由玄鸟卵而生商。我们前面已经论证了“帝俊”跟“帝嚳”之间有一种等同关系，按照逻辑推下来，这只“降而生商”的玄鸟实际上就是太阳中的那只黑鸟。《史记》里提及的数目“三”为“三人行浴”，这也许是原来的神话原型的一种衍变吧。

乌鸦的毛色是黑的，“乌”字的本意是黑色，玄色。在较

个字之间有一种字源上的联系。[43]

沙畹（Edouard Chavannes）和葛兰言把“桑林”叫做“autel du sol”（土地的祭坛）。[44] 可是，我认为“桑林”其实应是太阳的祭坛，它在商人神话学中的重要性可以从商初大旱的史载中看得格外明显。传说商人灭夏以后，接着发生了一场持续了七年的大旱，庄稼枯死，河流干涸，于是商王成汤自己作为牺牲，在“桑林”之社祈祷上帝，最后天降大雨。

这个故事记载于多种文献，最早的是公元前五世纪的《墨子》，我认为所有有关的记载都是一个来源，即《尚书·汤诰》的原本。[45] 这个故事最全的记载见于公元三世纪皇甫谧根据早期佚名材料编纂而成的《帝王世纪》：

> “汤自伐桀后，大旱七年，洛川竭。使人持三足鼎祝于山川，曰：政不节邪，使民疾，苞苴行邪，馋夫昌邪，官室营邪，女谒行邪，何不雨之极也？殷史卜，曰：当以人祷。汤曰：吾所为请雨者民也，若必以人祷，吾请自当。遂斋戒剪发断爪，以己为牲，祷于桑林之社；曰：唯余小子履，敢用玄牡，告于上天后。曰：万方有罪，罪在朕躬，朕躬有罪，无及万方；无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。言未已而大雨至，方数千里。”

所有关于这段历史的记载，包括《墨子》在内都把举行祭祀的地方称作“桑林”，这说明不仅是后来宋国的祭坛叫做“桑林”，而早在商代，商人祭坛就用这个名称了，并不在乎它的位置在哪。在《帝王世纪》中还出现了“三足鼎”“玄牡”等词语，这都使人自然联想到“扶桑”神话里“三足玄

乌”。

虽然《帝王世纪》里的这段记载不能直接看作是商代的文献，可是它的许多地方都使人联想到商代祭祀的实际情况，故事中，汤所扮演的角色是商代帝王的真实缩影。甲骨文里，求雨是占卜的主要内容之一，干旱是“帝”（上帝）降临到商王身上的，“祝于山川”是商代有的祭祀；“三足鼎”是商代青铜器的器型；商王祈祷以后，由“史”在甲骨上进行占卜，这也是商人的传统；“史”是商代的官名，其职责也许涉及到在甲骨上制兆；人殉，也是商人祭祀中十分常见的；卜辞中有很多物牲、人牲如何搭配献上的记载。文中还有一点可以求证于商代的一种很特别的祭祀，即“ 𣎵 ”（烄）焚烧人殉，或将人暴晒以求雨，这种祭祀很有效，因为大部分这样的人殉并不是奴隶和囚徒，而是“巫尪”。[46] “余一人”作为帝王的自称，这也跟甲骨文相同，这是商代和周代文献里帝王自称的标准形式。

甲骨文中没有见到把帝王作为人殉的记录，也很难想像会有这样的记载，可是在某种意义上，商代的帝王已经是一种牺牲，他们从肉体和精神两方面都作为沟通神民之隔的媒介。商王的牙痛和疾病是一种不祥之兆，是将以干旱和歉收降临他领土上的神灵的诅咒；他用同样的方式对二者进行贞卜。商王并不直接向上帝献上祭品，上帝在所有的祖先和自然神灵中居于最高层，他控制着阴晴雨降之类的气候现象，以及战争讨伐，建城作邑一类的国家大事，他行使着最令人畏惧的权力。商王通过他们的祖先替他们向上帝求情，贞卜的目的是想求得上帝对他们主要行为的认可和赞同。

公先王同受祭。张光直先生曾提出一种理论，他认为商代存在着一种跟交表亲婚姻相联系的两组政治集团间轮流执政的现象，成汤统治时期，伊尹是另外一个交替集团的首领。[48] 最近，齐文心在一篇文章中提出“尹”是商代的官名，“伊”是指居住在伊水流域的伊国，这样，“伊尹”其实是从参助了商人开国的伊国来的在商王朝任职的“尹”官。[49]

在历史传统中，伊尹是商朝的宰相，可是伊尹诞生的故事却富于神话的色彩，涉及了大洪水宇宙生成神话的范围。文献资料中最早提到这个故事是《楚辞·天问》：“水滨之木，得彼小子，夫何恶之，媵有莘之妇？”[50] 这里流露出的意思似乎是问为什么没有人认领这个孤儿。中国早期的许多神话里，因神感而生的婴儿常常是被遗弃的，比如说后稷的故事，他也是因母亲在桑林履“帝”迹（一说“帝嚳”）而受孕诞生的。

伊尹诞生故事较早较全的记载见于《吕氏春秋》，这段文献里说有莘氏在空桑采桑时拣到了伊尹，关于他的诞生是这样记载的（14/4a）：

> “其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘臼出水而东走，毋顾。’明日，视臼中出水，告其邻，东走十里而顾，其邑尽为水，身因化为空桑……”

《淮南子》里记载的“十日”神话中说“共工”作浪滔天，上薄“空桑”。把这两段文献记载联系对照起来一看，暗示出伊尹母亲所见到的那场洪水也许就是尧之时的那场大洪水。我下面对“空桑”这个十分有意义的词作进一步的分析。

在历史文献中，汤是商朝的开国君王。在这个记载以己为牺牲的故事里，他承担了帝王的神圣角色，他一方面变成了沟通神灵的渠道（作为贞人，用占卜来决定“帝”的旨意），同时他又代表了他的人民，他的职责是帝王的职责。文献记载中，把王侯君臣作为牺牲来慰告上帝的情况后来在周代又再次重演过，《尚书·金縢》记载，周朝初年，武王生病，周公祈求上苍将举国之罪降于他一人之身；可那次祭祀的原因不是干旱，地点也不是在桑林。看来“桑林”这个母型是特别和商人联系在一起的。

这个商人求雨故事里的干旱和炎热，使人联想到“尧”的时代“十日并出”的说法，这可能是同一主题的翻版，它把商人跟太阳的关系象征化了。这种象征主义还可由《淮南子》里流行的“十日”神话得以佐证，商代末年，“十日并出”是一种恶兆。商朝初年大旱的故事可以看成是夏初洪水故事的一种倒装形式，夏初河水泛滥，商初河水干涸。

8.伊尹诞生的神话

在伊尹诞生的神话里，我们可以再次看出商人跟“扶桑”神话传统发生关系，这个神话也同样反映出了太阳母型跟洪水母型的对立关系及其意义。《左传》和《史记》记载说伊尹是商朝初成汤之相，也是成汤之孙太甲的摄政者，他原是成汤娶妻有莘氏陪嫁的一名厨子，成汤抬举他作了丞相。这个故事的主题是强调伊尹担任了商朝的宰相，这跟太公望是周代的开国丞相刚好形成了一种对应角色。[47] 甲骨文里，伊尹跟商人的先

9.“空桑”和“咸池”

在早期文献中“空桑”是一个很常见的词（有时称作“穷桑”），它是神灵居住的地方；它也是作为地心(axis mundi)的宇宙之树（cosmic tree）。[51] 在《归藏》12a里有一段是这样描绘“空桑”的：“空桑之苍苍，八极既张，乃有夫羲和，是日月出入，以为晦明。”《归藏》中的另一处（14a）还提到了“蚩尤伐空桑，帝所居也”，从其他的《归藏》佚文所载黄帝杀蚩尤的故事来推断，这里所说的“帝”一定是指黄帝。关于“黄帝”跟“空桑”的一些问题我后面还要谈到，这里从略。其他一些文献中记载了少皞和颛顼也居于空桑。[52] 甚至到了后来的传说里，孔子也跟“空桑”发生了关系，《春秋演孔图》中说孔子母亲梦见黑帝而受孕生孔子于空桑。孔子是鲁国人，传称为商人之后，这里“黑帝”指什么不能肯定 但是“黑”似乎暗示出它跟“玄鸟”神话之间有某种关系的痕迹。[53]

葛兰言说“空桑”就是“扶桑”，[54]《归藏》的记载也是把“羲和”跟“空桑”相提并论的，但是仔细分析一下，那棵所谓的西方之树是称作“空桐”。[55] “空桐”是死亡和流放的幽暗之地，它跟“帝”所居住的“空桑”形成一种对应。文献里关于商代的记载，伊尹发觉太甲不明于政，于是将他流放到了空桐，这里还是成汤的埋葬地点。[56] “空桑”及其对应物“空桐”形成了商人商朝神话中的一个重要部分。

跟伊尹诞生于“空桑”的神话相呼应，也有一个同样把成

汤跟“咸池”联系起来的神话，虽然这个神话的记载不如伊尹神话那样明白了当，《楚辞·天问》：“汤出自重泉……”，有的学者把“重泉”跟太阳谷等同起来。[57] 从成汤的名字也可以看出他跟“咸池”的关系，神话中这个太阳谷（包括“咸池”在内）常常称作“湯谷”；甲骨文中“湯”写作“  ”（释作“唐”，也是尧的族姓），还有“  ”，这个字的诠释是“咸”，跟湯谷中的“咸池”之名一致。另外，这个名字“咸”还出现在《尚书》中：“自成湯咸至于帝乙”。[58]

于是，我们就作出一些结论性的观察，在周代文献里，商人是跟“扶桑”神话传统相联系的。商人的祖先生于帝嚳所送的鸟卵，在嚳、舜、俊之间有一种等同关系，他们是“羲和”之夫和“十日”之父；商朝初年大旱，成汤在祭社“桑林”祈祷，以己为牺牲；成汤之相伊尹生于“空桑”（这是“扶桑”的变形），成汤的名字也跟“咸池”有关；总之，在这些基本母型之间有一种共通衍变现象。

我们今天所看到的最早关于商人和商朝记载的时代与历史上真正的商朝结束，其间隔有五、六百年的时间，在这期间，周人的信仰已经逐渐取代了商人的信仰而成为中国北方中原一带的正统思想。由于这期间所留下来的文献极少，如果我们要想研究并重建商人的信仰体系，我们就必须直接求证于商代的甲骨文，它们是可靠的第一手材料。可是，这些甲骨文大多是祭祀卜辞，所以使用也是很有限的，这些卜辞记录了商人企图通过对祖先和神灵的适当的祭祀来保证商王和人民的利益，因为这些卜辞并不记载任何神话性叙述，也没有说明性的文字，于是对祭祀背后所包含的神话和逻辑并不能提供直接的

证据。然而，祭祀的方式和受祭先公先王的名字却暗示出了“扶桑”神话传统的存在，蕴藏着商人起源神话的早期形式，理解这些神话传统也同时给我们提供了正确诠释甲骨卜辞内容的钥匙。

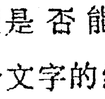
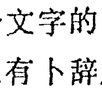
10.商代的图腾主义

下面我将推论在商代的王族与“十日”（十个太阳，或是太阳鸟）之间存在着一种图腾关系。我所说的“图腾主义”，与其说是一种社会制度，不如说是一种分类体系更恰当。通过这个体系，原始人去理解环绕着他的世界，并使之次序化，这一行为包括了在人跟动物，或者是其他的自然物之间进行一种类比，在这样一个体系中，巫术的效用就是要使这个体系内部的各种属类操作起来，实现一种目的。它有一定的逻辑关系，可是却完全归于宿命决定论，它的局限就是分类体系本身的局限。[59] 在这样性质的一种体系中，商人的祖先跟太阳联系起来进行分类，这种图腾关系是商代祀谱的核心。我上面所论证的商代神话传统的早期形式在这里给它提供了一种合理性的解释。

甲骨文中没有见到前面所引的那种帝王以身为牺牲，救民于旱的祭祀记录。[60] 然而，如上所叙，商王自称为“余一人”，他给自然神灵和先公先王送上祭品，好让他们在上帝面前替他通融，以便确保他本人和他的人民领土的安宁。祭祀过程中要有许多具体的分类，王的职责就是决定恰当的祀典并确保祭祀合乎规范地进行，不然的话，诅咒就会以坏天气，歉收和一些

其他形式的自然灾祸降临到他的领土和人民身上，对他本人也会以疾病，意外之灾的形式表现出来。

祭法是甲骨卜辞的基本主题，不仅要在专门的某一天祭祀某一位祖先神灵，而且祀典也是专门设立的，物牲（还有人牲）和物牲的搭配，它们的准备和数量，还有雌雄以及颜色等问题也都是祭祀时应该考虑的。在第一期卜辞中，商王大都献上实物来肯定这一切过程和手续确实无误地执行了。等到了第五期，祭祀规范化了；所以商王几乎不再去主持和过问占卜的具体形式了，占卜事先就断定为吉祥。[61] 其他的卜辞内容多是卜问在某段时间内，或者某一环境中会不会有灾难发生；再不就是问上帝和祖先是否会保佑他们有好年成，好的气候和成功的狩猎。这样的卜辞，甚至象“其雨”，“其不雨”的命辞都可以如此理解，它们的目的是想知道商王是否受到了保佑，或者是受到不吉利的诅咒，我还将在第四章里详细地讨论这个祭祀体系。

列维—斯特劳斯曾经指出，所谓图腾体系，并非是想像所为，而是存在于实际生活里，并没有多少“神话”。这与中国古代的情况究竟符合不符合呢？虽然商代的人们耗费时力地准备和进行这种占卜过程：备龟（骨），制兆，录辞；这一切无疑表明这是商人一项重要的宗教活动，可是因为甲骨文本身没有叙述性的记载，我们很难证明列维—斯特劳斯的这项原理是否能概括中国商代时的真实情况。然而，通过分析甲骨文字的结构和含义，如“  ”（东），“  ”（西），还有卜辞所记录的先公之名，以及对先王的祀谱，我们可以从中发现到“扶桑”神话传统的早期形式和商人起源神话的一些

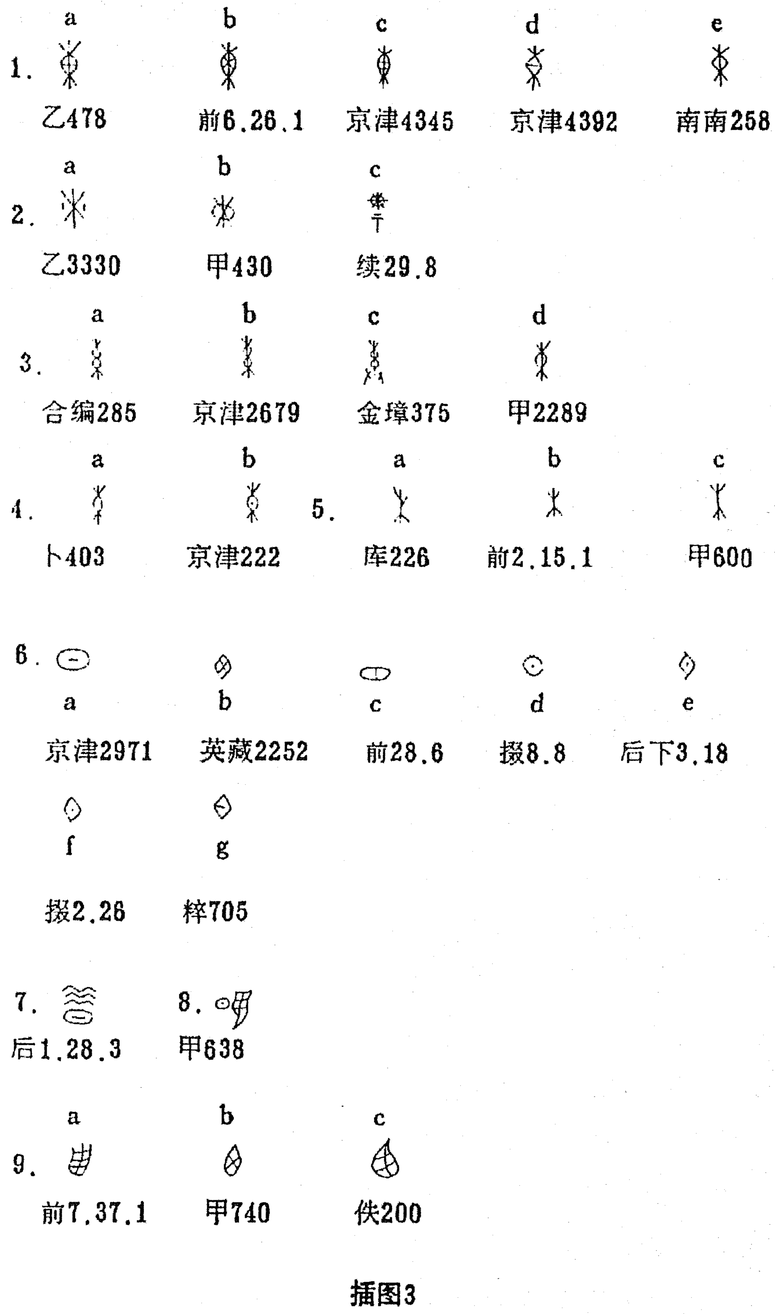


插图3

作“索”，与(3c)同；

(3c)“ ”带了“ ”（两手）的象形，它一般释作“索”(*sâk)。

再看(4)组。

(4a)“ ”，岛邦男《殷墟卜辞综类》里只录有两例，它可能是(3a)的一个异形；许多学者将它释为“束”。可是从《综类》中所录的一条卜辞的上下文来看，它也可能用作地名。

(4b)“ ”是(4a)的一个异形，有人将它解释为“橐”字的字源，意思是两头束紧的袋子。

这些字的字形与(1)组“东”字的字形相近似。但是我们可以作出几点区别，(3)、(4)组中所列举的字形有的缺乏“东”字表示树干的竖笔，有的虽然有这一竖笔，如(3b)、(3c)，但是另一字素“ ”又是表示缠丝之意，不可能是“东”字；(1a)的字形中的竖笔没有连串。可是在成百的例子中只见到两例这样的异写，所以我们作为例外，姑且存而不论。

现在我们再来看“东”字。我们只要把上面图表中(1)组中所列举的字形跟(5)组中的“木”，(6)组中的“日”的各种书写形式放在一起作番比较，就会发现“东”字其实就是“木”跟“日”的组合。我们不知道“日”字里的横画表示什么，但看(6)组“日”字，它也以各种书写形式出现了。(1c)的“ ”中有两画，不知道为什么，也并不常见。(6b)跟(1b)中的字素相同，证明了这个异体的存在。总之，观察这些甲骨文字的结论是，“东”是“木”和“日”的组合：它跟(2)，

间接性证据。

11.“东”和“西”

甲骨文中没有专门描绘“扶桑”。“桑”字在甲骨文里是一个东边的地名，没有特殊的含义。除非“桑”象“日”一样，在甲骨文中有对它进行祭祀的记录，不然很难轻易断定“桑”是一个特殊的受祭对象。可是，甲骨文里的“东”和“西”这两个字的字形结构本身却暗含了“扶桑”神话的信仰。

《说文》：“东，动也；日在木中。”旧注都认为它就是榑木（即扶桑）。许多现今的学者对《说文》的这项定义提出了不同的看法，认为这个字的字形应当作另外两种解释；一种看法是“东”的字形是表示一束捆起来的柴，另一种说法是“东”字表示一个两头束紧的袋子。[62] 然而，我从甲骨文本身分析得出的结论却支持了《说文》原来的定义。请看我下面的讨论。

同后来成熟的汉字一样，许多甲骨文字已经是由声符和义符两部分组成的了。当然，比起后来的汉字，甲骨文字义符的象形意味要重得多，可是从某种程度上说它们已经抽象化了，一些笔画通常暗示着某种复杂的图画，可是这些惯例不象后来的汉字那样固定化，尤其是在秦始皇统一文字以前，文字的形式是多种多样的。就甲骨文而言，且不论殷商三百年间的卜辞书法变化了，就是同一期的卜辞也有几种不同风格的字体存在，甚至有同版契刻者也会为图方便而改变一个字结构的现象。[63] 跟后来的汉字差不多，甲骨文的音符通常也是由义符借来，作

为另一个字的组成部分表示读音。于是，有人认为现在所写作“束”（*śi̯uk捆绑之意）“橐”（*t'âk两头扎起的袋子）这两个字都是“东”的假借字，“东”并不是“日在木中”的象形字。

要解决这个问题，我们最好是从甲骨文本身入手，而不是用现代的释字作为开始。在研究“东”字以前，我们先分析它的字族。见插图3：

(1)组，列举了甲骨文中“东”字的各种字形。

(2)组所列举的字都是表示一捆柴的象形：我先对它们分别作些解释：

(2a)“ ”（释作燎），边上的两点表示火，这个字的意思是焚烧祭牲；这常常是对东方神灵的祭法。

(2b)“ ”象一束捆起来的柴，这个字通常解释作“束”。

(2c)“ ”象一捆柴放在祭坛上，一般解释作“禚”。

(2)组的这三个字共同的义符都是一捆柴，“ ”看上去与“ ”（木）很近似。但只要仔细观察是可以作出区别的。(2)组的义符“ ”两画相交，而(1)组“东”字的“ ”笔画并不直接相交。这一组的一个异形(1b)里的笔画虽然相交了，可这与(2)组中的字仍有所区别。

(3)组所列举的字都带“糸”符。

(3a)“ ”释作“糸”，是现代汉字体系中的一个部首；

(3b)“ ”可以释作“糸”，与(3a)同，也可以释

（3）、（4）组所见的那些异体字虽然相似，可是并无字形发展上的明确联系。最后也许还可以从音韵学的证据补充几句。高本汉的上古音复原，“东”字的韵尾是(*ng)，这跟“束”(*śiuk)“橐”(*t'âk)一组汉字的韵尾不相同。《说文》：“东，动也”；“動”字的古音是(*d'ung)，一组从“重”的汉字也都带相同的韵尾。[64]看来，“东”本身就是音符；它似乎不太可能是从那些原来语音上并不相近的字借来的（如“束”“橐”），虽然在后来的语音变化中它们都被归入相同的韵部。

为什么会有“东”字跟“橐”字的混淆呢？我认为主要是有的解释者把金文里的“ ”当做了“东”字。金文里的“ ”是不是甲骨文里的“东”，这很难说，甲骨文里有“ ”，也有“ ”的写法，可是“ ”“ ”不象“ ”（里面有几道竖笔），甲骨文里所见的这两种写法也不是最普遍的，它们多出现在历组卜辞里，我认为金文里的“ ”与甲骨文里的“东”字没有直接联系。

如果以上我对甲骨文“东”字的理解正确的话，那么就可以得出这样的结论，商代的文字透露出了跟“扶桑”神话信仰的联系；还有一些相关的汉字也有类似的痕迹，《说文》：“杲，明也；从日在木上。”“杳，冥也；从日在木下。”，这两个字在甲骨文中没有见到。甲骨文里有一个字“ ”，释作“昔”，这是表示“日在水下”的象形字，它也许可以作为商人对“黄泉”“若水”信仰的证据吧，从视觉上讲，太阳不可能是在安阳，或者任何早商都城周围的泉水下出入升降，所以创造这个字的人一定是从思想上相信太阳在水下。

最后，我们来看甲骨文的“西”字，它是一个鸟巢的象形字“ ”，《说文》中有这个字，段玉裁的注解说，这个字的字义是日沉西边，鸟在巢；是“棲”的假借字。[65]这样看来，正如“东”字是“日在木中”，表示太阳从一棵树（扶桑）上升起；“西”字表示一个鸟巢，是太阳（太阳鸟）夜间栖息的鸟巢。另外还有一个“ ”（啚），表示第二天，字形结构是太阳跟羽毛在一起。这都透露了甲骨文字背后的神话含义。

12.甲骨文里的先公之名

商人在甲骨上进行占卜是想要知道和肯定对那些祖先神灵祭祀，了解他们的需求，以便送上。卜辞既然如此性质，我们当然很难知道那些祖先和神灵们的具体故事，而只能直接研究卜辞所录的他们的名字。卜辞所见的祖先的名字可以分为两类：一类是高祖，也可称先公；另一类是直系祖先，称作先王。先公一般都用私名，这些名字的字形常常是带暗示意味的图画文字。他们在世系中没有明确的次序排列；他们的神力比先王要大得多；他们常跟“岳”、“河”这类的自然神灵一同受祭；也有人认为“岳”、“河”都是先公。卜辞所见的先王之名，从上甲开始，一共有二十三代。他们的名字是由私名跟“十干”（就是甲、乙、丙、丁……）组合在一起作为称谓。“十干”之名也是商代历法一旬内十天的叫法；先王在这一旬十天内轮流祭祀。“十干”在后来也称作天干。

对先公和先王不同的命名方法，以及先公之间缺乏一种清楚固定的次序，这意味着一类原来属于过去神话体系中的人物

被融进了商人的祭祀系谱。由于在这两类不同的祖先之间并无有意识的区别，他们都属于“祖先”之列，先公并不是有意按照人的相对物来设计的，而且，两类祖先都统统混合在一起了，所以我们可以说，在这里已经播下了把神话人物历史化的种子。虽然甲骨文中没有关于这些祖先的直接叙述，但是我将在下面进行分析，他们的名字同样暗示出了“扶桑”神话和商人起源神话传统的雏形。

甲骨文记载的最早的先公之名是“ ”（第一期的异体也作 、 ），它的出现十分频繁，王国维最先把这个字释作“俊”；可是后来出现了各种各样的解释，现在最流行的诠释是“夔”和“夔”。然而，我本人认为它的诠释还是以“俊”最为贴切。[66]

在“扶桑”神话传统中，“俊”是十日之母“羲和”的丈夫，他也是太阳鸟“踆”的父亲，“夋”是降玄鸟生商的帝嚳之名。这样推论下来我们就会发现，如果“ ”理解为“俊”（夋），那么，甲骨文中所记录的这位先公就跟文献记载中的那位“扶桑”神话中的十日之父，商人起源神话中的商人之祖相吻合了。关于帝嚳身份的确定（即俊），我们也可以从甲骨卜辞的祀谱找到根据，卜辞中记录对他的祭祀总是在一旬内的“辛”日进行的，他在周代文献里被称为高辛氏。[67]按照商代的习惯，对先王的祭祀总是在他们的名字所带“十干”名称的那一天进行的。

再从文字夋图画性方面作些分析。如果我们假设“夋”字是本字，那么在甲骨文中它应该由两部分组成：“ ”（允）

“夂”（ ）。甲骨文中的那个先公之名“ ”，它的组合是头部（或许是鸟喙），躯体和一只很大的足；当表示坐，或者蹲状时，这只足也可以省略掉。比较起来看，除了“夋”字的头部不太象是鸟首以外(神话里“俊”跟鸟发生关系)，总的来说，这两个字的结构是基本一致的。字形组合中的“ ”(夂)符表示出奇特的，似乎象鸟的步态。《说文》：“夋，行夋夋也；一曰倨也。”这个说法的来源恐怕就是这个表示蹲状的异体字吧。

由于“夋”字的头部并不十分肯定，甲骨文中的“ ”字跟另一个字“ ”（甲2336）从字体上看很容易混同。于是，许多学者把这个先公之名理解为猿猴一类的动物。甚至王国维本人后来也把这个字释作“夔”，所据之一就是《说文》中把这个字解释作母猴。虽然很多学者都采用此说，我个人认为把“ ”解释为“夔”并不十分贴切；原因是这个“夔”字在早期的文献里十分罕见，除了《说文》中的那条诠释外，我没有找到任何别的例子。而《史记》中所载的商王世系经研究证明跟甲骨卜辞中的先王之名大致相同，要说先公的名字在后代被完全忘掉，这似乎不太令人相信。再说商代神话和其他有关材料里都没有见到跟猿猴发生什么关系。所以我认为甲骨文中的这个“ ”字最好还是从“夋”字的演化来解释。甲骨文中的“ ”字还指一种用网捕捉的动物，也许可以推测它跟那个商人的先公之名音通假借，《说文》和《尔雅》里都提到了一种叫“狻”的动物，[68]它是什么样的动物不太清楚，但这个字有可能是从商代甲骨文的同一个字演化来的。如果说

太阳图腾关系有相当的意义和启示。

帝俊还有位妻子叫娥皇，《山海经》中说她生了“三身国”，历史传说里她是舜之妻，商均之母，在商人起源神话中，她的结构角色等同于那位吞玄鸟蛋的简狄。甲骨中有一位女性祖先的名字写作“ ”（娥），大多数学者都同意解释为娥皇。[75] 她跟另一位先公王亥一样，跟“岳”“河”之类自然神同祭，商人祭祀她以求丰年，她也能降灾。[76]

甲骨文里没有见到跟简狄对应的名字，可是在青铜铭文中有一个铭文作“  ”（玄鸟妇），这就肯定了商人神话里确实有一位跟玄鸟有关的女性祖先。于省吾指出这个铭文可能是与商人保持通婚关系的有娀氏的女子，不是实指那位吞玄鸟蛋的简狄。[77] 虽然这里可以争论，不过它足以证明这个神话母型的历史的悠久了。

岛邦男《殷墟卜辞综类》中录有三个甲骨文字可能跟这个女性祖先的名字有关：

① [78] ② [79] ③ [80]

我们先看①。它由几部分字素组成： ，双手象形； ，释作“玄”； ，象鸟首； ，释作“女”。这个甲骨文字通常的诠释是“玄鸟妇”。但仔细观察字的组成部分，说它是指那位吞了玄鸟蛋而受孕的女子（即简狄）更合适。卜辞里，这个字的前面常带有另一个字“ ”（我），它也可能就是同一个字的一部分，这很容易使人联想到“娥”字的解释。当然，这作为定论还不充分；可是在嚳，俊，娥，玄鸟妇之间有一种联系，这是值得注意的。

“  ”是一种动物的话，释作“狻”倒是比释作“夔”要合适得多，它为“夋”字的演化提供了一种解释。

对甲骨文中“  ”字的另一种较通行的诠释是“夔”。相信这种解释的学者，包括日本的赤塚忠先生，他在《中国古代的宗教和文化》一书中都认为它是“夔”字的异体，是从甲骨文第三期的一个异体字“  ”（乙4718）脱变而来的。金文中也有一个相似的字“ ”（小臣艅犀尊，三代11.34）。[69] 这个异体字的头部有笔画（一笔，或者几笔），并且与《说文》说“夔”是一足龙相符合，于是，这头部的笔画被理解为角。可是我的观察它不象是角，到有些象羽毛翎。虽然宋代学者解释说“夔”是商代青铜器上的龙纹，可是在早期文献里没见到商人跟“夔”有什么关系。即使“夔”比“夔”常见了一些，但可以说仍然是一个生僻字。还有一些学者认为“夔”、“夔”、“俊”三个字可以等同。[70] 绝大部分人不管这个字的释字如何，认为它就是指帝嚳，如果是帝嚳的解释成立的话，那么，我们前面已经论证了神话里帝嚳等同于“俊”，这样更可以作为把甲骨文“ ”字解释为“俊”的有力支持了。[71]

《山海经》记载了帝俊有三个妻子，一位是“十日”之母羲和，另一位是生了“十二月”的常羲。在商人的祖先里（他们也可能是自然神，在这两者之间也没有明显的分别。）有两位女性各称为“东母”和“西母”，对她们的祭祀跟祭祀“出日”，“入日”有关，[72] 或许是祭祀太阳和月亮。[73] 可以说他们暗示出了羲和，常羲的雏形。当然对这个推测还需要更充分的材料来证明。[74] 甲骨卜辞中对“东母”的祭祀很频繁，对研究商人

肯定，在神话体系中，王亥跟“契”“玄王”是等同的。[83] 从所有证明“扶桑”神话源于商代的证据来看，我们可以推论，在商人的信仰里十个太阳按一旬十天的次序轮流出来，商人起源神话中的那只玄鸟跟太阳里的那只鸟原本是同一只鸟，王亥实际上就是那个由玄鸟而生的商人祖先。

13. 商王庙号与太阳

商代世系中，从王亥之子上甲开始，先王的称谓都用“天干”来命名，他们的祭日也是按“天干”来安排的，通常称作庙号。我们现在称“天干”，可在周代和汉以前的文献里称作“十日”，或者简称“甲乙”。这里“十日”的“日”字是一个多义词，它既可以是日子，也可以是太阳；它还同样指用“天干”所作的分类。但是商代历法的十天一周并不叫作“十日”，而是称作“旬”。在周代文献里，“日”字的本意是太阳，偶尔也用作“天干”之称，象《左传》中说“天有十日，人有十等”。[84] 因为周人并没有“十日”神话，这种说法当时并不流行。王充的《论衡》里说：“世俗又名甲乙为日，甲至癸凡十日，日之有十，犹星之有五也。”他也是所见最早用“干”“支”来称呼十天干，十二地支的作家。

甲骨文里没有直接讨论到十个太阳如何如何，我们甚至不能断定“天干”在商代究竟怎么个叫法。但是，一些例子表明它们有时可以称作“日”，甲骨卜辞中的很多干支字和“日”可以替换，例如，“今日”可以作“今甲”；“翌日”可以作“翌乙”。金文中也有干支字上带“日”的例子，  ，

② 可能是①的简写形式。

③ ，有的诠释作“妇”，跟那条金文一样。《综类》中有关于“妇某”的卜辞，一条是跟疾病有关，一条是卜问要不要把她作为牺牲“燎”祭。这样，她就是一位活着的配偶，而不是祖先。这一例子支持了于省吾关于这个名字被继续使用的推论。

再进一步看，甲骨卜辞中的“王亥”之名也透露了商人诞生于玄鸟蛋神话的含义。王亥是上甲之父，上甲是商代世系中第一个用“天干”之称来命名的商王。这样的话，王亥的地位是夹在世系里混乱无序的先公组跟排列有序的先王组之间，显得十分关键。从商人对他的“高祖”之称可以看出他的重要性，“高祖”这个称呼在甲骨卜辞里专门用于俊、王亥和商朝的开创王成汤（他被称为“高祖乙”）。亥，是地支的一名，王亥是商人祖先里唯一用地支而不是用天干来命名的。关于王亥与商人起源神话引人注目的关系，是甲骨文中他的名字“亥”上面常常有一只鸟形“ ”（明738），“  ”（粹51）。这颇有启示意味。[81]

最早记载了商人起源神话的《诗经·商颂》：“天命玄鸟，降而生商”；把玄鸟之后简单地称作“商”（他有时也称作“玄王”）。在后来的一些文献中他也被称为“契”，这个称呼在周代文献里是商人始祖的名字。在那些文献中，夏人的祖先叫作“启”，周人的祖先叫作“后稷”，它们之间形成一种呼应关系。[82] 王亥作为商代世系中极为重要的上甲之父，还有甲骨文中他名字上面所带鸟形透露出的含义，都使我们有理由

如何，从我所复原的商代"扶桑"神话传统来理解，商王是按他们所属的那个太阳而分类；这是商王庙号命名制背后的含义。

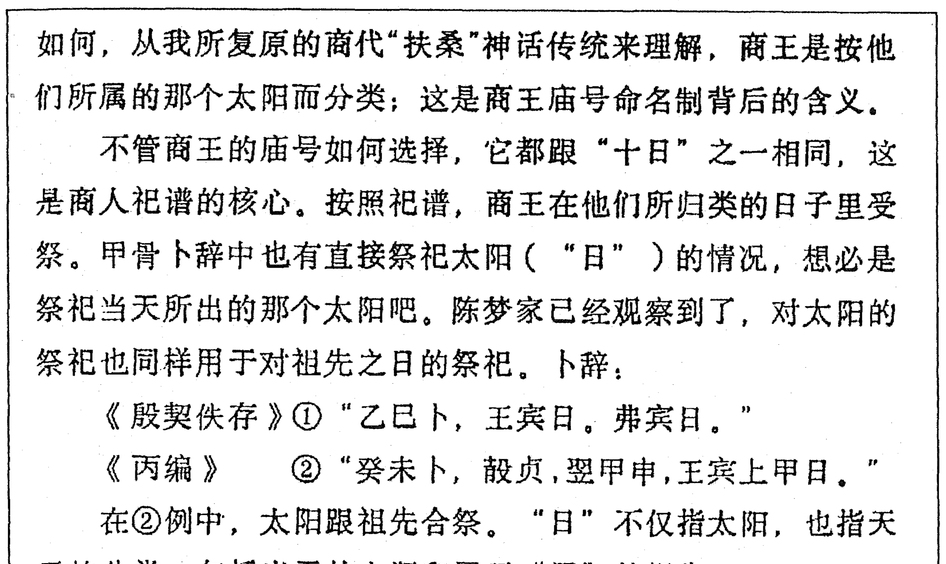
不管商王的庙号如何选择，它都跟"十日"之一相同，这是商人祀谱的核心。按照祀谱，商王在他们所归类的日子里受祭。甲骨卜辞中也有直接祭祀太阳（"日"）的情况，想必是祭祀当天所出的那个太阳吧。陈梦家已经观察到了，对太阳的祭祀也同样用于对祖先之日的祭祀。卜辞：

《殷契佚存》①"乙巳卜，王宾日。弗宾日。"

《丙编》　②"癸未卜，㱿贞，翌甲申，王宾上甲日。"

在②例中，太阳跟祖先合祭。"日"不仅指太阳，也指天干的分类，包括当天的太阳和属于"甲"的祖先。

我所以引这个"宾"（祭名）的例子有几个原因。首先，甲骨文中"宾"（祭名）频繁地跟祭祀太阳（"日"）有关；而且，在《尚书》和《史记》的文献记载里它在相同的情况中又出现了，我认为它给解释商人祀谱周期的合理性提供了钥匙。这种"宾"祭很特别，商王不仅在这天"宾"那些与天干之名相应的祖先，商王的祖先也可以"宾"他们的先王；有时还"宾""帝"（上帝）。[37] 从上面的例子我们可以看出一些规律，商王在他们所属的那个天干日（他们所属的太阳出来的那天）里接受祭祀；在那天，他们和祖先，包括上帝能够互相沟通。当然还有其他一些问题，比如说并不是在每一周内对每一位祖先进行祭祀，以及关于月亮的祭祀等，这些问题目前还没有满意的答案。然而，已有的证据足以表明在商人祖先跟太阳之间存在一种图腾认同关系。这是商人祀谱的根本涵义所在。



统的主要目的，就是决定对祖先进行适当的祭祀，以便得到他们的赞助，防止他们的恶咒。

在这样一种宗教体系里，神只有关系到活人的时候才显得重要。人死了，本身就失去了生命，没有跟人类所不同的"另一个"超自然世界，神灵们之间并没有内在的联系。这不象古希腊神话，那里有奥林匹克山，神灵们在上面餐仙食饮灵酒，上演着你打我闹的剧目；他们也偶尔堕入人间琐事，与凡人发生恋爱。中国古代宗教信仰体系中没有一个"时间以前"神灵居住在地上的阶段，在这个体系中，神跟人祖先没有太大的区别，只是他们接收那些并不是他们子孙（活着的人）的祭祀，他们好像是还继续行使权威的"人"。[2]

中国的宗教十分强调祭礼，但是这种祭礼是很具有实用性的，祭祀和供奉是作为善意（起码是不怀恶意）的交换。这样，虽然早期文献里有不少恶鬼饿鬼作邪的故事和超自然灵兆的记录，可是却没有那种神在一个他们自己的世界里互相发生关系的神话；相反的是大量神人交混的故事，这些故事也许有神话的意味，在调解社会矛盾上，它们也起到神话的功能。[3] 但是，他们出现在历史文献和历史传说里；神象人一样在真实的地理位置上互相发生关系，而且都有世系可寻。

另一种关于中国古代文献中缺乏神话的解释是这样说，中国早期神话在后来文人记录下来的文献里被历史化了。我们目前所见的文献记载大都是周代到汉代之间的，虽然这些文献里没有专门的神话性叙述，可是那些关于上古朝代和先公先王故事的记载带有明显的非真实性；这种现象表现为以下几种形式：

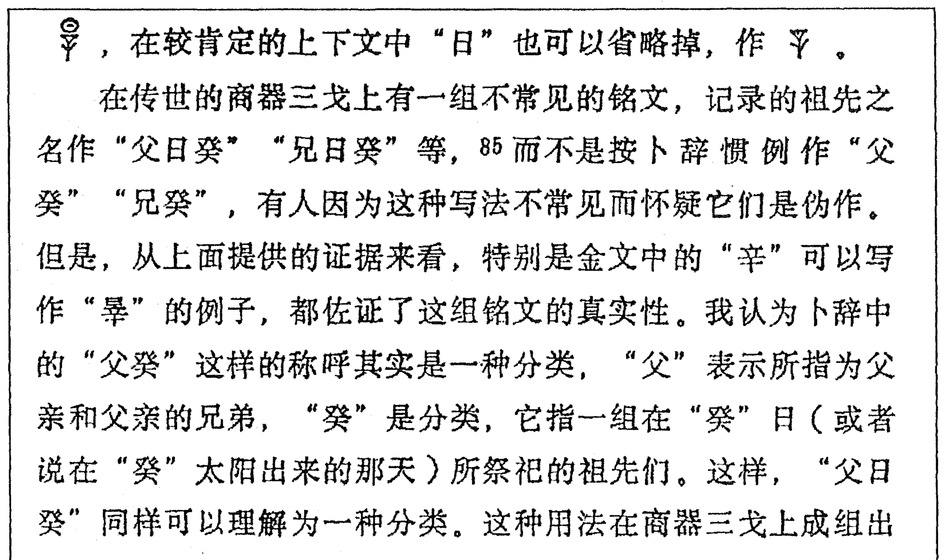
第　三　章

从神话到历史

从柏拉图和诡辩学派起，西方哲学家就一直思考着神话问题。

——大卫·毕得力（David Bidney）：
《神话、象征主义与真实》1

"神话问题"对西方哲学家来说，意味着神话含义的阐释和对神话产生的现象进行解释；可是对汉学家来说，这个问题却是另外一番含义。首先，他得去找神话来进行阐释，还得解释为什么中国的神话如此稀少；按理说制造神话是人类的普遍能力。关于中国古代文献中为什么缺少传统意味上的神话（超自然的神灵故事），有一种解释把它归结于中国宗教的结构，中国传统宗教的视野，从古至今都集中在祖先崇拜上；它的动力就是人死后继续存在的信仰，死去的人还继续接收活着的人的供奉，并且对活人施加权威。这种人死后存在并继续受用食物的信仰有新石器时期考古学上的证据，死者的随葬常有盛满谷物的陶器。到了商代，那种耗时费力、严密精细的甲骨占卜系



，在较肯定的上下文中"日"也可以省略掉，作 。

在传世的商器三戈上有一组不常见的铭文，记录的祖先之名作"父日癸""兄日癸"等，[85] 而不是按卜辞惯例作"父癸""兄癸"，有人因为这种写法不常见而怀疑它们是伪作。但是，从上面提供的证据来看，特别是金文中的"辛"可以写作"㚔"的例子，都佐证了这组铭文的真实性。我认为卜辞中的"父癸"这样的称呼其实是一种分类，"父"表示所指为父亲和父亲的兄弟，"癸"是分类，它指一组在"癸"日（或者说在"癸"太阳出来的那天）所祭祀的祖先们。这样，"父日癸"同样可以理解为一种分类。这种用法在商器三戈上成组出现，它的意思跟"父癸"是一样的。它指在"癸"日（属于"癸"太阳）祭祀的"父"。"兄日癸"也可以作同样的理解。

对商王庙号命名制的传统解释说，它们是按照王的生日干支来命名。可是关于这种命名制最早的记载是到了公元一世纪的《白虎通德论》(8/9b)中才见到。许多学者都对这种传统解释提出了异议，比较有说服力的是张光直的理论，他根据统计方法指出这种命名制不可能是按照生日来确定的；他认为这是一种死后庙主的分类制度。庙主的分类反映出活人的社会等级制；分类的原则与商王室的婚姻和亲属制度有关。[86]

假如传统的说法是正确的话，那么意味着在商人信仰中，祖先王亥（即"契"）奇迹般的诞生是跟太阳鸟（即"玄鸟"）有关，他的子孙也都是由他们生日所属的那个太阳而诞生，并用它来命名。如果张光直的理论对的话（他的理论很复杂，这里不多涉及），那么这种命名制就有另外一种解释，即它是按照祭祀生日的日子而不是按照实际出生的日子来安排的。不论

衍变为商人起源神话而残留下来。

下面，我将对这个神话传统跟周代至汉代之间发展起来的历史叙述两者的关系进行考查和分析。在前面的讨论中我已经指出了那些宇宙间的自然现象，例如大洪水上薄空桑，共工怒触不周山而天地倾斜，这些事件的发生都是在“尧之时”。虽然《诗经》记载了商人祖先生于玄鸟卵的故事，可是《诗经》里没有提到比禹更早的帝王；大部分周代的历史文献多是惯例性的从尧开始的。我这里先对《尚书·尧典》中尧舜禅让的故事作番考辨，在这个故事中，“尧”其实是上帝的变形，故事的本义是强调商人的始祖受命于“帝”。

虽然，尧舜禅让的故事是商人起源神话的一种演变，在正史中，禹是舜的接位人，也是商以前“夏代”的创始人。可是到了前汉时更往前推了一步，黄帝和他的后裔颛顼被放到了尧之前的历史序列中。我前面提出过，在接替了商人而成为正统的周人传统中有一种对立关系，东方的“扶桑”：西方的“若木”，太阳：月亮，火：水，鸟：龙，玄颜色：黄颜色，天界：下界黄泉，在这个传统中，商人（商代）常常是与扶桑，东方，十日，火，玄颜色，天界联系在一起的。这种二元对应论对理解“夏”人和他们的祖先黄帝，提供了一把钥匙，“夏”其实是一种神话学上商的对应形式，黄帝本来是下界的“帝”。

1.从尧到舜

《尚书·尧典》的写作时间不能肯定，大部分学者同意它

（1）宇宙生成故事；

（2）神感受孕和诞生；

（3）人幻化作动物和无生物；

（4）人长生不死；

（5）时间顺序上的混乱；这一点表明了事件发生在游移不定的过去，后来被不同的作家分别做了系统化。这种解释暗示着周代以前是有神话的，它们被后来的作家融进了历史记载，在某些早期文献记载里幻想成分仍然很浓，但不是所有的情况都是如此。

希腊启蒙时代的哲学家认为神话包含了真理、寓言和宗教道德，但不是某种实实在在的哲学的内容；要不就认为神话是润饰伪装过的历史．例如公元前四世纪的西西里哲学家幽黑默尔的说法。可是在中国古代，超自然界的神话和历史很难分开来，它们没有明确的定义，我后面将要谈到，早在商代“高祖”就跟直系祖先混在一起；两者都是“祖”。战国时代的启蒙哲学家把传下来的传统里那些对他来说幻想成分太浓，违反自然的记载删掉，要不然就是勉强地解释一通，他们就是以这样的态度来相信传下来的记载是真实的。

在前面一章里，我讨论了“扶桑”神话传统和商人起源神话两者之间的关系，并且追溯了它们的源头，复原了它们的母型。商人神话传统的前提给商代的图腾主义提供了一种合理性的解释，我认为这个传统是专门属于商人的，当周人灭商后，这个传统就随之失去了它的系统完整性，可是它的原型流传到边远地区，保留了“十日”信仰，人们继续相信有十个太阳栖于东方的“扶桑”，它们是羲和之子。在中原地区，这个传统

领）。因为在甲骨文中，商朝的第一个王成汤也写作“唐”，这里也许潜伏着他与商人的某种关系。[8]然而，在《尧典》中“尧”的出场是这样的：“帝尧曰放勋”，接下来的后文中，这位祖先就简单地用一个字“帝”来称呼了。

在周代文献中，“帝”字有四种用法：

（1）作为夏朝以前帝王的称呼，一直到帝禹，禹的儿子启是夏朝的开创者。根据历史传统，帝尧的王位继承人是舜，称“帝舜”。但是帝尧的儿子丹朱也被称作“帝丹朱”。[9]

（2）作为商代王室祖先之称，这原是商代的用法。有时在周文献中继续用作商代帝王的称呼，如“帝乙”“帝辛”等，但周人自己并不用“帝”字来称呼他们的祖先。

（3）偶尔也用作复性名词指神灵们（祖先的神灵），比如《淮南子》（4/3a）文中的“众帝”。

（4）用来指上帝。在周代，这个商人最高的神“帝”被周人跟他们最高的神“天”等同了起来。不管商代还是周代，只有在最后这一种用法中，“帝”才是单称上帝，而不是指某位祖先。战国晚期以前，“帝”并不用于活着的帝王。由此来看，《尧典》文中的“帝”并非后来用法里所解释的“皇帝”，它指的应是上帝。

通过对这个字的分析，表明《尧典》中“帝”的所指一部分是帝尧，即称作“放勋”的统治者；另一部分则是上帝。《尧典》里有一个宇宙生成神话，从结构上看跟《淮南子》中的神话很相似，《淮南子》中，帝先是运行太阳（在《尧典》里变成了确指一个太阳），张列星宿，然后下治洪水，而在《尧典》里，帝先是令舜（在“扶桑”神话中，他跟商人的祖

是周代的作品，估计是周朝初年到公元前三、四世纪之间所写。李约瑟认为，从语言学上看，它应是公元前八世纪到五世纪之际的作品，即便这样，他还观察到了这样一个难解之谜，根据文中记录的星宿位置来推算当上至公元前三千年左右。[4]关于这个写作时间的问题很难解释清楚，正如高本汉指出的，它可能是周代作家根据多种材料编写成书的，[5]它的语言古奥难解。我将在下面论证《尚书·尧典》的某些语言和哲理部分来源于商代传统（它包含了我上面所描述的神话母型的另一种演变形式），然而，它目前所见的文定形式无疑是周代的。

《尧典》是《尚书》的首篇，这反映了以尧作为历史开端的周人传统。尧不仅在许多文献里是历史上的第一位帝王，而且，那些宇宙生成自然现象也多归于尧的时代，《淮南子》（8/5a—b）中记载说，尧之时，十日并出，洪水泛滥。这时发生的其他灾难还包括共工触不周山而天地倾斜。据《尧典》的记载，尧先是命令羲、和（这是十日之母羲和的衍变，我后面还会谈到）四兄弟去分治四方天文时令；然后再去治理下界的洪水。

尧的来由很神秘，他没有家，只有一位儿子叫丹朱（有的文献说是十个儿子）和两位嫁给了舜的女儿，《史记》中说帝嚳是他的父亲，[6]这意味着尧跟帝嚳之间有某种联系。但是尧并没有清楚的家世，早期的文献中没有提到他有母亲，他的出生也没有什么神话传说，也没有任何关于他妻子的记载。

《说文》：“尧，高也”，《山海经》里有山名为“尧山”，除此之外，这个字没有在其他的语境中使用过；[7]周代文献中，有时也称尧为“唐尧”，即唐氏的“尧”（唐氏的首

先嚳、俊等同）去治理洪水，舜又再令禹；而禹的后代成了商人的祖先。这里“夏”跟商之间的那种对应关系再次表现出来了：洪水：太阳（水：火）。现在我集中讨论一下《尧典》里这个太阳神话。

《尧典》第一节赞扬“帝”功，说他“横被四表，格于上下，”[10]我把这里的“帝”直接作为“上帝”来理解，而不是按照后面一节所描绘的是“帝”的衍变之身，在那段描绘中笔锋一转，他似乎变成了人间的帝王。而这里的语言形式表明它有很古的来源。

《尧典》第二节是说天文历法，帝令羲和“历象日月星辰，敬授人时”。正如马伯乐和其他一些学者观察到的，“羲和”是“扶桑”神话传统中“十日”之母的演变，这里她跟太阳继续保持关系，但不再是母子，而是去“历象”（控制）它们了：“授人时”按照不同的诠释，既可以理解为神的行为，也可以理解为天文学的结果；这一段接下来是“帝”分命四兄弟羲仲，羲叔，和仲，和叔去治理东、南、西、北四方，按传统解释，这四兄弟是“羲和”之子，他们的名字是按长次排列的，“羲和”通常解释为“羲”“和”，然而，正如高本汉观察到的，[11]这里应该写作“羲伯”“和伯”，而不是“羲和”，这样才与后面的称呼配套。“羲”“和”及四兄弟在其他早期文献里少见，由他们的名字可以看出他们跟“扶桑”神话里的太阳之母“羲和”有些关系，但是《尧典》中他们被分派到“四方”的职责，透露出他们来源于商代“四方”之神；在第四章里我还将仔细地讨论这个问题。

《尧典》的语言分析把它跟商代的甲骨文和“扶桑”神话

统被窜改。然而，某种改变确实发生了，“扶桑”神话中的“十日”之母“羲和”在这里似乎变成了“四方”之神，十个太阳没有完全消失，而是以另一种形式再次出现了。

《尧典》文中接下来是“帝”想找一位继承人：“帝曰：畴咨若时登庸？”他的大臣放齐首先推荐了他的儿子朱；可是他没有同意。在《史记》和其他一些文献里“朱”也称作丹朱。“丹”字的字意是红颜色，或者是朱砂。（“朱”字的解释，《说文》中说：“朱，赤心木，松柏属，从木一在其中。”它也可以指红颜色，或者是珠子。）《吕氏春秋》（1/11b）中记载：“尧有子十人，不与其子而授舜”，这启发了我们的想像，“丹朱”，红色的珠子，这会不会是“扶桑”神话里太阳的一种演变形式呢，这里的“舜”是帝嚳和帝俊的演变形式。

“帝”在选继承人时还否定掉了共工，在其他一些文献里记载了共工怒触东北面不周山的故事。《尧典》文中“帝”开始由天上转向洪水滔滔的地界：“咨！四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天……”，从文字结构来看，这一部分跟“帝”同天界太阳连述的那部分形成一种平衡，有点象《淮南子》里的宇宙生成神话，洪水跟“十日并出”之间存在的并列关系一样。考虑到这段文字里的商代的影响，“岳”的出现也值得注意，在甲骨卜辞中“岳”是一位神通很大的自然神，可就我所见，周代文献里“四岳”仅出现在《尚书》里。

在《尧典》后面一部分里，“帝”显得比较接近人间的存在形式，“帝”在位七十余年，他想把王位传给“四岳”，可是“四岳”拒绝了，于是“帝”让大臣们推荐一位继承者，

传统联系了起来，“帝”命羲仲“宅嵎夷，曰旸谷”，这是“扶桑”神话里的太阳之谷，他在那里“寅宾出日”。我们已经知道了，在甲骨文中“宾”是商王和他的祖先所用的祭祀，常用作祭祀太阳。“平秩东作，日中，星鸟，以殷仲春”中的“鸟”是星宿的名字，在甲骨文里也有祭祀它的例子，[12]这种崇拜也许就是商人跟鸟，东方发生关系的一个方面吧。另外“厥民析”的“析”字，传统的解释是作为动词，意思是疏散开来。可是，在《尧典》里的这些“四方之民”的名字跟《山海经·大荒东经》里的“四方之名”之间有一种契合。在《大荒东经》中同样有“羲和”是“十日”之母，“常羲”是月亮之母的记载，这是“扶桑”神话传统的显著影响。更让人信服的是甲骨文中也发现了与上述名字相契合的“四方”和“四方风”名（参见插图8）。[13]《山海经·大荒东经》记载的东方“风”的名称是“俊”，这更联系到“扶桑”传统的太阳神话了。商人想像中的风也许就是鸟吧，甲骨文的“风”字写作一个象形字“  ”（凤）。《尧典》：“汝羲暨和，期，三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁”。这里的“有”字很值得注意，李约瑟说这种在十位数之间以“有”联结的方式跟商代的甲骨文例相同，而在其他的周代文献里没有见到过。[14]

《尚书·尧典》中所反映出来的与《山海经》、甲骨文材料如此契合，证实了我关于“扶桑”神话传统起源于商的推论。总的来看，《尧典》并未交代明白到底是人间的天文历官呢，还是天上的神在运行天体，并送来了神圣的历法。从我们目前对甲骨文中商人宗教信仰等级分类的理解出发，我们很难跟马伯乐一样简单地假设，那些文献带的官方色彩说明了早期神话传

“师锡帝曰：有鳏在下，曰虞舜。”“舜”在这里出现很有意义，它表明叙述转入了人间的存在形式。舜不仅是来自下界，对他的描述也是人的模样：“瞽子，父顽母嚚，象傲，……”“帝”试用了他，并且把女儿嫁给他，“釐降二女于汭，嫔于虞”（注意这里用了“降”字），“二女”从别的文献参证可以得知是指“娥皇”和“女英”。舜跟娥皇生下了商均，也就是说商人的祖先。“扶桑”神话传统中，“舜”的身份等同于“嚳”和“俊”。由此看来，《尚书·尧典》里的这段记载其实也是商人起源神话传统的另一种后起演变形式。

在舜接位的前三年，“帝”对他进行了考验，“慎徽五典，五典克从；纳于百揆，百揆时叙；宾于四门，四门穆穆；纳于大麓，烈风雷雨弗迷”，这个考验一是说明对礼仪的遵从，二来包含了自然神灵的挑战。这段文字所蕴涵的意思可理解为宇宙次序化了，上帝把王位传给了人间的统治者舜（他是商人祖先的变形）。这里上天的任命包含了“扶桑”神话传统中“十日”神话的演变形式，“帝”令“羲和”去“历象”日月星辰，“帝”的合法继承人应是丹朱，名字的含义是红色的珠子，使人联想到太阳的化身（一个，或十个），“帝”任命了舜（即嚳和俊），并把女儿嫁给了他，生出的后代就是商。

我在《世袭与禅让》一书中讨论尧舜禅让传说时分析了这个故事，我追溯了这个故事与后来朝代更替延续传说之间的关系：在那些传说中，世袭跟禅让这个主题被反复地重演和变换。我所用的材料主要是战国时期的，然而，这里《尚书·尧典》里的记载却证明有商代原来的宇宙生成神话痕迹。上帝把

而建立起来。是什么带来了中国考古学界的这种改变呢？主要原因是碳十四断代法的应用，根据碳十四的断代，二里头遗址底层和其他一些遗址的时期都在历史传统里“夏代”的纪年内。

我在下面将讨论“夏”在中国早期神话学中的地位。我认为商人有一个关于“夏人”的神话，那其实是自己的倒装形式，那些“夏人”是玄色的水界之民，最终被商人的太阳之王所克。当周人灭商后，他们提出了天运轮转的理论，这个商人关于“夏人”的神话于是就变成了一个真实存在过的王朝。当然，论证这个关于“夏人”的商神话，并不是说“夏”只是一个神话，但是我个人的看法是，历史事实的重建并不能以一个神话体系的部分材料来作为主要基础。

周代文献传统中，“夏”是一个转折点。尧传位于舜，舜传位于禹，这两次都不是世袭继承，但禹把王位传给了他的儿子启，建立了第一个世袭制王朝“夏”。根据周代的传说，舜传位于禹，建立夏朝；汤灭掉夏代的最后一位王桀，从而创建了商朝。这里有一个问题，如果商人的祖先是受上帝委命的话，那为什么商朝的统治没有永远持续呢？

关于“夏代”的记载在周代文献里比比皆是，包括西周早期《尚书》中的某些篇节。[18] 新的周代统治者想要把他们灭掉商朝的行为合法化，于是提出了商人灭夏的先例，说这是天运轮转。这种宣传很有效，这些商遗民相信在他们之前“夏”为上帝所弃，那么他们被周人所灭也是一种天命了。我们这里要弄清的问题正是这种信仰的本来面目和含义。

考查那些“夏”神话的主题，我们发现它是商代神话中商

王位传给商人祖先舜的行为于是可以理解为后代打破世袭制的一种象征化。我们可以得出这样的结论，在周代文献记载的尧舜禅让故事的背后，实际也潜伏了商代神话的母型和含义。

2.关于“夏”的神话

本世纪三十年代，中国古史学家顾颉刚和他的同道，包括西方汉学家马伯乐等人精到地论证了禹本来的神话性，在传统史学中，禹是夏朝（公元前2200—1760）的创始人；学者们也讨论了史学传统中那些在禹之前的帝王的神话性。[15] 近代考古学已经证实了史载中夏朝之后商朝的存在，安阳附近发掘出了晚商的宫殿、墓地，还有甲骨卜辞。陈梦家在1936年发表的一篇论文里把历史记载里夏商两个朝代的帝王名字联系起来看，认为这两个朝代其实是同一个。[16] 这以后的五十年中，到底有没有一个“夏代”的问题一直悬而未决，大部分人仍然相信历史上有过一个夏代，它的制度与商朝一样是世袭制；他们希望考古发掘终于有一天会证实“夏代”的存在。

然而，中国考古家近来开始对所谓“夏”代的考古发现进行分类，河南二里头遗址被认为是最重要的“夏”文化遗址，此处遗址在1964年以前就开始发掘了，当时它被考古断代为“早商”遗址。[17] 目前，没有发现新的文字材料能证实商朝以前有更早的朝代存在。传统中商代创始人“汤”在甲骨卜辞里确实有所记载，而且是“高祖”。商代甲骨卜辞记载的世系表可以推及王亥，他是商人第一位神话性的祖先，然而，并没有任何迹象表明这是一个交点，商朝在这时候灭掉别的王朝

的关系最密切，以至于陈梦家试图把他跟禹等同起来。[22] 黄帝，名有熊氏，又名轩辕氏。文献里，禹和他的父亲鲧变成熊，一种三足鳖，或是龙。轩辕是星宿名，也可以是一种龟，玄黿，在其他地方有记载，那座禹化熊穿过的山名也是“轩辕”。[23]

杨宽又说黄帝其实就是上帝，[24] 他是这样展开论证的，上帝—皇上帝—皇帝—黄帝；黄帝的“黄”是皇帝的“皇”的讳字，皇，是用来称呼上帝的。虽然上古音里，“皇”和“黄”是同音字(*g'wâng)，但是我认为两个字的字意相差甚远；另外对黄帝的崇拜在战国晚期和汉代既已十分流行，这种崇拜看来不太会是从一个讳字发展起来的。“皇”字的本意是天（“大皇”），早在《诗经·节南山之什·正月》（12/4b）里“皇”字就作为形容词来形容上帝了：“有皇上帝，伊谁云憎。”到了秦始皇加封自己为“始皇帝”后，“皇帝”一词才用于人间的帝王，而不再是指神了。黄是颜色，是地下泉水的颜色。甲骨文里有两个记录颜色的词：黄，还有表示天空和太阳鸟颜色的“玄”，这两个字在原始颜色系统里是对应的。这暗示出“黄帝”很可能是从下界的神祇演变来的，他跟天界的大神“上帝”恰好形成一种对应关系。

“五行”说中，黄帝与黄颜色、土地、龙、中央相配对。公元前三世纪的《吕氏春秋》（13/4a）里有最早“五行”说的雏形：

> “黄帝之时，天先见大蚓大蝼；黄帝曰：土气胜。土气胜故其色尚黄，其事则土。”

《孟子》（6/15a）、《荀子》（1/10a）里提到：“夫蚓，

人的倒装形式，这种关系跟后来的阴阳二元对应理论很相似，可以说是开其先河。在这个体系中，与商人联系的是太阳、鸟、扶桑、东方、天界、生命；而与夏相联系的则是其相反面，水生物（龙、龟）、若木、西方、黄泉、死亡，这种二元对应论是自成一体的神话体系中的一部分。这个体系为周人所宣传的朝代更替，天命轮转的理论开了先河，铺垫下了基础。[19]

历史传说中的夏代帝王世系可以分作三个阶段，首先是一个比较清楚的神话性阶段，从黄帝到治水的禹的儿子启，然后是太康到少康这一段，这其间发生了羿后人扰乱朝政，第三段是从予到夏的最后一代王桀，据说这一时期夏已经统治了“天下”。我下面的研究着重在第一个神话性的阶段，同时也考虑进了后两个阶段的一些环节，以及根本上“夏”的历史性问题。

3.黄帝与黄泉

《史记·夏本记》中把夏人的祖先从禹上溯到黄帝，《史记·五帝本纪》也是从黄帝开头的。从这可以看出，到公元前二世纪时，黄帝作为中国历史上的第一位帝王已经成了定论。杨宽认为这个传统是到战国时期才开始流行的，[20] 可是即使看那些战国晚期和前汉的文献，通常仍是从尧的时代开始的。[21] 我在前面已经指出了，“尧”是商人宗教信仰中上帝的变形，《尚书·尧典》里简称为“帝”。

很多古代氏族都号称他们是黄帝之后，但“夏人”跟黄帝

夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。”

在商代，上帝（简称为“帝”）是神灵世界的王，他位居祖先神祇等级的最高层，行使着支配自然现象的权力。然而，商人的祭祀不光求告于他们的祖先和“帝”，他们还对“下上”进行占卜。[27] 到了周代，上帝才跟“天”结合了起来。这样推理，即使当时有一位黄泉神祇（下界之帝）存在，他也象地下的“魄”一样，不受崇拜。等到了战国晚期，人们不再只是象他们的祖先一样简单地信仰“魂”了，他们开始希望长生不死，同时保存自己的肉身不腐，于是，地界的观念变得重要起来了。我们从汉代马王堆的墓葬出土看到了这种情况。这也许可以解释为什么“黄帝”突然一下子变得格外突出了。

总之，随着战国时期兴起的人长生不死的信仰崇拜，冥间的神祇（“黄帝”）也随之演变成了西方乐土的神。在“五行”说里，他被划归为中央的神祇。在这种外观下面，中央之神黄帝与居于空桑的火神炎帝（蚩尤）之间战争（“炎黄之战”）的故事，也许是原先那种二元对应论的新演变。[28] 历史学到了这时候也正式产生了所谓的“五帝”说，黄帝，颛顼，尧，舜和禹。

4.昌意和颛顼

《史记》中说黄帝是嫘祖之夫，嫘祖生昌意。《山海经·海内经》（18/84b）里也说：“黄帝妻雷祖，生昌意。”“昌意”的后代多跟西方、水、死亡（也可以是长生不死的形式出现）连提并论。《史记·夏本记》中记载，昌意有子名颛顼：

上食槁土，下饮黄泉。”[25] 比《吕氏春秋》差不多晚了一个世纪的《淮南子》（3/3a）也有记载：

“中央之土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而治四方；其神为镇星，其兽黄龙。”

《淮南子》另一处(4/11a)还说到了黄龙藏于黄泉，沟通着黄埃和黄云：

“黄金千岁生黄龙，黄龙入藏生黄泉，黄泉之埃，上为黄云。”

然而，黄帝不仅被认为是中原之帝，他还常常跟中国西部昆仑山长生不死的宗教信仰发生关系，昆仑山下有弱水（弱 *n′iok），它跟“源于若木”的若水（若*n′iak）可以等同，[26]（我后面还会讨论这里也是黄帝后裔的出生地。）也许它是通往死亡之域的入口吧；所有的水流都源于黄泉。昆仑山还是西王母之乡，是她给了后羿不死灵丹。

中国古代，人们相信人有魂和魄，它们之间的区分是：一个是天上的、灵性的，另一个则是地下的、肉体的；魂升魄降。《淮南子》（9/1b）：“天气为魂，地气为魄”。由此而推，黄泉不仅是死亡之乡，确切些说，它也是魄之域界。我们很难确定这种两个灵魂信仰的来源，因为只有“魂”是祖先崇拜的对象，也很难说战国以前的人相信死后会发生什么，那个时期这种两个灵魂的信仰跟发展起来的“阴阳”理论已经结合在一起了。我所见到最早关于这种说法的记载是《左传·昭公七年》里关于无坟墓鬼的讨论：

“子产曰：能。人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹

其音，乃令飞龙作效八风之音，命之曰承云，以祭上帝。”

在这段描述里，“空桑”是作为地心，它可以上接于天；颛顼的随从是在云端飞腾的龙，云是水气所化，又化作雨水落降地面，这使人不禁联想到龙虽然是水生物，但同时它又是天界之物，飞翔在天空中。[30]

颛顼作为“五帝”中的第二位，他也与共工有过一场争帝之战，《吕氏春秋》（3/1a—b）里记载：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”同样的记载也见于《淮南子》（15/1b）：“颛顼尝与共工争矣。”

最早关于共工争斗的记载见于《楚辞·天问》，“康回冯怒，坠何故以东南倾？九州安错，川谷何洿？”这里的第一个提问是指共工怒触不周山，第二个是禹凿河导水，安置九州的故事。在这里，天地倾斜和洪水之灾的宇宙神话又一次相提并论。当然，《天问》里没有事件发生的具体时间，只是提到了禹的治理。

我前面讨论过，跟“五行”说联系在一起的“五帝说”，其实是在尧、舜、禹之后才流行的。通常关于大洪水发生的时间多说是在尧、舜、禹时期，《淮南子》（8/5b）记载：“舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑。”同一书里还记载了商王成汤之相伊尹的故事，说洪水从其母有莘氏的臼中所出，她在奔逃时回首顾视，于是身化作空桑之木。这场从伊尹之母臼里所出的洪水无疑地可断定为大洪水母型，虽然其他的记载多是说在商朝初年有大旱，而不是洪水。伊尹所生的这棵空桑之树是

《山海经》的记载却不尽相同，在他们两代之间还夹了一位韩流：“昌意降处若水，生韩流。韩流擢首谨耳，人面豕喙，麟身渠股豚止；取淖子曰阿女，生帝颛顼。”《古本竹书纪年》中也同样记载了昌意降居若水的故事，虽然顺序上有些混乱，故事里昌意和其子乾荒（即韩流）是在黄帝的前头，这是辑校者所为，但这种文献上可前可后的现象正是神话阶段常有的特征。[29] 我已经指出过了，神话中“若水”起源于“若木”（在西方），与东方“扶桑”相对应。这些文献里的记载都说昌意和韩流“居”“处”若水，仔细推敲那些对韩流的外貌描写，实际上是龙的形状，所以我推想他可能是居住在河中，是一种水生动物。《山海经·大荒西经》（16/78a—b）里对颛顼的描述也跟水生物有关，“有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇，颛顼死即复苏。”在《庄子》（9/38b）里，颛顼的后裔，即治水的禹也被称为“禹偏枯”，但从上下文看是作形容词用而非名字。

《山海经·大荒西经》（16/74a）里有一段记载提到颛顼之后“三面人”，“大荒之中，有山名大荒之山，日月所入。有人焉，三面，是颛顼之子。三面一臂，三面人不死，是谓大荒之野”。颛顼的这些“三面人”后代，看起来象是太阳之母羲和的那些“三身人”后代的一种衍伸。于是，“夏人”进一步与西方发生了关系，那里是日月所降的不死之国。《吕氏春秋》（5/9a）里关于“颛顼”有一段记载：

“帝颛顼生自若水，实处空桑，乃登为帝，惟天之合，正风乃行，其音若熙熙，凄凄锵锵，帝颛顼好

字写作“鲧”，把字拆开来就是“玄”和“鱼”两个字。鹞和龟是黑夜、水的象征，鲧治理洪水是它们出谋画策。《山海经》记载：“鲧窃帝之息壤以堙洪水”，[33]可是他治水没有成功，于是被“帝”所诛。

神话里，鲧虽然被殛于羽山，但他并没有死，他幻化为黄龙、黄熊、三足鳖、玄鱼。[34]禹是从他的腹中生出来的，这个故事最早的记载还是《楚辞·天问》：

> “永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鲧，夫何以变化？……阻穷西征，岩何越焉？化为黄熊，巫何活焉？”

这些问题的答案似乎可以跟《归藏》（12b）里的一段记载联系起来，“鲧殛死，三岁不腐，剖之以吴刀，是以出禹。”在《左传·昭公七年》和《国语·晋语》（14/4b）中也有一段几乎完全一样的记载：

> “昔尧殛鲧于羽山，其神化作黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或者未之祀也乎？”

总而言之，这个故事的许多母型都跟“夏人”的祖先连在一起的，黄帝又名熊；颛顼是黄帝之后；“三身国”是颛顼之后，这跟舜的子孙是“三面民”的说法刚好一致，鲧虽然不是什么“三身民”，但是幻化成“三足鳖”，这也可以看作跟商人自己“三足乌”（太阳）的对应。“羽（*giwo）渊”等同于“虞（*ngiwo）渊”，是太阳西落“若木”的居所，也是黄泉的通道、死亡之域。

地心，由于这些故事原来都是神话，发生的时间是“很久以前”，所以在写下来的时候，历史顺序一定发生了一些混乱。

我认为这些故事都是《尚书·尧典》里同一宇宙生成神话的演变。《尚书·尧典》中，上帝（“帝”）先是治天理历，又接着转向下界，那里“汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。”帝在选择继承人时否定了他自己的儿子丹朱和共工，说共工“象恭滔天”，他最后选择了舜，并让颛顼之后鲧去治理洪水。在这些故事中都存在一种天跟水的对称关系。地上的滔天洪水跟上帝代表的天界之间有一场争斗。上天的通道是空桑。

在《楚辞·天问》里“洪泉极深，何以填之？”这里把大洪水称作“洪泉”，推敲这里的意思，那场宇宙之战中“上薄空桑”的“滔天”洪水似乎就是地下泉水。《孟子》（5/11b，3A，4）也有这样的记载：“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下。”虽然这里没有关于共工触不周山，天地倾斜的故事，可是它的含义是基本相同的。值得一提的是，没有什么文献说这场洪水的起因是暴雨成灾，或者是来自神的惩罚。鲍则岳（William Boltz）从古音学的角度考证“共工”的字义，他认为“共”有“鬨”“讼”“凶”的意思，“工”通“洪”“汹”“泽”。[31]这个洪水故事中确实有混乱与次序，高上与低下的一种对立抗衡，但完全缺乏西方《圣经》里的那种原罪惩罚观念。

5.鲧的故事

《楚辞·天问》：“鹏龟曳衔，鲧何听之？”[32]这里的鲧

启从天界窃来了音乐，即《九歌》、《九辩》（有的版本作《九韶》）。这个故事在《楚辞·天问》里有记载，“启棘宾商，《九辩》、《九歌》”，但要数《山海经》的记载最为明白：“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开（启），开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下……”。[35]在商人的神话思想里似乎是这样的，禹铸了九鼎，启又得到了神乐，于是，祭祀就可以在人间进行了。

《楚辞》里有“九歌”（实际上有十一首）和“九辩”，关于它们为什么用“九”为题，一直存在许多争论和不同的说法。我认为也许可以从禹和启的神话中得到新的启发，禹制定九州之土，地界划分大概象“井”田制吧。这样来理解，“九”就是“天下”的象征，国家祭祀礼器也是“九”鼎，那么，《九歌》和《九辩》就是“天下”（九州）和统治者的神乐。

概括地说，从黄帝到启的传说阶段很清楚是属于神话时期，即历史叙述里的“往古之昔”。从“启”开始，天地分开来了，第一个朝代“夏”正式建立了。但是，这个“夏”朝开始得很奇怪，是以朝代的灭亡作为历史叙述开端。

7.一个断裂：从太康到少康

《史记》记载：“夏后帝启崩，子帝太康立。帝太康失国，昆弟五人，须於洛汭，作五子之歌。太康崩，弟中康立，是为帝中康。帝中康时，羲、和湎淫，废时乱日。胤往征之，作胤征。中康崩，子帝相立。帝相崩，子帝少康立。”《史记》这里记载夏代的开端就是太康失国，虽然没有说失国于谁，但

6.禹和启的故事

鲧化而禹生，禹（*giwo）跟羽渊的“羽”是同音字，它的字意跟龙龟一类的虫子有关。大禹平山凿道，以治洪水的故事早已为人熟知，这里不再赘述。《天问》中说鲧治水平土时，听鹏龟策谋，《淮南子》（7/7a）中说“禹南省，方济于江，黄龙负舟。”禹的妻子是涂山女，在一些神话里等同于女娲。《淮南子》（6/6b）记载的那个宇宙生成神话里，“女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。”这里，女娲断鳌足以立四极的记载似乎给神话里常见的那只三足鳖提供了一种注脚，会不会是共工触不周山（天柱）而天地倾斜，于是女娲用了一只鳖足重立苍天，于是，本来是四足的鳖就变成了三足？禹的儿子启也是神感而生的，《楚辞·天问》有最早的记载：“何勤子屠母，而死分竟地？”另一处较晚的记载见于《随巢子》，“（禹）娶涂山，治鸿水，通辕辕山，化为熊。涂山氏见之，惭而去，至嵩高山下，化为石。禹曰：归我子。石破北方而生启。”

迄今为止，我们一直是围绕着“往古之昔”这样一个神话阶段来论述的，那个时候，混沌未开，神民杂揉，大禹治水其实意味着给世界制定一种物质上的次序。同样，他定九州、铸九鼎，意味着制定一种政治上的次序。启，是“夏人”祖先里最后一个神感而生的先王。“启”字是开端之意，启也是正史里第一个世袭王位的统治者，在启的时代，天地已经分离开了，他可以说是一种过渡性的角色。

8.夏王世表的讨论：从予到桀

《史记》记载："帝少康崩，子帝予立。"《国语》也记载说："予，能帅禹者也，夏后氏报焉。"这表明在某种意义上他是一个新的开始。《史记》中夏代帝王从予到桀一共传了九代，但只有在写到孔甲时不象其他王一样仅仅记录世系，而是较为细致地记叙了他的故事。在《史记》所记的夏王世表里只有他的名字是按照商代的干支命名法，即十个"天干"表示十个太阳，十天为一旬。《史记·夏本纪》记载："帝孔甲立，好方鬼神，事淫乱。夏后氏德衰，诸侯畔之。天降龙二，有雌雄，孔甲不能食，未得豢龙氏。陶唐既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲。孔甲赐之姓曰御龙氏，受豕韦之后。龙一雌死，以食夏后，夏后使求，惧而迁去。"这段关于孔甲的故事神话性很强，并且跟龙有关，在商代的神话里"夏人"跟龙这种水生物是紧密联系在一起的。

《古本竹书纪年》中的记载与《史记》略有不同，没有孔甲却有胤甲，可能与帝廑之间有某种等同关系，关于胤甲的记载是这样的：

"帝廑一名胤甲。胤甲即位居西河。天有妖孽，十日并出，其年胤甲陟。"

这两段记载都是说夏朝的衰亡。那些超自然的衰亡之兆，"十日并出"跟我上面所讨论的神话内容结构是符合的。《史记》的故事里，夏王食龙而夏德衰，因为夏人的祖先是龙，龙是夏人的同类。《古本竹书纪年》的记载说夏王"居西河"，

从《左传·襄公四年》我们知道这个篡夏自立的人就是有穷后羿，他的名字同于神话里射日的英雄羿。《史记》中也提到了羲、和（在"扶桑"神话里是太阳之母羲和）废时乱日的故事。后羿的妻子与寒浞私通，寒浞杀掉了羿，并让儿子吃父亲的肉；后羿之子拒食而亡。寒浞篡位，还把王位传给了他的儿子浇。少康的母亲有孕在身逃出来生下了少康，最后少康回来杀掉浇，重建王朝。这个故事最早记载见于《楚辞·天问》：

"帝降夷羿，革孽夏民。胡射夫河伯，而妻彼雒嫔？冯珧利决，封豨是射。何献蒸肉之膏，而后帝不若？浞娶纯狐，眩妻爰谋。何羿之射革，而交吞揆之……"

"惟浇在户，何求于嫂？何少康逐犬，而颠陨厥首？女岐缝裳，而馆同爰止，何颠易厥首，而亲以逢殆？汤谋易旅，何以厚之？覆舟斟寻，何道取之……"

吕思勉在《古史辨》里讨论说太康到少康之间的中断看起来是后人插进去的。[36]这段历史自成一体，与我下面要讨论的夏代帝王世表可以区别开来。这种区别在于帝王的不同命名制。这个"夏"王的命名制其实是商代帝王的命名制，太康和少康的"康"字也许是干支中的"庚"的讳字；[37]在夏代帝王世表里只有孔甲（《纪年》有胤甲）的名字跟商代帝王的命名制相一致，"甲"即干支记名法，这跟世表里其他的帝王的名字不同。从逻辑上说，一个朝代的开始不可能是失去国家，如果说在这个时期真的有一个朝代，按文献记载来看应该是后羿执政。

表明了夏人跟西方这个母型的联系；十个太阳是商王的象征，"十日并出"就是夏人灭亡的恶兆。

9.结　　语

综上所述，我认为禹创立夏朝和尧舜禅让的传说都是从商代的神话发展演变而来。在商人的神话体系中，商人的祖先跟太阳之间存在一种图腾关系，这是商代祭祀历谱的核心。商人认为他们都是太阳鸟（"玄鸟"）的后代；于是，商人起源的神话就在周代文献里表现为几种形式：

（1）帝嚳的神话：简狄吞玄鸟卵而孕生了商契；

（2）羲和的故事，她是太阳之母，她的丈夫是俊；

（3）在正史传统里，尧禅让于舜，并把女儿娥皇嫁给他；商均是舜之后代。

商人的神话体系中存在一种二元对应论，它是后来的"阴阳"理论的先导。在这个神话体系里，商人跟太阳、东方、生命、天空、天界神灵相联系；夏人则跟月亮、水、龙、西方、死亡、下界、下界神灵相联系，两者之间形成一种对应关系。当周人灭商以后，这个神话体系就在周人自己历史的语境中被重新解释了，神话成了相应的历史事件。"夏"成了一个先前的政治王朝。到后来，跟"夏人"紧密联系在一起的原来下界黄泉神祇"黄帝"，也就演化成历史上的帝王了。在历史传统的次序里，黄帝跟他的后代颛顼被放到了尧（上帝的变形）的前面。总的来说，那些从黄帝到夏代的历史记载，都可以看作是从商代神话体系中演变发展而来的。

第 四 章

商人的宇宙观

在世界遥远的东方，有一棵树名为“扶桑”，十日由此而出；在世界的西方，也有一棵树名为“若木”，十日由此而降；大地的上面是天空，下界是流水。殷商帝王和他们贞人心目中的宇宙究竟是一个什么样呢？同许多涉及殷商时代思想的其他问题一样，这个问题，单凭考究甲骨文并不能得到直接的答案。宇宙之形，这个问题的最早提及是在屈原的《楚辞·天问》里，但真正从文献记载上对这个问题作了正面阐述的是公元前三世纪兴起的“五行”说，特别重要的是“阴阳”派哲学家邹衍，虽然，“五行”说的历史无疑地要比现在所见文献记载早得多。

宇宙理论的发展在中国哲学传统中相对说来要晚一些，然而，殷王要通过占卜和祭祀来试图确保他们逝去祖先的福祐，以及国家的财富、和睦，对他们来说，宇宙论占了一个关键性位置。甲骨文本身对此没有提供直接的说明，但却包含了一条线索，沿着线索把材料聚合起来，再用考古证据作为补充，这

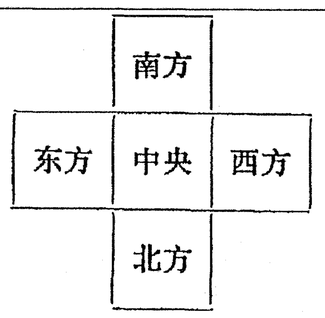
样殷商时代信仰的面目就有了一个大致的轮廓。稍后的材料也很有价值，只是我们应该知道，这些材料不能当做殷商时代思想的直接代表，它们一定经过了某些改变。理由充足地重建殷商时代的信仰体系也为我们研究后来的思想发展提供了一个基础。

下面，我将讨论几个问题，首先，我将推论殷人心目中的土地之形；我先谈“四方”的含义，由此推出殷人心目中的土地之形当为“⌖”字形；接下来我将参照罗马尼亚学者米西亚·爱利德（Mircea Eliade）关于古代宇宙论里“中心”意义的假说，来讨论这个“⌖”形的意义。我认为用“⌖”来划分土地、上界、下界，这就是后来建立在数字“五”、“六”上的传统数术的源头。大致来看，龟的腹甲也是“⌖”形，龟其实就用作殷商时代的宇宙模型，这是殷商人把龟用于占卜的主要原因，占纹是人为制造的兆头。

1.“四 方”

《周髀算经》（1/17b）：“方属地，圆属天，天圆地方。”《淮南子·天文》（3/9a）说：“天道曰圆，地道曰方”，这个说法一直在后来中国传统中流行，虽然这是我所见到的最早关于天地之形的明白表述，但无疑这个说法的来源要比公元前二世纪写成的《淮南子》最早。[1] 能否把它上归于视上帝为“天”的周代，还是可以追溯到更早的商朝？我相信，解决这个问题的关键在于弄清甲骨文中“四方”的初义。

甲骨文里有合写的“四方”，也有分开来的“东方”、



这种信念的痕迹，直到了后世仍然残留着。

“方”在殷商时代究竟是什么意思呢？“方”是方形，这种毫不含糊的说法最早可推“方鼎”，出现在西周早期的金文里。[2] 然而，“方”是方形的意思，由甲骨文中本来的“方”字也可以证实。甲骨文第一期中，“方”写作“ 才 ”，对这个字有多种不同的解释，大部分学者都认为《说文》把“方”释为“并船也”是错了。徐中舒对此字的象形做出了诠释：“方之象耒，上短横象柄首横木，下长横即足所蹈履处。”但是对这个字的释义与它的用法之间的关系，他没有作出清楚的解释，把上面一横两边的小竖简单地认作“饰文”，也不能令人信服。[3]

我认为在把这个字看作一个整体之前，最好先把它分解为两个单体进行观察，“⊢⊣”和“ 彳 ”；“ 彳 ”释为“人”，或是“刀”，就我看来，它下面的钩折更近似于“刀”（ 彳 ），而不象直挺的或微微叉开脚的“人”（ 亻 ）。“⊢⊣”的初义常被诠释为“架”，用来挂武器；于是，有一说认为如果“ 彳 ”释作“人”，那么，整个字就可以看作是一个带“枷”的犯人。[4] 但据我的观察，“⊢⊣”是一种木匠用的方尺。这个推测可由

“西方”、“南方”、“北方”，它们都是“禘”祭的对象和风的住所，这点我后面还将仔细讨论。实际上商人总共知道八个方向，因为甲骨文中也出现了东北、东西、西北、西南，但它们不称作“方”，对它们的祭献是独特的“ 戠 ”，而不是“禘”。

周代的文献中经常使用“四方”一词，例如在《诗经》中年代最早的《颂》和《大雅》部分，“四方”被视之为世界的荒远之壤，包括它们的统治者和人民，它的引申义可单指整个世界，请见引文：

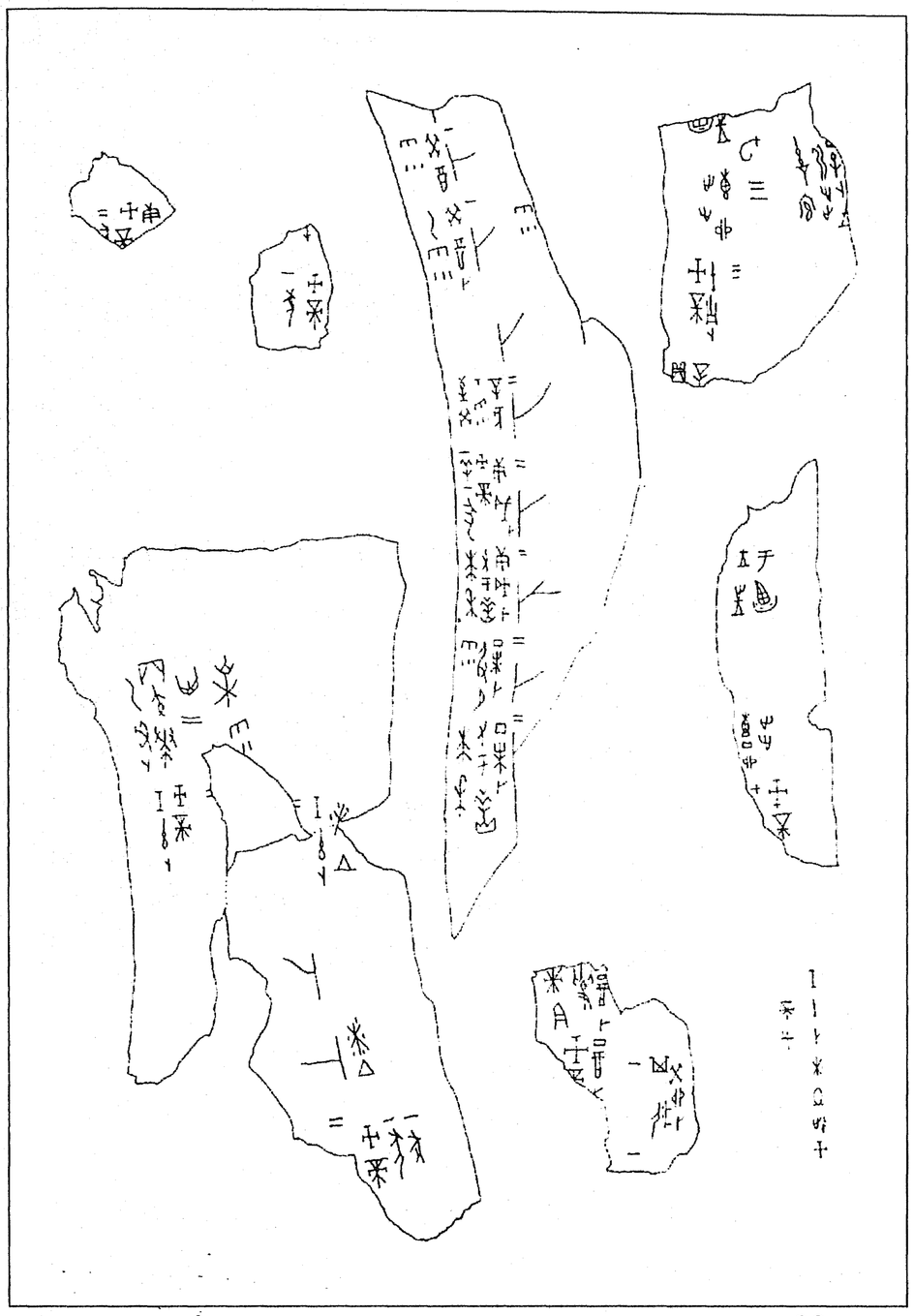
《商颂·殷武》：“商邑翼翼，四方之极”。

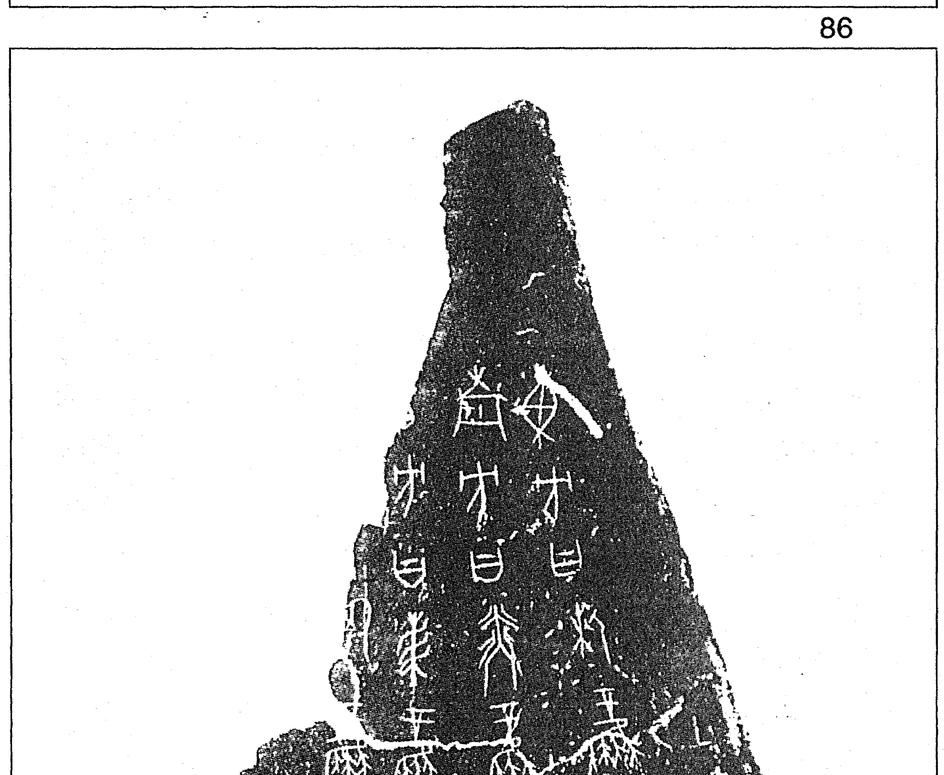
《大雅·下武》：“四方来贺”。

《大雅·江汉》：“四方既平”。

在周代文献中，“四方”之“方”字，已规范地诠释为“方向”之意；然而，“方”也通常作为方形、或是矩形，引申为立方形，如《墨子·大取》（11/6a）中：“方之一面，非方也，方木之面，方木也。”“方”常与“圆”对举，如“天圆地方”，《庄子·天下》（10/41b）中：“矩不方，规不可以为圆。”到了“五行”说中，出现了“五方”，中、东、南、西、北。中并不是一个方向，而是一个方位。很清楚，“方”的意思是空间上的，而不是线性的。后来的人之所以弄不清楚，问题在于基本的定向“四方”与土地为方形这个思想并不一致。其实，如果把“方”作为方形来理解，“四方”位于东、南、西、北，在一个方形的土地之外。这样画出来看，土地实际上就是一个“⌖”形结构。

下面我将展开论证，证明殷商人把土地看作“⌖”形，





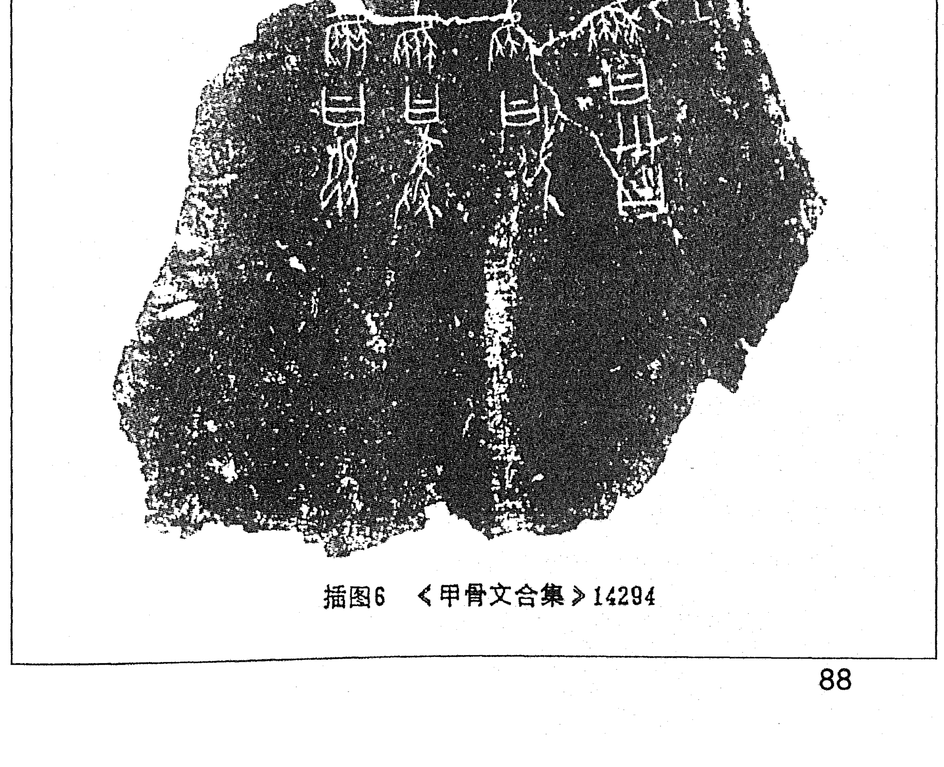


插图6　《甲骨文合集》14294

"矩"字得到支持，"矩"在甲骨文中没有见到，但在西周早期的金文里，写作"　"，象一个人（不是后来的"矢"）握着一件工具，从字形看出，这件工具当是木匠用来画方形的方尺；[5] 按《周髀算经》（1/2b）的说法："圆出于方，方出于矩"；李孝定也把"工"释作这种工具。[6] 这样，"　"（刀）的用途是用来跟矩尺一起作工具刻出记号。"方"的另一个异体"　"也可作同样解释，顶上加了一短横，可看作是方尺在第三面作记号。

"巫"也是一个相关的字，甲骨文里写作"　"，这个字与《说文》的"　"字，都是从"　"字变化而来的。两个字都把"　"的其中一部分强调，甲骨文的"　"字多加了一个方尺，《说文》中的"巫"字多加了一个刀（或是"人"），都是多方位的意思，大概是指出"四方"。起码从自组、历组卜辞看，"　"是作为"四方"的含义来使用的。[7] 岛邦男的《殷墟卜辞综类》中列举了包括有"　"的八段卜辞。这几组卜辞见插图4。它们都是自组、历组卜辞；另外两段卜辞有"　于　"，也是历组卜辞（见插图5b,f）。这个用法和"方禘"与"禘于方"完全一样，"　"和"　"在这里是相同的一个字，意思是"禘"祭四方。还有三条卜辞可以证明"　"用同于"四方"之"方"：

《邺》3.46.5，《合集》34140："辛亥卜禘北　"

《粹》1311："禘东　"

《南明》85："子宁风北　"

这三条都有方位词，表明"　"读作"方"。还有一卜辞提



插图7 《甲骨文合集》14295

到“四 ”：

《佚存》884(《续》1.2.4)：癸卯卜贞，乙巳自上甲二十示一牛，二(下)示羊，土寮牢，四戈𢦚，四 犬。

这里“四戈”读作“四国”(按于省吾的诠释)，用𢦚作祭祀，“ ”不是学者们通常认作的错写，而应是“方”的意思，用犬祭祀四方。这些卜辞也都是自组、历组卜辞(见插图5c)。

这里涉及到的“ ”字有两种用法。一用作名词，指“上帝”，也是祖先的称谓；二用作动词，是殷商人对“岳”( )、“河”( )、祖先、以及“四方”的最高的祭祀。在动词形式中，有时“⊢”被一个小方形代替，成为“ ”。许多学者把“ ”视为“蒂”的象形，但我认为这个字素的初义仍是木匠的方尺。有几处甲骨例中，小方形变成了圆形“ ”，这也许是刻工的简化；让人联想到圆的天，统治下“方”的上帝的住所。还有一个小地方应该指出，上面引的《粹》1311，“帝”写作“ ”，一些学者认为这个小点是有特殊含义的异写，它同样在“ ”上出现，它其实是拓片时一粒小沙土的结果，或甲骨本身的问题，而非原字的字素。

“方”字的初义是方形，这还可以从“韋”(衛)字得到支持，“口”与“方”同样可以替换， = (衛)。[8] 更多的证据，还可看“方”与“匚”的相通，高本汉推断这两个字的上古音原来都是*piwang。“匚”是方形容器的象形，表示立方的意思，由立方之义很容易引申出方形之义，“方”，是方形，也指立方；两个字的音义相通，可以推断，它们是不同的书写体代表口语里的同一个字。其实，“矩”字

		大骨集 14294	大合集 14295	金 472	京 4316	前 4,42,6	完 典	尔雅，释天
东	方	析( )	析( )	析( )				
	风	晉( )	晉( )				析	
	民							
南	方	夾( )	光( )					
	风	光( )	( )				因	
	民							
西	方		彝( )					
	风	彝( )					夷	
	民							
北	方	勹( )	勹( )					
	风	陵( )	陵( )				隩	
	民							

诗邶风，凯风，经	淮南子 地形训	吕氏春秋 有始览
	巨(高诱注：倡)	巨(注：凯)
凯		

插图8 四方之名

的“匚”，甲骨文字里原写作“工”，这更加证明了它们在最初意义上的一致性。现在我们再来看“央”字，它在甲骨文里写作“ ”，在金文里写作“ ”，如果我们已经知道了“⊢”、“匚”(凵)都是方形之意，那么“央”就是“天”(或是“大”)加上一个方形；到了这一步，再看“四方”之意，它们其实就是指位于中央方形四面的四个方形。这样的结果就组成了一个“ ”形。

在甲骨文里，“方”不仅仅是四“方”：东、南、西、北；它还是经常与殷商发生战争的其他部族。例如“虎方”等，岛邦南的《殷墟卜辞综类》列举了四十二个这样的部族。这里“方”的用法作“邦”(*pung)，或是“国”。这样多的“方”(部族)并不象是都具有政治组织和带城墙的国家形态。解释应该是这样，“方”的原义方形在这里引申为领土了。这块空间只是统而言之，正如后来的中国经典中的“地方百里”并不真的意味着这块领土是方形的。这样，“虎方”就是居住在“虎”地的民族。

有学者把这个代表部族的“方”字诠释为“旁”字。“方”族是殷商国旁边居住的人民，今文《尚书》和古文《尚书》也互相替换“方”与“旁”字。[9] 更有意思的是在甲骨文里，它写作“ ”，可诠释为一个方形(土地)挨着另一个方形(土地)。“四方”的“方”也可以这样解释。但“四方”是中央方形四面上的方形这个初义，始终是一致的。

“四方”是四风的住所。这从占卜平息大风的卜辞中可找出证据，如：

《人》1994：“癸未其宁风于方，又雨。”

《粹》828：“其宁风方，東豕。”

我们已经提到的《南明》85也有“宁风北 ⼗ ”。这从两块第一期的罕见的甲骨版上看得十分明白：第一块是肩胛骨，记有“四方”和它们的风名，但未作占卜：

《合集》14294（插图6）：“东方曰析，风曰劦
南方曰 𠂤 ，风曰光
西方曰 𣎵 ，风曰彝
〔北方曰〕勹，风曰役

第二块是一片几乎完整的龟腹甲，它的上方刻有六套卜辞：

《合集》14295（插图7）：“辛亥，内贞：今一月帝不其令雨。四日甲寅夕，允雨。
一二三四
辛亥卜，内贞：今一月帝不其令雨。
一二三四
辛亥卜，内贞：帝（禘）于北方曰勹，
风曰役，𢀛年。
一二三四
辛亥卜，内贞：帝（禘）于南方曰光，风（风）曰 𠂤 ，𢀛年。
一二三四
贞：帝（禘）于东方曰析，风（风）曰劦，𢀛年。

一二三四
贞：帝（禘）于西方曰
彝，风（风）曰𠂤，𢀛年。
一二三四

第一辞、第三辞、第五辞在腹甲的左边，从右到左纵行书写；第二辞、第四辞、第六辞在腹甲的右边，从左到右纵行书写。数字一二三四是在兆的旁边，表明每一兆都做了四次之多。

虽然这两块甲骨上记载的风名和南方、西方的次序有些互相颠倒。刻写也不尽相同，但这些名字还是比较肯定的。这些名字在其他的甲骨上并不多见，平常祭祀的对象多是“方”、“风”、“东”、“西”等。还有几个例子可见插图8。

一些学者认为“四方”同于“四土”。“四土”（它分开用作“东土”、“西土”等，不合在一起写作“四土”）是位于殷商北面、南面、东面、西面的领土。位处中央的殷商就称作“中商”。这可见下面一片第五期的卜辞：

《合集》36975：“己巳，王卜，贞今岁商受年，
王占曰吉。东土受年，南土受年，
西土受年，北土受年。”

但是，我认为在“土”和“方”之间还是有所区别的。虽然“土”也用在“社”字中，但四“土”很明白是指真实的领土。在甲骨卜辞里，它们大部分都和它们是否将遇到丰年（“受年”）、或是干旱（“𦎫”）连在一起。除了一条卜辞上有“方”遇到丰年外，我没有发现其他卜辞中有“方”遇到干旱什么的。这条甲骨卜辞是这样的：

《佚》956，《续》2.29.7（插图5e）：“癸卯，贞东受
禾，北方受禾，
西方受禾……”

这条是历组卜辞。在历组中“ ⼗ ”用作四“方”之“方”。而且方是“禘”的对象，而“土”并不是，由此可以看出“土”“方”二字之间是有所不同的。从这不同中我们可以推断，“土”是位于殷商北面、南面、东面、西面的真实的领土；它们向殷商缴纳丰收的谷物。而“方”的初义原是指形而上的存在物；“方”有时可以与真正的领土（“土”）等同，但它一般用于指神灵之乡，是掌管雨水和丰收的“风”神的住所。

说“四方”是神灵之乡，这从后代的文献记载可以得到肯定。《楚辞·招魂》中，巫阳从“四方”招回逝去的、或正在逝去的人的灵魂：

“魂兮归来，去君之恒干。何为乎四方些，舍君之乐处，而离彼不祥些。

魂兮归来，东方不可以讬些，长人千仞，唯魂是索些。十日代出，流金铄石些。彼皆习之，魂往必释些……魂兮归来，南方不可以止些，雕题黑齿……封狐千里些，雄虺九首……

魂兮归来，西方之害，流沙千里些。旋入雷渊，靡散而不可以止些……赤蝮若象，玄蠵若壶些……

魂兮归来，北方不可以止些。增冰峨峨，飞雪千里些……

“四方”之后还跟着上、下：

“魂兮归来，君无上天些。虎豹九关，啄害下人

些。一夫九首，拔木九千些……

魂兮归来，君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些……参目虎首，其身若牛些……”。《楚辞》（9/2b—6a）

在《大招》里还有类似的写法；但只写了“四方”，没有上、下。

在《楚辞》的这些描述里，“四方”带有一点所处方位的特征：北方寒冷；南方炎热，住有“雕题黑齿”的怪人，但是，它们很清楚地描述为充满灵怪，人类无法生存的领土。那些从“四方”招魂的人称作“巫”，可能颇有含义。关于他们是不是西方人类学家所称的“萨满教巫师”（“Shaman”）一类的角色，这一点上争议很多。但从《楚辞》里关于他们身份的描述可以看出，他们是那类能够到那四“方”（和上、下）去作精神上的漫游的特殊的人。

许多学者曾留心到，胡厚宣在《甲骨文四方风名考证》一文中第一次指出的两片甲骨上的“方”，和它们的风名，在后来的文献《尚书·尧典》、《山海经·大荒南经》内出现。[10] 这是关于殷商灭亡后，它的传统在普遍的信仰中继续流传的重要证据。虽然说这个传统肯定随着环境时代的变更而改变了一些。因为这些名字并不常见，而且零散地保留在文献里，所以这条证据显得更加珍贵、有说服力。

在《尚书·尧典》里，这些“方”和“风”的名字，变成了居住在荒远的北面、南面、东面、西面地区的人的名字：

帝尧“乃命羲和……

分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷，寅宾出日，……其民析；

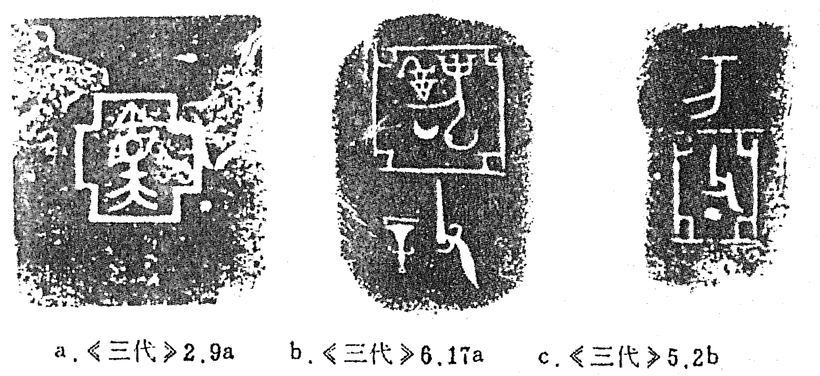
申命羲叔，宅南交，……厥民因；

到。）《尧典》的开头提到："帝尧……横被四表，格于上下。"也许有另外的两兄弟（"伯"）宅土"上"和"下"吧。

《山海经》要复杂得多，它出自多人之手，也许是一部不同来源材料的汇编吧。讨论这部书的细节不在本文的视野之内，但我想提一提它的编排问题，因为这反映出了我上面所谈"四方"说法的继续。那种把东面、南面、西面、北面的领土与异乎寻常的怪物联系在一起的传统，在《山海经》里得以延续发展。书的第一部分包括《南山经》、《西山经》、《北山经》、《东山经》和《中山经》一共五经，这意味着世界被按"中"形的方位分为五部分。书的第二部分是四部《海内经》和四部《海外经》，都按东、南、西、北基本方位编排。书的最后一部分是四部《大荒经》，也按着基本方位，"四荒"是"四方"之极的四个地方。值得注意的是这里没有什么东北、东南、西北、西南经。我对《海内经》、《海外经》、《大荒经》三者之间的关系还不是完全清楚，我推测在《海内经》、《海外经》的编排上可能受到了邹衍大九州理论的影响。还应该承认，虽然"四海"出现在周代早期文献里，但我不敢肯定它们能否纳入我所讨论的这种信仰布局中，还是它们另有不同的来源。但是，说《山海经》的编排是受"中"形信仰的影响，这一点仍然是有根据的。

2."中"形

许多学者都已经留心到了"中"形在殷商考古学中十分



a.《三代》2.9a　b.《三代》6.17a　c.《三代》5.2b

d.《三代》6.18a　e.《三代》6.17b　f.《三代》3.1a

g.《三代》5.8a　h.《三代》3.10b　i.《三代》7.34b

插图10　"亞"形铭文

分命和仲，宅西土，曰昧谷，……厥民夷；

申命和叔，宅朔方，曰幽都，……厥民隩。"

在这里没有直接提到"四方"，四兄弟所去的领土更近似于神话，而不象真实的地方。"暘谷"（陽谷、鬯谷、湯谷）也称作"咸池"，是"扶桑"下的一个山谷，或水池；从那里"十日代出"（《招魂》）。"昧谷"是西方之极的"若木"下的一个山谷。[11]"幽都"在《招魂》里是指下界。

马伯乐在他的一篇1924年写下的著名的讨论《尚书》的文章中，以此为例来研究中国古代的史家是怎样把传统的神话变成记载中的历史的。[12]他指出"羲和"原是一位女神的名字，即《山海经》和其他一些文献里的"十日之母"；《尧典》的作者把这位神话性的角色变成了帝尧的四位官吏。我同意马伯乐这篇文章大体上是正确的，《尧典》的作者从理性上相信他们所接受的传统是基本真实的，删除了其中过多的幻想成分。但是，我认为马伯乐在这一点上的推断却未免有些简单化了，说《尧典》的作者把众所周知的"十日之母"，一下子直接变成四位男性官吏，这似乎有些不合逻辑。"羲和"可能是一个集团（或是部族）的名字；神话里的"十日之母"，儿子众多，其中可能包括了四"方"的守护神吧。

然而，本文要提到的问题就在这里，《尧典》只有四位兄章，两"仲"两"叔"。按习惯应该是兄弟六人，两"伯"在这段文献中没有提及。"六"是《招魂》中所描绘的宇宙方位的数目，四"方"，以及"上"、"下"。《招魂》里把下界称作"幽都"，在《尧典》里它变成了"北方"之名。（另外一种较早的传统说法是称下界为"黄泉"，这个我后面还会谈

突出。我先简扼地回顾一下考古学中的证据，然后参照爱利德关于中心象征说的理论来解释这个"中"形的重要意义。它在考古中的出现主要有：

（1）青铜器圈足上的"中"形穿孔；

（2）把氏族的族徽和其他一些祖先名姓包在内的"亞"形符号；

（3）殷墟陵墓中的"中"形墓室营造。

关于青铜器圈足上的"中"形穿孔最早见于商代中期的出土物，从这个时期一直到西周前期，"中"形穿孔常常在某几种青铜器的圈足上端两面相对而存。主要是觚、簋、尊、盘、罍，但任何带圈足的青铜器都可能见到这类穿孔。许多学者提出解释，这些穿孔的用途可能是用来固定带轮圈的铸模型心。但是这种解释并不圆满，因为很多这类的穿孔是圆的，或方的，特别是商代中期和殷墟前期的青铜器；另外在象觚这类穿孔最常出现的青铜器上，有时什么穿孔也没有。这样看来，这种"中"形穿孔不会简单地只有某种实际用途，而是另有装饰性目的。[13]

在郑州出土的一个陶豆的圈足上有一对很大的"中"形穿孔（见插图9）。[14]它的大小形状与同地点出土的同一时期

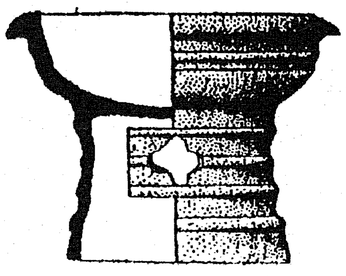


插图9　陶豆

引自《郑州二里岗》图六，5

的青铜觚上的“卐”形相似。[15] 陶制的豆在中国新石器时期已有很长的历史，但就我所知，直到殷墟前没有见到青铜豆，殷墟时期也极少见。[16] 显然，这个陶豆上的穿孔是把那些青铜器作为模范，陶工把这个青铜器上的“卐”形作为具有某种象征意义的母题抽出来，用于陶器上，它的象征意义显得格外明显。

从殷墟时期一直到西周早期，“卐”形作为一个包着氏名族徽（或是更长的铭文）的符号出现在青铜器上（见插图10）。在殷墟发现的一钮方玺上，“卐”形包着氏名，四角被分出（见插图11）。[17] 同样的“卐”形在甲骨文和金文中是被

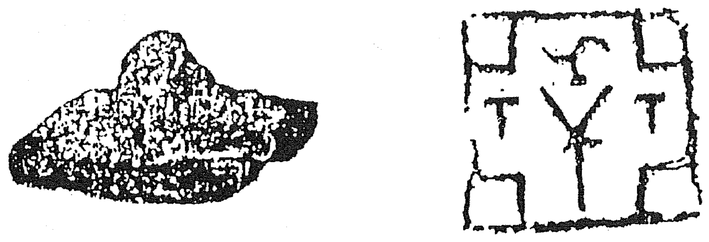


插图11　殷墟青铜钵

引自胡厚宣《殷墟发掘》

写作一个字，但我觉得应该区分出它作为字与作为符号的不同。这个“卐”形符号有时只包着一个氏名，这是十足的族徽铭文；有时它也包着亲属谓称，如“父”，和天干（庙号）；有时候谓称和天干都在“卐”形的外面。更长的铭文，有时在“卐”形内，有时在外。西周早期的出土物中，可以见到把长条铭文放在“卐”形内的例子。[18] 如果只有一个字在“卐”形内，那它可能是一个“合文”，如“  ”（“报乙”）；如果是祖先谓称如“父乙”等，“卐”形和包着的字之间还

普遍的看法。

陈梦家曾讨论过甲骨文中关于宫室的名称，他提出殷商时的庙宇为“卐”形。他说：“由卜辞宫室的名称及其作用，可见殷代有宗庙，有寝室，它们全都是四合院似的。”[23] 高去寻也注意到了这一点，正如王国维根据稍晚一些的文献，主要是《考工记》推想出周代的“明堂”，夏代的“世室”，商代的“重室”都是“卐”形。但从安阳目前所发掘出的较完整的地基看（石璋如推想其中一部分是庙宇，一部分是宫室），还没有见到是“卐”形的。虽然高去寻认为乙组中有六处地基（13，15，16，18，19，20），如果不是因为其他建筑的叠建的话，可能是“  ”形，但这仅是推测而已（见插图12）。[24]

虽然安阳发掘出的房屋地基未见“卐”形，但高去寻观察到了那些大墓的营造中有“卐”形存在。洹河南边是庙宇宫室，北边的西北岗是商王的墓地。在墓地的西部发掘出八座大墓，其中七座带有向东、南、西、北四个基本方位伸出的墓道，另一座没有墓道的大墓未完工，也未使用（见插图13）。墓地的东部也发掘了一座带四条墓道的大墓和两座带两条墓道的小墓（与武官村发掘出的一座大墓差不多），还有两座墓只带一条墓道（其中之一出土了司母戊大方鼎）。殷商从武丁到纣辛共有九位帝王，杨锡璋认为那几座带四条墓道的大墓是商王的，那座未完工的原是纣辛的，其他那些稍小的墓是商王的妻子和有权势的贵族们的。[25]

那几座大墓的四条墓道引向地底下的墓坑。有三座墓坑是“卐”形（1001，1217，1400）；一座（1550）平面是长方形，但底面是“卐”形；还有一座完全是长方形。墓坑里原

有关系，虽然释为“合文”不太合适，可还有可能性。但是，当“卐”形包着长条铭文，那些字和“卐”形毫无关系，那它们在一起就不能当做是一个“合文”，而只能看作一种符号。前人已经提出了甲骨文和金文里用“亚”字当官名或爵称，“卐”形符号与包在里面的名字之间有密切关系；很可能只有某些人有权使用这个“卐”形，他们用的“卐”形是符号，而不是字。

“亚”被确认为“侯”的一类；“亚”可以称为“侯”，但不是所有的“侯”都是“亚”。在“亚”的诠释上，意见多种。唐兰认为“亚”是一种爵称；丁山认为它指“内服的诸侯”；陈梦家、郭沫若、曹定云诸家把“亚”释为官名；[19] 刘节从另一个角度看，提出它是一种母系的“胞族”，他说：“把每一亚算作每一胞族是很可相信的，又从另一方面看来，殷人的‘亚宗’大体相同于周人之‘京宗’，若再用‘多亚’一名，同‘多方’一名比较，便可以明白‘方’是指外族，而‘亚’却是指本族……”。[20] 这种认为“亚”代表本族；“方”代表外族的说法，与我下面要讨论的观点，即“卐”形曾用作中心的象征这一推论在某些方面不谋而合了。

这个“卐”形，也可以写作“  ”，或是“  ”。“”看上去象是一个大的方块被拿掉了四个角（或者说象一个方鼎的底模上留出了四个置足的空）。[21] “”象是一个中央的小方，四面粘合了四个小方。这个形式是传统庙宇的布局，一个太室（中堂），或是一个中庭连着四厢，阮元曾说道：“古器作亚形者甚多，宋以来皆谓亚为庙室。”[22] 这是很

都有一个墓室，里面放置贵重的殉葬品和死者棺椁。从发掘可以看出，有四座墓室是“卐”形结构（1001，1003，1004，1550）。其中1001号墓是完全的“卐”形（见插图14a—b）；1550号墓确切些说是中央一个方形空地带四面的耳室，但仍然可以看作是基本形式“卐”形的变体（见插图15a—b）；后冈发掘出的带两条墓道的大墓墓室也是“卐”形结构的。建造这种“卐”形墓室从建筑学上看比较费工，但为什么如此建呢？解释只能是它们具有某种特殊的含义。

3.中心象征说

爱利德关于古代宗教仪式中心象征说方面的著述颇丰，按照爱利德的理论，中心是“最显著的神圣地带，是绝对存在物的地带”。比如说，通过这一中心点可以接近、最终与神灵世界达到和谐。他还简明地讨论了一系列在很多古代民族中普遍流行的信仰，其中就包括相信有一座神圣之山位于世界中心的信仰。这座神圣之山是世界创造的地点，也是天堂与地界的会合之处。这座大山是世界的轴心，所有的庙宇宫殿，以及城市和帝王居所都可以是代表这个轴心的象征物；这些地方往往被视作是天堂、地界、地狱交会的地方。[26]

爱利德的理论在很多方面与中国传统历史学家的思想互相吻合。说服“中国人”去相信中心象征的重要性未免显得多余，他们称自己的国家为“中央之国”。世界上不同地方的古代民族信仰中存在如此多的相通之处，并非都有什么共同的遗传继承，而是由于人类心理结构上的原因。列维—斯特劳斯把这称

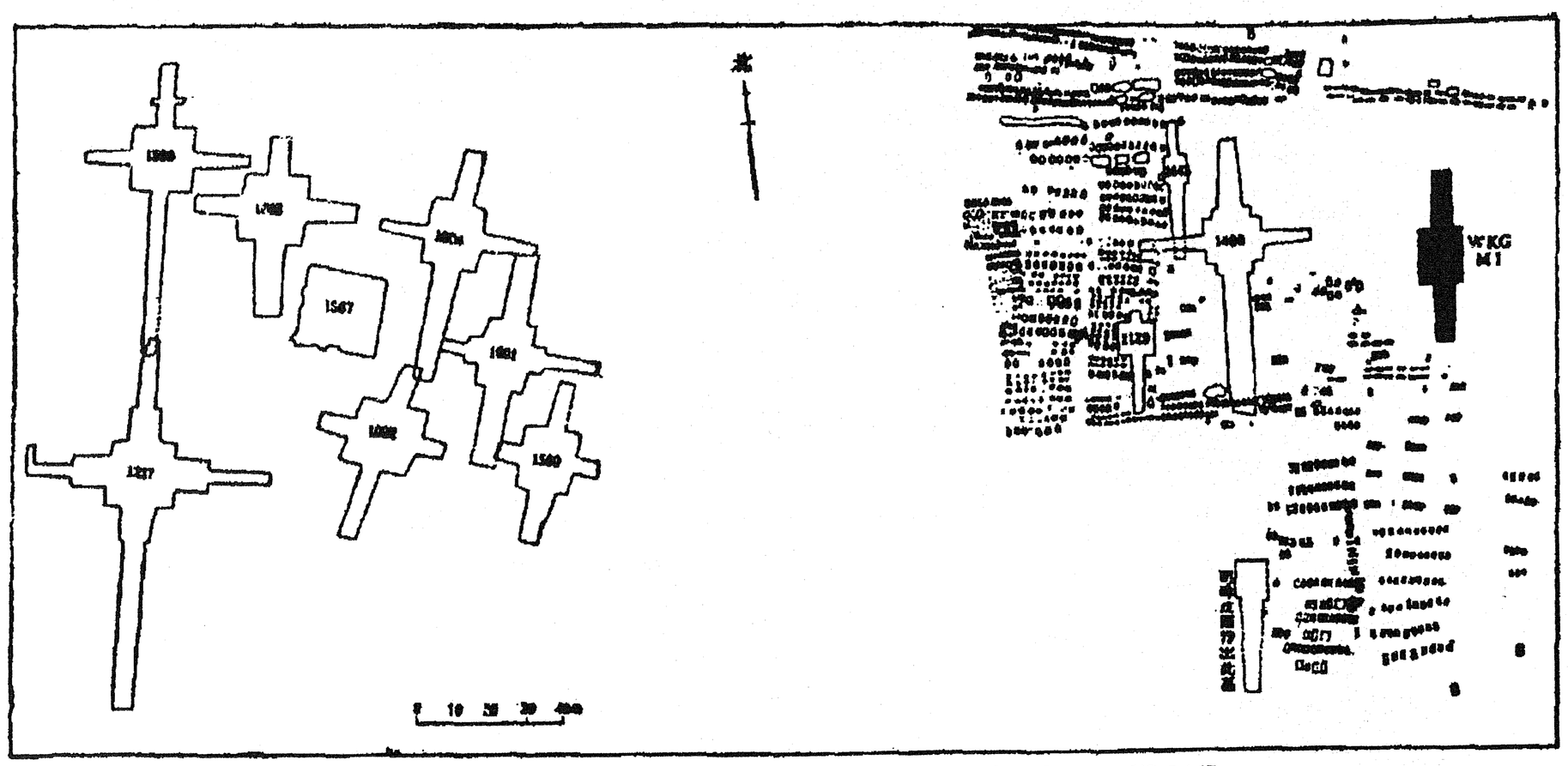


插图13　安阳西北岗大墓和祭祀坑平面图

引自《新中国的考古与发现》图61

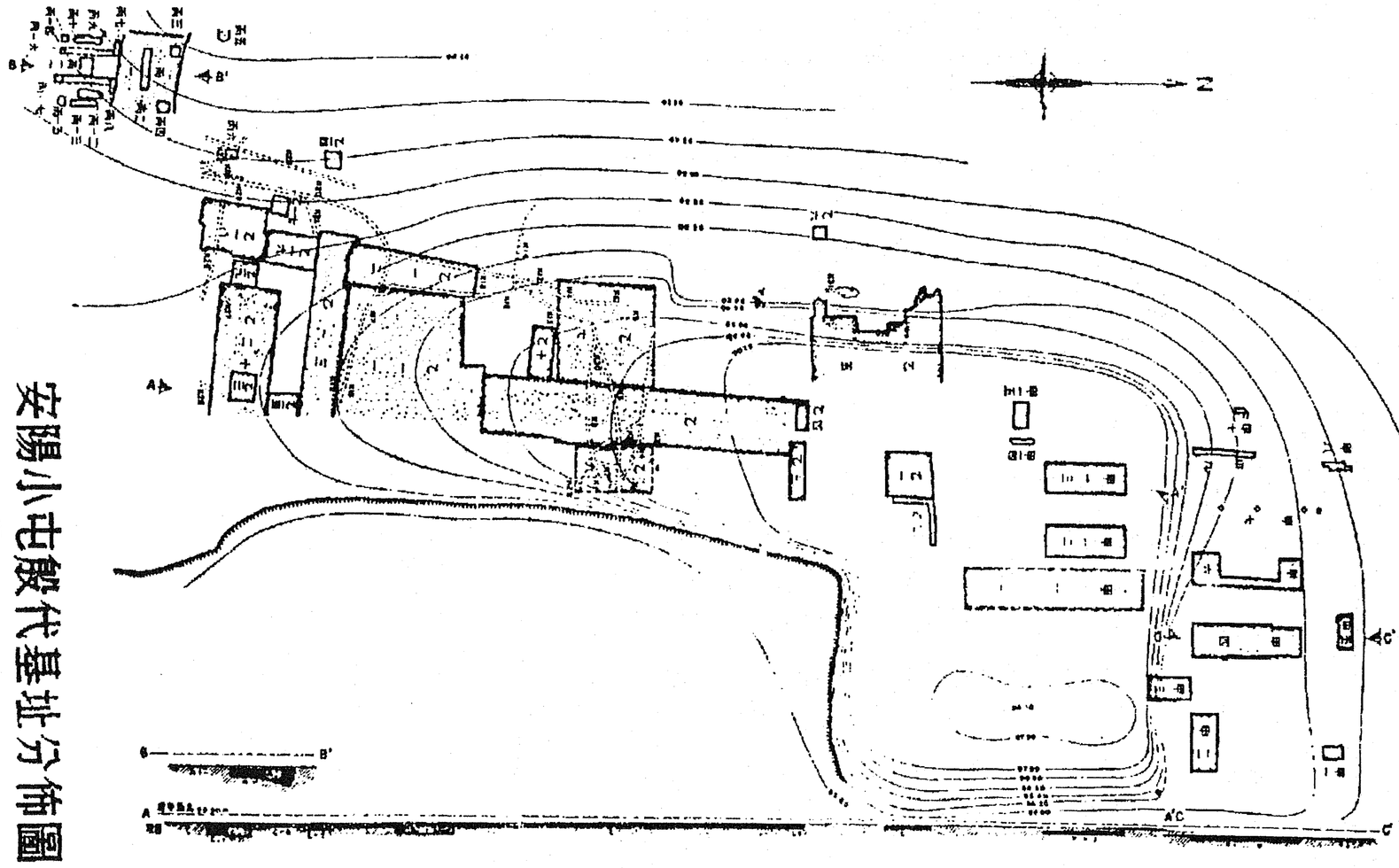
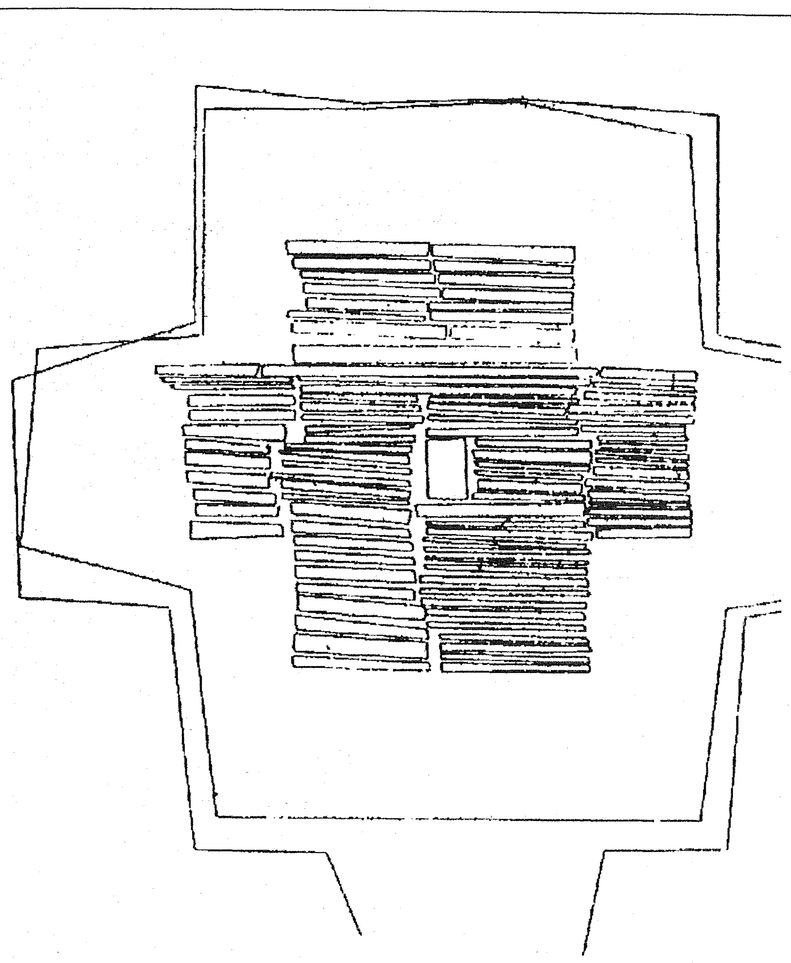
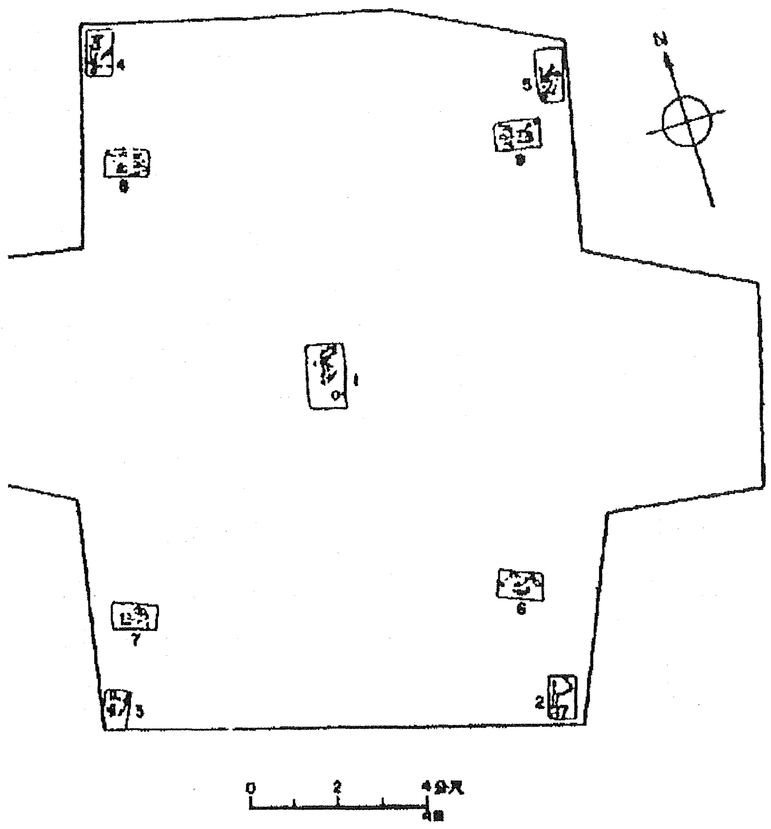


插图12

引自《小屯第一本遗址的发现与发掘：乙编》第21页



a.木室地板遺迹平



b.墓坑底之殉葬坑分布图

106～107

插图14a 侯家庄1001号大墓上层及东侧之小墓分布图

引自《侯家庄1001号大墓》插图3

爱利德很强调这座神圣之山作为中心象征以及它是大地起源的意义。在一些早期文明中，中央大山也被视为大地的轴心。中国传统里，这座神圣之山的模型是到了战国晚期、汉代早期才出现的。商人的“中”形更多地是抽象意义上的中心象征，而不是实指某座大山。但是，中国传统里还是有所谓中央大山的说法，汉代天文学把昆仑山当作这座中央大山。可是，位于新疆西藏边界的昆仑山，它远离商代文明的中心，也许当时还不为人所知。然而另外有一种与神话和祭祀有关，而不是天文学上的说法，即这座中央之山是河南省境内五岳之一的“中岳”嵩山。

殷商甲骨文中，“禘”祭“四方”、高祖、还包括了“岳”（ ）和“河”（ ）。“河”可以很容易地肯定是黄河，而“岳”的确定就不那么容易了。我自己觉得，它指的就是嵩山。从历史地理上看，安阳的西边是太行山脉，在商代最早的都城遗址偃师和商代中期郑州都城遗址的一带居高临下的就是嵩山，而且，在嵩山脚下登封告成镇还发现了大约公元前二千多年的城址。[29]

当登封的遗址刚发掘出来，它被定为夏代遗址，主要因为它历来是传说中的禹都“阳城”（“太阳之城”）。正是在这个地方，禹妻涂山氏化为岩石而生启。后来学术界对这个遗址的断代发生了争论，碳十四测定结果这处遗址比传说的夏代要早。我本人相信传统里把这里跟禹相联系是颇有含义的，但最好从神话和祭祀的角度来解释。大禹治水的传说其实是创造故事的一种类型，即人类第一次赋予这个世界物质上和政治上的秩序（不是创造地球本身）。我前面第二章也谈到了，同样的

为神话想像中固有的二元对应论。人的思维很自然地倾向于从对立面进行联想：好，意味着还有坏，上下、天地、东西、太阳、月亮……。列维—斯特劳斯的理论认为神话是故事性的，一定要有情节线索，所有的神话故事中都包括有螺旋形发展的母题，正、反、合这样一条持续不断的主线。[27]在犹太—基督教传统里，对立通常是绝对的对立；在中国传统里，阴、阳是从互补关系来理解的，但总之，两种传统都反映出了这种按对立双关来思维的天然倾向。[28]

按照我前面对商代图腾体系的重建，我们发现商人把他们自己同“十日”联系起来，十个太阳按商代祭旬（十天一周）从东方“扶桑”枝上轮流出来，象鸟一样飞越天空，最后降落于西方的“若木”。从神话学来看，商人与太阳、鸟、扶桑、火、天空、东方等母题相联系。这跟那些传统上与“夏”相联系的母题刚好相反，“夏”总是与月亮、龙、若木、水、黄泉、西方等相关。这个系统为后来所谓的“阴阳”对立论提供了原型。就拿方向来说吧，太阳升起的东方跟太阳降入流水下界的西方是相对立的。

人立足于大地之上，他怎么来看宇宙呢？二元对应显然不够了：东，意味着有西；东西，就意味着南北。人只有立于环形之轴，或四个方向的中央，最易取得和谐之感，这种心理因素暗示出了“中”形的成立。在“中”形陵墓中，死者的尸体安睡在“中”形的中央，供品直接由祖先的魂灵享用。“中”形包有铭文的符号也可以从这个象征意义上理解。器皿圈足上的“中”形穿孔可能是表明它们作为祭祀祖先的礼器。

这段话的意思包含了所有的地下泉水都属黄泉。在《孟子·滕文公下》（6/15a）、《荀子》（1/10a）《淮南子·天文训》（3/5a）里都有同样的说法：“夫蚓上食槁壤，下饮黄泉。”《论衡·别通》（13/9a）也说：“穿圹穴卧，造黄泉之际，人之所恶也”。天覆盖着地，地下通流黄泉，《庄子·秋水》（6/26b）说，只有“真人”能够“跇黄泉而登大皇”。

甲骨文中没有提到“黄泉”一词，关于殷商人有无这一信仰的论证都是间接的。但甲骨文里提及了一些泉水的名字，安阳附近至今还有很多泉水，在这里要相信所有的地下有泉水存在应是很自然的事。另外，殷商青铜器纹饰的母题，除了兽面，就数各式各样的龙形了，龙是水兽。这一点也意味颇深。甲骨卜辞记载了祭品供向六处：高耸入天的大山“岳”，与地下泉水相通连的“河”，还有四“方”。

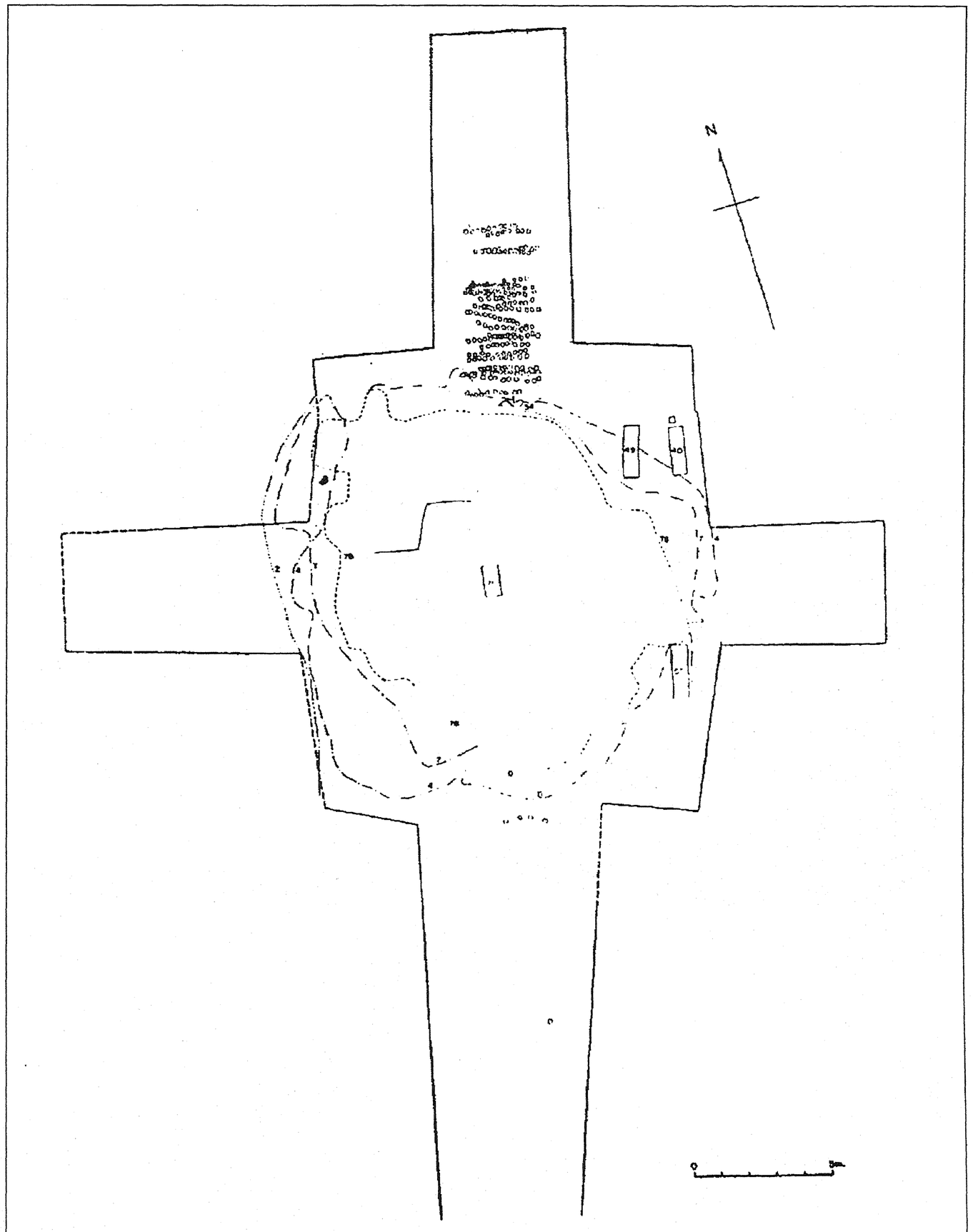
周代称上帝为“天”。据郭沫若和顾立雅（H.G.Creel）推论，“天”为“上帝”的说法是西周才开始有的。[31]“天”字在甲骨文里很少见，一些学者把它释作“大”。而“地”字在甲骨文里未见到，这意味着把“上下”与“天地”联在一起的说法是周灭商后才出现的。但是，可以肯定的是商人同其他民族一样知道天覆盖着地，无疑地也意识到了天地之外，还有下界存在。

下面，我将谈一谈龟在殷商占卜中作为宇宙模型的问题。龟被商人看作在东北、东南、西北、西南立有四柱的天地之形，这一推论给解释甲骨卜辞提供了一把钥匙。在开始正式讨论这个问题之前，我想在上面讨论的基础上，对数字“五”、

洪水神话也反映在商相伊尹诞生的故事里，伊尹之母回头顾视洪水而身化“空桑”。我认为这个“空桑”是一座宇宙之山，它也跟黄帝和其他“夏”人祖先发生关系。齐文心论证了“尹”是官名，“伊”是洊水之旁的伊国之名。[30]“阳城”之名也暗示了它跟“扶桑”传说的关系。在这个传统中，夏人祖先跟商人祖先是互相对立的。嵩山作为中心的确定，和大禹治水神话或许起源于新石器时代，登封城址有可能是一个宗教活动的中心，这也许可以解释为什么作为城市来看此处的城址太小了。

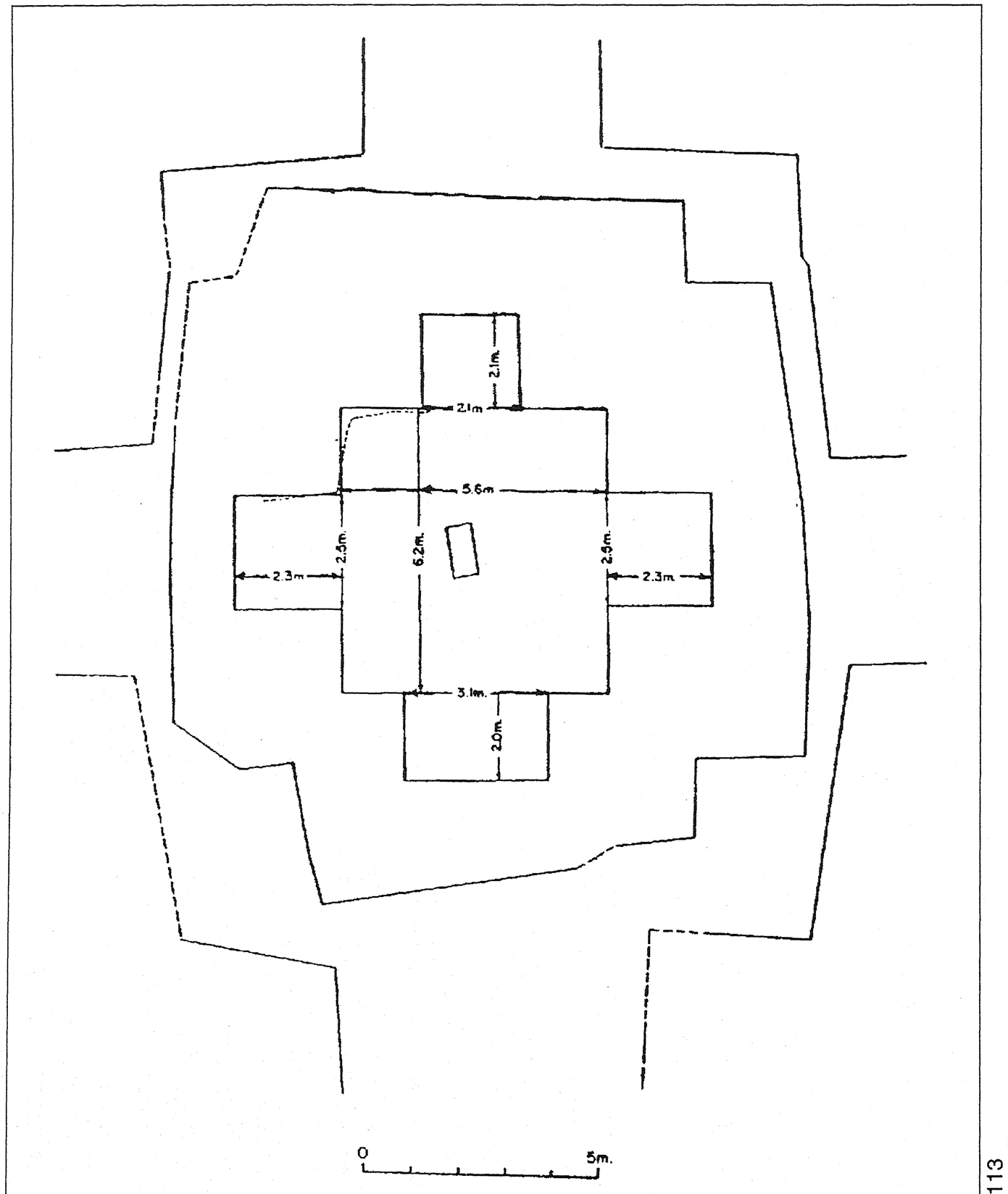
爱利德把这座古代宇宙论中的神圣之山描绘为天堂与地界的交会处。许多古代民族都把高山（或巨树）当成是从地界进入天堂入口的说法看作是理所当然的，群山高耸入天。再从宇宙学上看，人除了意识到两度空间外（前后左右），他当然还意识到第三度空间，即上和下。上和下可以是天堂和地界，也可以是天上和地的下界。爱利德理论中的这座中央神圣之山既是天堂与地界的交点，也是天堂、地界、地狱(下界)的会合处。

在中国同样不例外，问题在于中文里“上下”的“下”，既可以是“天下”，也可以是“地下”，这带来了一些混淆。天堂地狱是报应惩罚之地的说法是佛教传入后才有的。在《招魂》里，我们看到“上”、“下”同“四方”一样，仅是神灵之界而已。另一种较早的说法，即下界是“黄泉”，人死后魂升天，魄入地下。我曾在上一章讨论了这种信仰可追溯到商代，这里我不再重复，只简单引证如下。《左传·隐公元年》记载了一个故事，郑庄公与其母不和，发誓曰：“不及黄泉，无相见也”。后来他后悔誓言有些过分，就接受了颖考叔的劝告：“君何患焉，若阙地及泉，隧而相见，其谁曰不然……”。



a墓内残存之殉埋遗迹的平面分布图

插图15a　侯家庄1550号大墓



b墓内木室之轮廓复原图

插图15b　引自《侯家庄1550号大墓》插图2，3

插图16　引自《管子集校》第140页

从两度空间看，土地可分成平面的五部分：中、东、南、西、北。从三度空间来看宇宙的话，就可分作六部分：上、下、四“方”。这里的“下”既是地界的中央，也可作为地下黄泉之界来理解。周代文献中，有“六极”、“六合”的说法，《庄子·则阳》（8/58a）：“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？”还有“六漠”之称，《楚辞·远游》：“经营四荒兮，周流六漠。”一直到战国末期数术（主要是“五行”说）体系化之前，周代文献中“五”和“六”的说

“六”作一些简要的探索。中国传统数术文献，特别是“五行”说资料十分丰富，[32]不可能在此一一涉及。但大体上提一提，对我们理解将要进行的讨论还是十分必要的。

4.“五”和“六”

“✠”形所代表的土地可分成五部分：中央和四“方”。[33]数目“五”在甲骨卜辞中十分突出，有“五山”，还有“五臣”。我们不知道“五臣”是做什么的，一些学者认为它们就是自然界的现象，风、雨、云、雷电；它们象“臣”一样听从“帝”的号令；还有一种可能是他们统辖着土地的五个部分。从甲骨第二期开始，常有一种五祀的祀谱，占卜也常常做五兆，重复五次之多；有时是一甲上有五兆，有时是一占同做五甲，后面我还会谈到这种情况。

我认为，在殷商时代数目“五”就很有意义了，它的原意是“✠”形所表示的对土地的地理划分。郭沫若曾推测《管子》中的日历《幼官图》（也可能是“玄宫”）是“✠”形（见插图16）；[34]《礼记》的《月令》和《幼官》关系密切。我前面提到了《月令》里的“明堂”也可能是这个“✠”形。很多学者都猜测这个图是四季与建立在“五”上面的数术理论相互关系的产物。但是，在殷商时代，只有春秋两季，“夏”用于季节之称出现于春秋时期，[35]“冬”字出现的早晚不易断定，因为这个字也通用于“终”，于是，我认为数目“五”的理论源头应是这种把土地划分成五部分的反映，而不是后来说法的派生物。

常常可以互相替换的。另外“六气”也比较重要，《左传·昭公元年》：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为菑……。”这里的“六气”里包括了“阴”、“阳”二气，徐复观认为它们的初义是朝阳和背阴。[36]在《左传》的这段文献里，我们看到“六”（“六气”）与“五”（味、声、色、节），以及“四”（“四时”）三个数目是互相关联并作用着的。如果我关于殷商宇宙论的推论是对的话，那么它也可以解释甲骨文中常见六个数字成组（张政烺认为与《易经》有关系[37]），以及后来《易经》中的“六爻”等悬而未解的问题。

5.龟的形状

火占术在中国大约公元前四千年就开始了，到了商代晚期可以说已经逐渐发展为一套复杂精致的系统。[38]在新石器时期，所用来占卜的兽骨包括猪、狗、牛、羊等，这些动物也是祭祀祖先的供品。可能是最初在供品烧烤时出现了偶然性的裂纹，于是人们自然地想到烧灼这些兽骨，并释读兽骨上的纹路。商代晚期占卜所用兽骨大体限于水牛的肩胛骨（或黄牛，从骨头上很难区分出它们的不同）和龟甲，特别是龟的腹甲。这些甲骨在烧灼制纹前就要准备好，凿槽刮空。甲骨文里有记载，有的龟是方国向殷王的供品；其中有的来源远自缅甸。[39]

为什么选择用水牛（或黄牛）的肩胛骨来占卜的原因很容易推测，它们的平面在普通兽骨里是最宽的，容易在兆旁边刻

写卜辞；翻过背面来，刮平骨桥，锯去骨臼的一部分，也很方便堆垛存放。龟呢，它的腹甲也很宽平，但我认为不止是这个原因，它还是土地的模型。

很多学者已经注意到了，龟有圆圆的穹拱形的背甲和宽平的腹甲，这与古代中国人认为天是圆穹拱形的，地是平的这个想法有所联系。起码在汉代文献里的女娲神话里，龟就与宇宙联在一起了。《淮南子·览冥训》（6/6b）：

> “往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极……”

《淮南子》的这段记载，王充《论衡·谈天》（11/2a）里也重复了：

> “……共工折之，代以兽足，骨有腐朽，何能立之久，且鳌足可以柱天，体必长大，不容于天地……。”

这段记载所用的语言与《淮南子》中的记载格外近似，它可能是直接抄自《淮南子》，或是采自同一出处。在《论衡》里，共工与颛顼争帝，引起天崩地漏，同样的记载也几乎一模一样地出现在《淮南子·天文训》（3/1a、b）：

> “昔者，共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”

当然这段《淮南子·天文训》里的记载没有提及女娲，但我们可以知道，龟与宇宙的相提并论并非学者的比喻，而是古代神话里肯定的说法；当然我们也得知龟足是立于西北、西南、东

北、东南“四极”，而不是在东、南、西、北基本方位上。

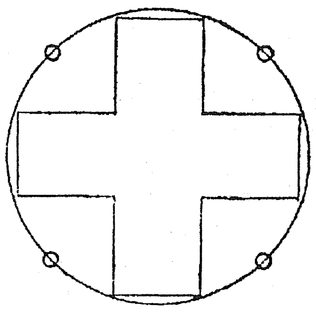
最早的女娲神话资料还是在《楚辞》神秘难懂的《天问篇》里：“女娲有体，孰制匠之？”注家们都把这句话跟女娲的身躯挂起钩来。在汉画像砖上，女娲是人首蛇身，这句话的意思是把她当作一位创造女神。《天问篇》同样提到了共工（称作“康回”）：“康回冯怒，地何故以东南倾？”《天问篇》里还问道：“九天之际，安方安属？隅隈多有，谁知其数？”“隅隈”的意思不是十分清楚，但它使人联想到龟甲块的向天纹。

法国学者汪德迈（Leon Vandermeersch）认为龟所代表的是时间总体，而不是空间，龟和长寿联系在一起。[40]这个说法也出现在世界上许多不同文化中，因为龟确实比较长寿。这个说法主要是沿用《史记·龟策列传》的材料：

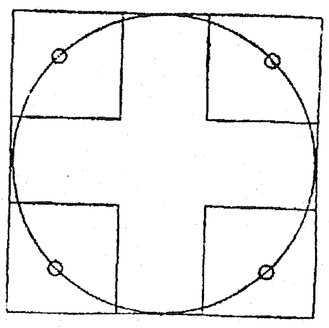
> “余至江南……云龟千岁乃游莲叶上”；
>
> “南方老人用龟支床足，行二十余岁，老人死，移床，龟尚生不死。龟能行气导引……”[41]

在现代物理学正确解释宇宙以前，人们推想宇宙是永恒不灭的，这样联想起来，龟很容易与宇宙相提并论。

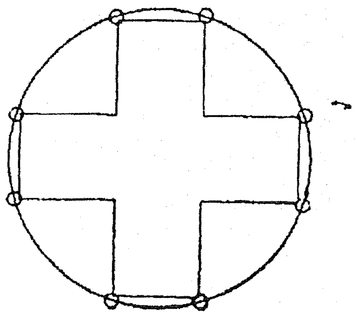
我上面曾谈到了对“卐”形结构的两种推想，我认为它是后来“地为方”这种信仰的来源。如果一个大方形被拿掉了四角，就极象龟腹甲的形状，四角缺凹；或象方鼎的底座，它在安置鼎足之前也是一个“卐”形。有了这个“卐”形，再在它的东北面、西北面、东南面、西南面四处放上四支足（山），支撑着一个圆形的天。这可以画一个图：

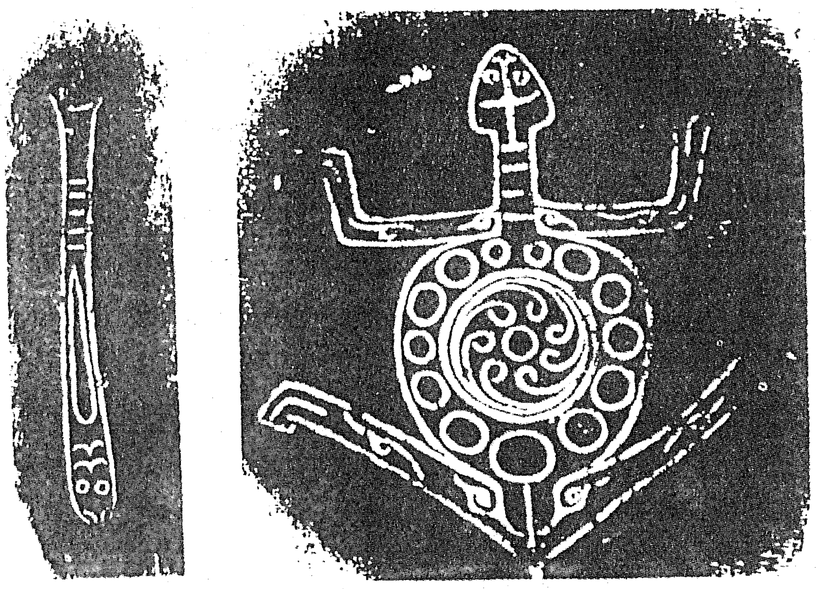


如果进一步把这个图形扩大成一个大的方形，就变成了这样一个“琮”形：

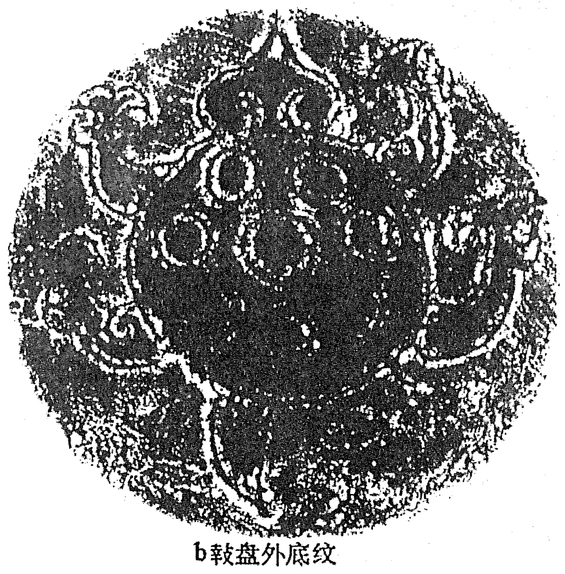


这样看上去，图形有九个部分，这与中国传统中说法“天下”为“九州”，两者之间可能会有某些联系吧。《天问篇》中问：“八柱何当？”其实“卐”形本身已有八个点支撑着圆形：





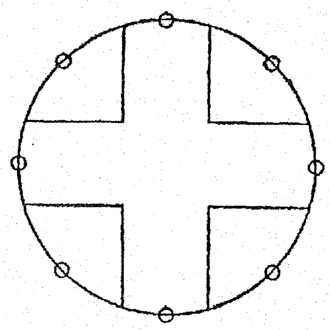
a龟鱼盘中纹（清涧张家坦出土）



b鼓盘外底纹

插图17　龟纹　a引自《陕西出土商周青铜器》第一本，67页
b引自《商周青铜器纹饰》611

绝大部分学者都同意，“八柱”是在八个方向上，这从“东南何亏”这句话里也可以看出。它们不能光在方形的土地四边撑着圆的天，于是，有了原来西北、西南、东北、东南的四“柱”，再加东、南、西、北基本方位上的四“柱”，这样就成了“八柱”撑天了：



根据神话来推测，东面和西面的两“柱”，可能就是“扶桑”和“若木”吧。

除了用龟甲来占卜，商人还用玉石雕刻出龟的模型，这些模型的功能还不十分肯定。但龟纹确是殷商青铜艺术中一个基本母题。殷商青铜器上的动物纹饰多是合体，但龟，还有其他很少几类动物却是单体的，刻画逼真的。这些龟的背甲上有装饰纹圈，数目不一定，常常是中心一个大圆圈，内有螺丝形母题（见插图17），也有一些根本没有这个大圆圈，只有一串小圆圈；一些只有中心大圆圈，没有周围小圆圈，有学者把这个大圆圈内带螺丝形释为“囧”（ ）字，就是火的意思，有人叫这个母题“火纹”。这些装饰性圆圈的意义，我们还不十分明白，但它们变化不定的数目和火纹的用途提示了一种可能性的猜想：即它们是天界之物。汉墓艺术中，星宿总是按惯例

画作圆圈，殷商青铜器纹饰龟甲上的圆圈也可能是这样的解释吧。如果这个猜想成立的话，说商人把龟看作宇宙物理之形的推理就更加肯定了，龟的背甲代表了天。

从殷商青铜器上龟纹的位置还可以看出另一种含义。龟是一种水生物，龟纹大部分位于盘的中央，有时瓶角龙也替代性地出现在这个部位。盘的其他装饰纹包括了鱼和鸟，这暗示了盘代表着水池，或许就象征着“咸池”（“暘谷”，“湯谷”，“陽谷”）和“羽（虞）淵”，是通向下界的入口。在一些器皿的底部上也发现了这种龟纹，也有时是龙纹。

在殷商占卜中，所用龟种不同，那么，水和龟的关系也就不一样。他们所用的大部分是水龟，而非旱龟，这同占卜所用胛骨多是水牛也许有相同的含义。[42] 占卜是用烧红的硬木（或青铜工具）钻灼甲骨来制兆，这意味着让水火相交，把宇宙中最基本的两项自然力结合起来。

第五章

商代的祭祀和占卜

每一种占卜祭祀，不论多么简单，它都建立在特定存在物之间已经存在了的交感共鸣上，它立足于传统所承认的某种符号与某种未来发生之联系……在一种占卜体系的基础上，起码是含蓄地有一个分类的体系。

——爱米尔·德克海姆（Emile Durkheim）马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）《原始分类》

我在前面一章里讨论了商代宗教的宇宙观。在商王和他们的贞人心目中，乌龟作为宇宙的模型，贞人用龟甲和牛胛骨来进行火占意味着宇宙间两种最基本元素火与水的结合。地有五方，分上下两界，占卜使用宇宙模型，这都给商代甲骨占卜提供了新的解释。

古代希腊哲学家柏拉图（Plato），和古罗马的西塞罗（Cicero）把占卜分为两类：第一类可看作是一种技术(art)，

研究征兆，进行归纳推理；这些征兆表现为异常的自然现象，雷电、云彩的飘移、鸟的飞翔、动物行为异常等等，它们预告出将来是凶，或是吉。关于另一类占卜，柏拉图认为比前一种的出现要晚一点，也高明一些，它是凭直觉，而不可以传授的；它的标志是神的降临和精神进入一种入迷恍惚状态。特尔斐（Delphi）和其他一些神庙里女巫们所传递的神谕就是这种神之降临所为。[1]

中国的情况，楚文化晚期有确凿证据表明祭礼中（不是占卜）存在着这种入魔出魂的现象。虽然有的学者把这种现象上推到商代，[2] 可是就我们目前所知，甲骨占卜并不牵扯到这种入魔出魂仪式，好运和厄运的征兆是在甲骨上机械地制造出来的。上一章讨论过，这种骨头上的裂纹最初可能是在祭祀焚烧甲骨时自然产生的，后来到商代时，它们就可以是人为地制造了。占卜前，先在甲骨背面凿槽挖眼，好让兆纹按设想的情形出现。龟甲形如宇宙，是一种最好的媒介，骨兆不再是自然产生的而成了人为的兆头，它们被解读为吉凶之兆了。

要是我们明白了上面这条基本原则，商人把甲骨作为宇宙模型，在上面结合水火两种自然力来人为地制造兆头，那么商代的占卜就开始变得可以理解了。我在下面要论证的观点是，这个占卜体系的目的并不是为了求知未来，而是想通过祭祀来控制未来。送上搭配好的祭品，甲骨上制造出来的兆纹就会显示出即将来临的吉凶之运。商代的占卜体系十分复杂，一个王在位期间同时可以有几个不同的贞人组和不同的占卜法。在以殷墟为祭祀中心的晚商二、三百年间，占卜体系本身也发生了很大的变化。然而，我认为商代祭祀的基本原则，也就是说商

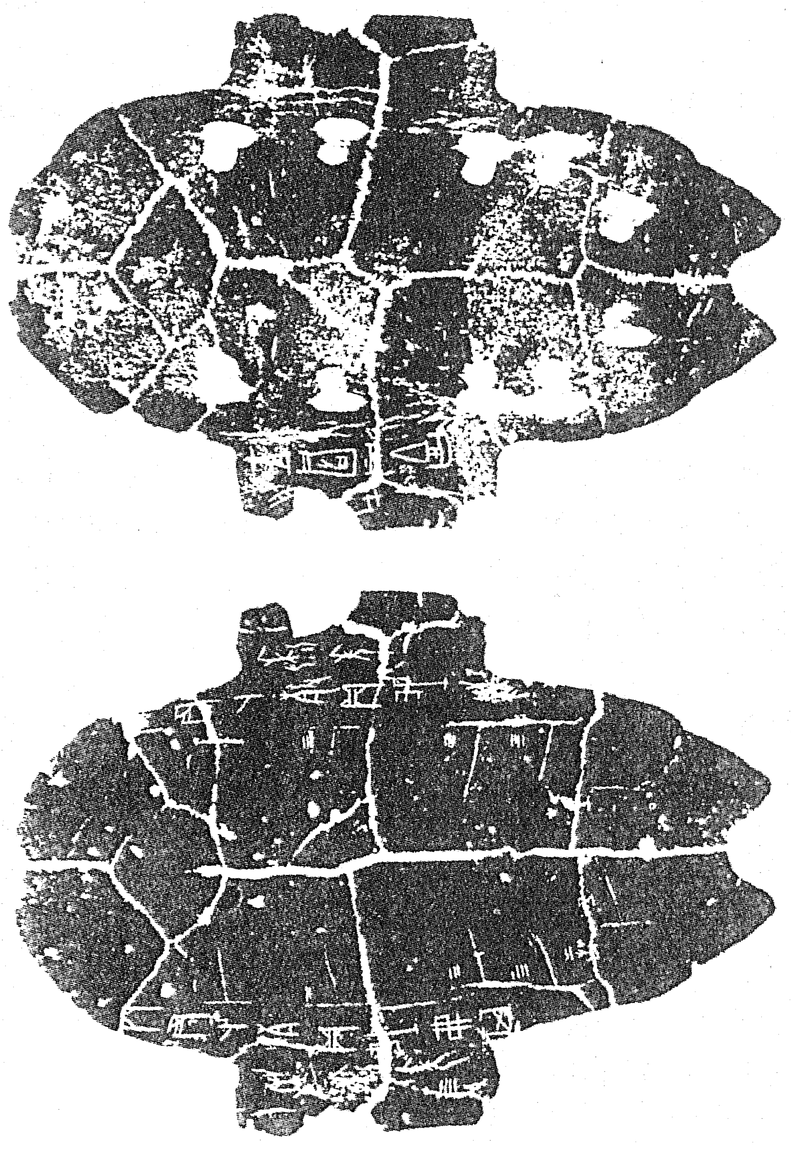


插图18 《甲骨文合集》9950 正反

代占卜的普遍性是始终如一的。我也希望我所提出的这项假说能得到进一步的证实和深化。

1.问题背后的问题

关于商代占卜存在着这样一些没有完全解开的疑团：

（1）大部分卜辞只有命辞，比如说“雨”，“不雨”，“旬亡祸”，“往来亡祸”，前面是干支记日和贞人名。对卜纹所作的诠释（王占曰……），即占辞常常不录；记录命辞是否真正发生了的验辞（允……）更是少见。这类现象占了卜辞的绝大多数，不可能是一种偶然现象。

（2）卜辞所刻都是在制造占纹以后，所以命辞本身的目的不太可能是与神灵和先公先王直接对话，它只是记录下已经做过的占卜。[3]

（3）从语法上看，除了自组和午组中的少数卜辞带有疑问虚词，其他大部分命辞的形式常常是陈述句，而不是疑问句。[4]

（4）命辞经常是对贞，写作肯定式，否定式。例如上面引用过的《合集》9950（插图18）：

①丙辰卜，殼贞，我受黍年；

②丙辰卜，殼贞，我弗其受黍年。

这样的卜辞在龟甲上常常互契刻为反形，甚至一些字的书写也作反形；兆纹也常是水平线上互为反形。

（5）同一命辞重复多次，常是五次之多，[5] 也有六次、十次的情况。重复的命辞可以同版，（比如《合集》9950）上面

每条兆纹的旁边标上数字一、二、三、四、五、……，重复命辞也可以同组，五甲一套，同一命辞在每一甲上都出现，有时可以简写（《合集》6482—6486，见插图19，这一组卜纹旁边的数字都是三）。

2.卜辞的分类和含义

为什么这些命辞从语法结构上看多是陈述式而非疑问式，还有常常只录命辞，很少占辞，验辞更少？为了弄清这个问题，我们必须大致地后顾一下这些命辞的内容。它们可以分为三个基本的类别：（一）关于祭献的卜辞；（二）关于未来的卜辞；（三）关于已经降临到王身上，或者他的人民及国土上灾难的卜辞。下面我将分别对它们进行讨论。

（一）关于祭献的卜辞。

这类向祖先和自然神灵进行祭献的卜辞占了大部分。命辞记所祭祀神灵祖先之名(岳，河，  ，上甲，等等)，祭法（燎，卯，  ，  ，……）祭日，以及祭物（人祭或祭牲）的品种（羌，羊，牛，犬，……）和数量。例如《合集》6484：

贞：  犬于父庚，卯羊。

虽然我们对商代祭祀的详细情况还不能说完全弄懂了，可是考古发掘证实了商代祭祀使用大量的人祭和物祭，祭品包括谷物和酒，祭礼伴随着音乐舞蹈进行。在第一期卜辞中，有时还列上替换的祭品。如《乙编》4747，

①庚戌卜，宾贞，来甲寅  于上甲五牛；

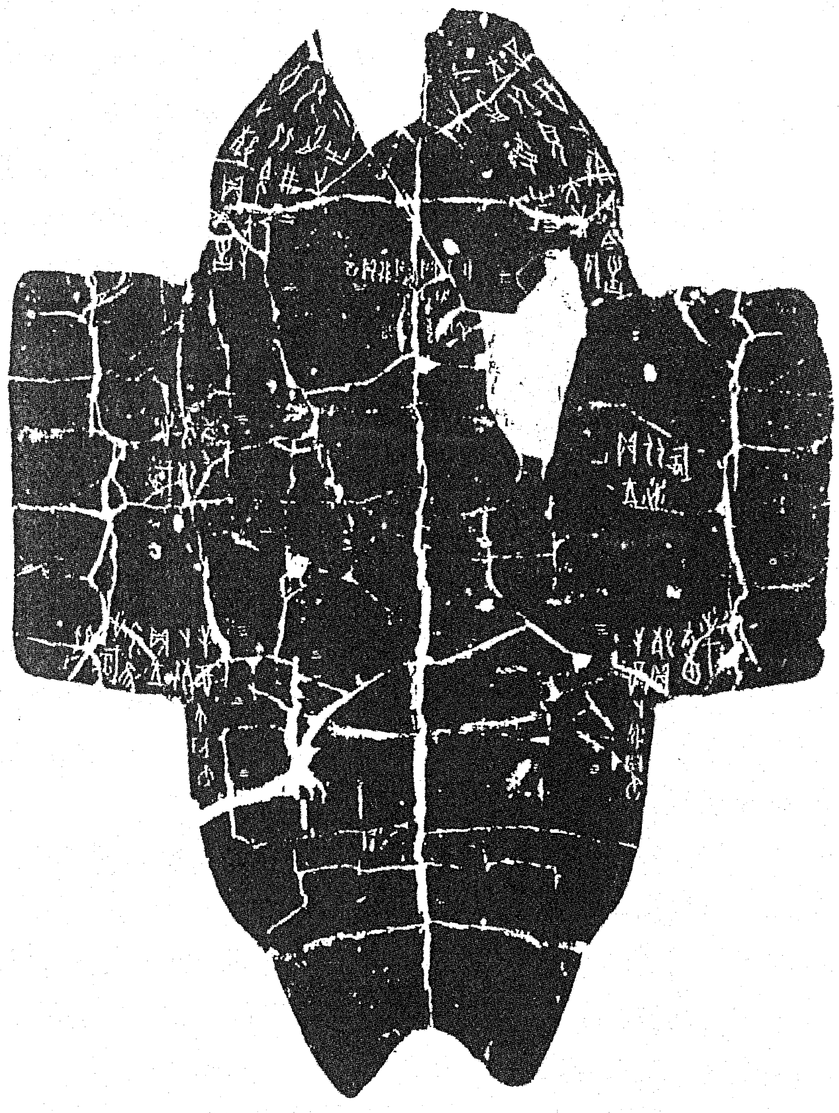


插图19 《甲骨文合集》6484

②贞，来甲寅  于上甲三牛。

然而，到了第五期，祭祀程序标准化了，严格按照祀谱对祖先进行五种祭祀。例如在第三旬的“甲”日“  ”祭上甲，在第五旬“  ”祭大甲；这些都简单地在前一旬的“癸”日定好。《库方》1661：

①癸未，王卜贞，旬亡祸，王占曰吉；在三月甲申  小甲  大甲。

②癸未，王卜贞，旬亡祸，王占曰吉；在三月甲午祭  甲  小甲。

（二）关于未来的卜辞。

我认为这类占卜的目的并不是为了预告未来，而是在目前的祭祀中，通过在甲骨上制造兆纹来发现商王和他的领土属下随从等将来的吉凶。这一类命辞又可以分为下列三组：

（1）关于自然的占卜。这类占卜主要涉及到繁殖，包括农业丰收和人类的生育，出生和死亡是人类生活的两个方面。在其他许多早期文化里，我们看到人类繁殖的欲望跟祭祀中故意杀生是紧密相关的。在中国也不例外，虽然甲骨文里商人祭祀的命辞跟关于繁殖的命辞不一样，但甲骨文里的“  ”（“求”）祭，是求雨和好年成，祭品包括动物。例如《后编》上，27.6：“癸丑卜，求年于大甲，……十；祖乙，十。”《续》1.32.1：“求年于河，燎三……卯三牛。”但这种祭祀也常用于求生育的情况（“  生”）。

例如《合集》34081：

“辛巳，贞：其  生于妣庚、妣丙、牡、  、白犬。”

我认为卜辞里有关气象的占卜也是年成占卜。当商王和贞

人记下“雨”，“不雨”的命辞时，他的目的不是想发现将来会不会下雨，他不是想预告确定了的将来。但是，这也不是一个毫无目的的命辞，他因为年成而需要下雨，或者是要雨停止。他希望发现的是神灵的好恶，年成是否得到保佑，还是受到了诅咒。雨水和风、风暴本身就是“吉”或“不吉”。这类占卜是上帝“命雨”“降旱”一类替换性占卜的证据（也是对贞）；这也是下面我要讨论的第三类占卜的佐证，在那类占卜里贞人试图发现是哪位神灵祖先送来了雨水和好年成。

（2）关于商王和他随从们行为的占卜。商王想知道关于某种行为的吉凶。许多人认为商王对大部分行为都要占卜，虽然现在还不能下一个断语，可是已有的研究表明商王对有限的一些具有宗教意义的行为进行占卜，通常是狩猎，战争，以及“往来”的灾祸（这可能是同样活动的另一方面）。瓦特·伯克特（Walter Burkert）指出：“在古代世界里，狩猎和祭祀，还有战争，它们从象征意义上看是相通的。”[6] 起码从商代的例子我们可以看出，这三种行为都是证实统治者的杀生权力，狩猎的猎物和战争的俘虏都用来祭祀。农业活动，以及修筑城邑要占卜，这些活动也具有宗教意义。

甲骨文里一些记事卜辞也可以归入这类，它们纪录某些部落方国上贡给商王的一定数量的羌、龟、马、犬等。这是我认为命辞不是预告将来命题的一项佐证，商王不可能占卜发现纳入的贡品（“某入若干”），而是想知道收到贡品是否吉利。我们有理由推断这些贡品主要是用于祭祀。马也可能是用于战争。与此相似的是关于征伐的命辞，商王并不是占卜发现他下面的将领是否相从，而是想知道他们相从的结果会不会是吉利的。

等。范围较宽的常规性占卜代替了专门性的占卜，如“某日雨”、“不雨”、“王从某”之类的占卜卜辞十分常见，这个占卜体系变成了一种惯例。但是尽管如此，这种占卜的目的仍然是要确定神灵接收了祭祀，不会诅咒商王和他的人民了。

德国学者瓦特·伯克特（Walter Burkert）和法国学者惹内·纪拉尔（René Girard）两人对原始公社里祭祀的功能作了心理学上的阐述。他们提出，祭献牺牲品可用来泄导任何团体本身所固有的那么一种自然的侵犯本能，它选择受害者，用集体的屠杀行为来建立一种社会集团意识。[7] 这种牺牲的另一用途，不是去力图泄导集团的侵犯性，而是从另一方面引导随便地选择它的牺牲品的自然界暴力，即让人类自己选择给自然暴力的牺牲品。甚至到了不再依靠狩猎的早期农业集团，人的侵犯本能仍靠与外敌进行战争来得以泄导。后来，人类开始逐渐随着季节播种和收割，奋斗着去控制他周围的环境，他变成定居了，但是，在大自然变化无常的脸面前，他常常显得孤立无援，大自然可以时而滴雨不下，时而暴雨倾盆；它送来群群蝗虫毁灭庄稼，送来瘟疫祸害人类和家畜。

伯克特指出在古代希腊和罗马，焚烧庄稼常常描写成如同野兽用暴怒的嘴撕开人的尸体。[8] 张光直先生曾指出，世界上，包括中国在内的许多早期文化中，大张兽口的艺术母题是通向另一个世界通口的象征。[9] 确实，外部世界就象是一只永不厌饱的野兽，嚼食着人类、以及动物和庄稼。

农业革命的核心就是开始认识到植物生长死亡一年的周期，于是，人类力图去控制利用这个周期。但是，仍然有一些其他周期和自然力不是那么容易把握的，它们带来死亡和毁

向神灵们奉献了祭品。

3.宇宙观与占卜的关系

如果我们推断商代占卜的宇宙模型是龟，贞人制兆则是企图复制自然界的现象。我提到在水牛胛骨上火占意味着水火相交；商人心目中土地分成东、南、西、北、中五部分，有上下两界；当人立于地的中央，他周围就围绕着六个部分。贞人希望在占卜里包含整个宇宙，不要有任何凶兆。那么，我们可以这样解释，甲骨上互为反形的占纹，以及肯定和否定对贞的命辞，反映出上界和下界的划分。一般说来，甲骨左面是表示否定的命辞，与兆纹倒逆，表明贞人想否认掉它；右面，他写表示肯定的命辞，左右互为反形，反映出上界下界之分。命辞时常五个一套，也有六个一套的，反映出贞人想像中世界的每个部分。

上面引用的《合集》9950（见插图18）是这种对贞形式的理想例子。甲片上面记下了肯定和否定的命辞，五兆一套，都是互为反形。兆纹旁边记录的数目也是一至五，这里有一个兆语“二告”值得注意，它在对贞形式的卜辞中出现频繁，可以推想它是“告”上界、下界的神灵。[10] 在甲背面刻有占辞：“王占曰吉，受年。”

《合集》6482--6486（见插图19）是另外一种情况。五甲一套，重复命辞在每一甲上都出现，同版的数目相同，有的甲上卜辞有省略现象。

第一甲：正面（记数一）

（3）还有一类卜辞，是关于灾祸会不会在指定时间内（某一旬，日，夕）发生的占卜。这类命辞也总是以否定式出现，而不是肯定式，如“旬亡祸”；它们跟第五期那些与祭祀有关的命辞很接近。

（三）第三类占卜是关于已经降临了的灾祸。这类占卜给上面两类占卜提供了一个联结的线索。这类占卜的目的是想找出灾祸征兆来由，确定是哪位神灵祖先带来了商王和他国土臣民的吉凶。

例如《前》1.21.5：

①贞祖辛不我𢦏；

②贞祖辛𢦏我。

《粹》792：隹岳𢦏雨。

有时候他们还在一组卜辞里列出替代性的名字，如《合集》6483，在甲背上列举了父甲，父庚，父辛，父乙的名字，想确定是谁引起了齿疾。

梦也是一种诅咒，占卜要发现是哪位神灵带来的梦。这并不是象有人所猜想的是某位神灵出现在梦里，而是做梦本身吉不吉利，是谁引起的这种现象。如《合》460：

①王梦不惟戍；

②王梦不惟祖乙。

这一类的占卜仅见于第一期武丁卜辞。有时有替换祭品的建议，这意味着决定是哪位神灵带来诅咒，目的是为了修正对他的祭祀。等祭祀变得规范化了以后，就不用去管某次具体的灾祸起因了。第五期的卜辞中确实是这样，祭祀完全按照一定的常规进行，只简单地记录了“旬亡祸”、“往来亡祸”等

灭。我不知道能否把早期社会中所有的祭祀都作如此理解，但我确信可以这样来理解商代的祭祀，一方面送上祭品，看甲骨上的征兆表明它们是否被享用了；另一方面，对将来的行为占卜，决定是否有灾难、或吉祥会降临到他们身上。如果这套体系是随意性的，灾祸很易发生；于是要找出起因，以便送上新的祭品。商王和他们的贞人供上肉食、谷物和酒，希望这样就能避免他们自己和他们的丰收被宇宙中无形的力量夺走。

贞人的职责是保证祭品被受用，于是将来吉祥如意；或者说，起码预料到那些到处胡乱泄怒降灾的神灵的需要，这样灾难还可以避免。商王要贞人决定送上的祭品，在甲骨上制兆，他的目的不是要问是否应该祭献；他是在陈述要送上的祭献，看一看卜兆；祭献不要送上，也看一看卜兆，他要得到的是吉凶的征兆，所以命辞是陈述式，不是疑问式。关于占问未来的卜辞是同样目的的另一方面，它们的根本企图不是对将来作预言，而是企图确定神灵很满意收到的祭品，不会降灾，对什么将会发生的陈述是想得到一个回应，如果祭品不错，那将来就是“亡祸”。

征兆的实现在自然界中不是经常有的现象，在甲骨占卜中也是如此，这就是命辞比占辞更重要的原因。贞人在甲骨上刮好空，控制它在右左两面制造出互为反形的兆纹。一般说来，他希望不要产生出异常的征兆；如果发生的话，就在那里刻上占辞。第一期卜辞中，不吉的占辞并不少见；但到了第五期，只是按惯例写“吉”；关于未来的占卜（对祭品有一个陈述），也是大体在随后的一旬里平安无事（“旬亡祸”），这大概是因为甲骨上不再有凶兆出现，占卜只是单纯地用来证实

这是陈述在“戊”日有“ ”（自然灾祸）不吉利，一般说来，占辞记录吉凶灾祸，有时还记录它会发生在哪一天，从哪一方来，占卜五甲一套，共十辞，也有十甲一套的情况。

我们上面提到过的《合集》14295片（见插图7）与这一组不完全相同，但理解是一致的。它的右面和左面记下了“帝令雨”……“不其令雨”，然后，接着向四“方”的每方进行“禘”祭；都是肯定式，两左两右，所有六条命辞都占了四兆，这能否解释为开头右左两面的命辞代表上界、下界；占四兆是向四“方”；接着四条命辞也是代表了四“方”。

总的说来，商代占卜的意图是证实祭献被受用了，神灵祖先很满意，不会有灾祸随之发生。肯定式、否定式对贞，成套的卜兆和占辞，代表了宇宙的方位，或许也代表了时间因素。当然，有时候，特别是殷墟早期征兆常常表示着异乎寻常的命运。我的推论很大程度上仅是一种假说，我所列举的那两片有代表性甲骨并不多见，还需要仔细研究卜辞的各种不同类型来证实。然而，我现在把它作为一种对商代宇宙观和占卜关系的一种新解释提出来，好让今后更详尽的研究来充实这个题目。

1 辛酉卜，㱿贞：今春王比望乘伐下危，受有祐；

2 辛酉卜，㱿贞：今春王勿比望乘伐下危，弗其受有祐；

3 辛酉卜，㱿贞：王比沚㠯；

4 贞：王勿比沚㠯；

5 辛酉卜，㱿贞：王惟沚㠯比；

6 辛酉卜，㱿贞：王勿惟沚㠯比；

7 贞：有犬于父庚，卯羊；

8 贞：祸以之疾齿，鼎龙；

9 疾齿龙；

10 不其龙；

反面

1 隹父甲

2 不隹父甲

3 隹父庚

4 不隹父庚

5 隹父辛

6 不隹父辛

7 隹父乙

8 不隹父乙

9 夕 ㄇ 入二，在𠂤

这是关于商王征伐和齿疾的占卜，甲背卜辞是想确定是谁引起了齿疾。第二甲卜兆记数为二；背面省略第一甲背面的第9辞，接下来每一甲卜兆顺序记数，直到五。第三甲记数三；背面多一条卜辞“其惟戊 𠂤 祸 不吉，王占曰：弗其 祸 。”

驯养狩猎得来的动物作为祭品，来缓解神灵的饥饿。正如我前面所说的，甲骨卜辞所录占卜具体过程是为了确保祭品合适，以及祖先对祭品的享用。祭品盛放在青铜礼器中，这些用来盛放祭品的青铜礼器大都制作精工，装饰华美。商人用于青铜礼器制造的精力可以跟占卜所耗费的巨大精力相媲美。与许多别的原始艺术一样，这些青铜器装饰直率了当，即便不懂也能辨出。但是这些装饰母型有何含义？怎样解释好呢？在我们探讨商代艺术的含义之前，我们先得从总体上考查原始（换句话说“神话性”的）艺术。为了弄清楚神话性艺术的本质，我们必须回到神话的本质这个根本问题上。

神话的特点是突破自然现实的限制，人长生不死、死而复活、随意幻化为动物和无生物；还有那些履足迹而孕，吞鸟卵而生，不交而育的神话；还有许许多多有关射日，积土成山，步行于水，触山崩而天地倾斜等故事……在神话里，可能性无限延伸，什么样的事情都可能发生。

马林诺夫斯基（B.Malinowski）把神话描述成一种社会惯例的凭照，它们常常似乎告诉人们这种惯例的源头。[1]我已经论证了“扶桑”神话跟商代祀谱之间存在一种关系，从祀谱来看，祖先们在一旬内相应的日（太阳）子里受到祭祀。然而，不论神话具有何种功能，神话性叙述本身并不表达社会的准则，正如神话并不遵从自然界的物质限制一样，社会准则也是如此。神话叙述的很大一部分内容是关于兽性食人，乱伦通奸，弑父杀子，偷盗谋杀等等（在中国，当后来进行理性化时，比起那些突破自然规律的故事来，这些违背社会道德的内容被更大程度地修改压缩了。）。这类事情频频发生，不受任何

第六章

商代艺术及其含义

任何理论，要想解释商周青铜器上动物装饰的意义，就应该解释它的全部特征，而不只是其中的部分特征。……这个动物装饰的论题涉及到一系列的疑问：商周青铜器的制造者为什么用动物作为装饰？这些装饰纹样对商代意识形态有何功能？它们为什么如此变化多端？为什么它们常常成双配对？为什么动物有时陪伴着人同时出现？为什么它表示出的人类与动物之关系如此显著？

张光直《艺术、神话和祭祀》第61页

我在本书的前面已经讨论过了，中国宗教的基本动力是祖先崇拜。中国古代人相信人死后还继续存在、受用饮食，并且对活着的人施加权威。正是由于这样的原因，新石器时代就已见到用陶器盛谷物随葬，作为奉献。到了商代晚期，对祖先的祭祀在商王的生活里占了绝对优势，他们不光祭献谷物和谷物制作的酒，还用战争俘获的（或是附属方国呈送的）羌人，以及

量。因为这个原因，神话被作为一种理所当然，同时也是一种必须来冲破现实。这种对自然限制的冲破是一个标志，它表明这些故事所讲的是神圣的，非凡人的。要想接受这些神话，我们就必须把我们的现实感搁在一边，把我们自己放在一个普通逻辑不起作用的层面上。这并不是说神话没有逻辑结构，它跟真实世界和传统社会的惯例丝毫无涉，而是说，神话不是现实世界的写真。神话的特征性语言是它的本质和面貌，表明它的神圣性，神话的真实是不受我们世俗所拘束的另一世界。

如果可以这样把神话理解为对自然限制的突破，那么，对它奇特语言的含义和那个神话性社会的艺术特征也就可以理解了。我的看法是，原始艺术跟神话一样，是一种宗教冲动的表现，它也跟神话同样暗蕴着现实，但又冲破着现实的准则和局限。原始艺术带有幻想、衍变、分解变形这些特征，不同的动物、人跟动物可以融合一体，脖长身短，一物也可以两体，两体共一首，鸟可以化龙……，这样一些特点是世界性的原始艺术所共有的；虽然这些社会之间并没有共同的历史，具体的神话母型也不尽相同。这些奇怪的形象产生不是因为缺乏精练成熟的技巧，它们的技巧可以是非常高超，同一文化中可以有许多再现性的形象；也不是因为那些民族所感知的世界跟我们的不一样，物质的感知应该说是基本一致的。

同神话一样，原始艺术违背现实常规并非偶然，而是具有含义的，它表明这种艺术不是这个世界的，而是另有所指。然而，它们不是一种图解，它是从跟神话相同的宗教结构中发展出来的一种演变形式。图解艺术是跟发展起来的文学传统联系的一种后起现象，要图解一个神话，艺术家必须理智地把它作为

定太阳与鸟应该如何对应，他或者把鸟画在太阳中，或者简单地把太阳表示为鸟（见附图1）。这种很强的自我意识在较早的艺术再现中是见不到的。

1.解释商代青铜器纹饰的可能性

我这里所说的商代艺术，主要是指商王祭祀祖先的青铜礼器上的装饰纹样。殷商时期的青铜器制作精工，艺术成就很高，虽然那些纹饰尽人皆知，也不难辨认；如所谓饕餮纹（兽面纹）、夔纹等等，可是要把它们跟甲骨文中所了解到的商代宗教联系起来研究它们的象征性，而不是停留在单纯的装饰意义上，这是一个极端棘手的问题。吉德祎(David keightley)在《商史材料》(Sources of Shang history)一书里提到，一位同事曾经问他饕餮纹到底有何意义，并说："如果不懂饕餮，就无法了解商代文化。"吉德祎自己承认饕餮纹是"一个甲骨文所无法解答的巨大谜团"。[5] 问题的关键是饕餮并不代表什么有名有姓的祖先神灵。确实如此，凡是接触过商代艺术的人都知道饕餮纹是商代青铜器上最常见的纹饰，很容易辨认，可是这个饕餮纹一直不停地变化着，很难说它代表哪位神灵。

对一些人来说，这个问题似乎是不可解答的，有的学者干脆否认这些纹饰有任何现实的含义，他们认为这些纹饰纯属装饰，是从抽象纹饰而来，除了抽象性以外别无他意。持这种观点的西方学者有罗越(Max Loehr)，以及他的学生，主要有罗伯特·白克礼(Robert Bagley)等人，这种理论产生过很大的影响。我们不妨先对这种解释的理论基础做番考查，罗越

道德上的约束。

列维—斯特劳斯关于神话性质的精到之见就是观察到了神话的逻辑结构，在系统中求得部分的含义。在某种程度上，神话的结构是可以译解的。[2] 当然，这还不能说清为什么神话会有如此奇特的形式，而且，它们尽管表面上看来荒诞不经，为什么人们又信以为真呢？商代的人当然知道人不会吞鸟卵而生育，正如读《圣经》信教的人也知道耶稣并不能在水上行走。然而，问题并不象列维—斯特劳斯所认为的那样是原始人缺乏科学思想，现代最尖端的太空科学家也有人相信《圣经》里的神话是真实的。即使是最原始的民族，如果他们不能在真实和非真实之间做基本的区分，不能对他们的日常生活过程做出因果关系的推想，那么他们就不可能生存下来。神话故事的关键特征，是它们不遵从现实，它们在现实世界里不可能发生。

我在第二章里讨论了中国早期文献中没有清楚地划分什么是超自然的世界，神灵和祖先之间不分彼此，死去的人继续控制影响活着的人。把一些故事从这个传统里作为神话划分出来，并不是因为这些故事里人跟神是对立的，也不是它们发生在另一空间，而是常识告诉我们这些故事不可能是真实地发生的。出于同样的理由，理性主义的中国古代学者们肯定了"修正"过的文献的可靠性，或者是用理性化的说法来自圆其说。

一些神话学者强调神话是一种"神圣的叙述"，意思是说这些故事是在宗教的语境中讲出来的，[3] 我相信这个宗教的"语境"是理解神话含义的关键所在。神话说的是这个世界之外的事情，它超越普通的现实性，它表达的是我们生活里宗教的容

一个完整的实体，并把它形象化。我在第一章里讨论过了，虽然商代已经有文字了，在中国，书写的发展看来是与占卜联系在一起的，甲骨文里有"𣃊"（册）字，可见商代已用竹简，但是从这个字在卜辞中的用法来看，它更深的意思是与神沟通。现存最早的文字记载是《尚书》，它的语法用辞跟西周的金文很相似，这个逐渐发展起来的书写传统可以从商代末期变长的青铜器铭文中看出来。我们可以说，虽然周代文献里说商代有文献记载，[4] 可是缺乏现存的证据，参照后来青铜器铭文和文献结合的情况，都表明商代时文字记载仍然是极端有限的。

神话艺术跟图解艺术之间的这种区别，我们可以从商代艺术母型跟楚帛画的对比中看出（见插图20），商代艺术母型持



插图20　楚帛书

引自Noel Barnard, Scientific Examination of an Ancient Chinese Document as a prelude to Decipherment, Translation, and Historical Assessment: The Chu silk Manuscript, 第2页

续不断地变化着，很难做精确的划分，而楚帛画的作者则相反，他是从三头兽形象的描写开始的，他所费脑筋的是再现性问题。近似的情况是汉代艺术家在图解太阳与鸟的神话关系时，由于这种图腾关系在商代是混为一体的，而现在他必须决

为“什么地方纹饰含有图画因素……这些形象都简单化了，变形化了，随意性地去充填图案的各个部分；它们的刻画从不直接照搬视觉印象，而是根据表现的原则把这些印象进行组装造型，换句话说，它表现的是活生生的形式。”朗格关于“形式第一性”的命题，正如她自己的用词“实际上，我认为”（罗越删去了这句话），其实是建立在猜测和推想上的，很难作为普遍立论。形象性的岩画出现十分早，就中国的实例看，新石器时期陶器上的纹饰有时就是写实性的。虽然商代青铜器纹饰中的一些偶然性母型也许出于彩陶传统，如一个手脚交叉的人形（见插图21），可是，商文化的发源地河南，从仰韶文化的

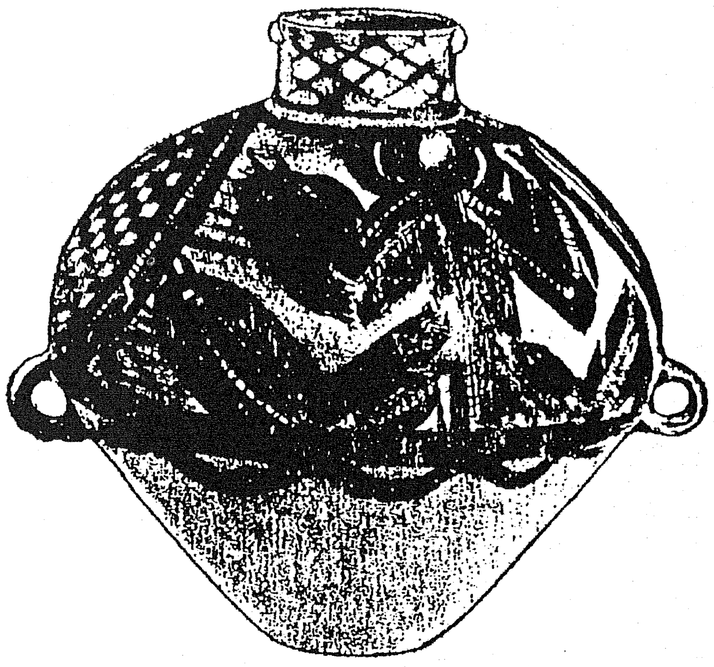


插图21　变体人形彩陶壶
1973年甘肃武山出土（半山型马家窑文化）
引自《中国新石器时代陶器装饰艺术》193

的理论其实是从美学家苏珊·朗格（Susanne K.Langer）那里来的。在《中国青铜时代的礼器》一书里，罗越先是引述了苏珊·朗格《情感与形式》一书中的观点：“所有时代和民族的装饰艺术，其根本纹饰——如圆、三角、螺旋、平行母型，它们本身并不是艺术，甚至连装饰也谈不上。他们必须组合起来，成为艺术创作的诱因……（罗越在这里删去了几个字“实际上，我认为”）通过装饰艺术跟原始再现艺术的比较研究，我们得出一个结论：形式是第一性的，再现性的功能是从这里生发而来的。”[6]罗越接下来就把这种理论应用于商代青铜器纹饰的研究，他说：“如果商代青铜器纹饰是一种纯粹的装饰，它的形式仅仅是一种形式：它的排列组合与现实无所关涉，充其量只是含糊地影射现实，那么，我们就不能不得出这样一个结论，即这些纹饰没有任何确切的含义，不论是宗教的，还是宇宙论和神话学的：它们在任何程度上都没有后来建立起来的文学性含义。”[7]

尽管他最后一句话里否定了所谓“文学性”含义，罗越很清楚地是指商代青铜器纹饰“图画性上毫无意义，或者说，只是作为纯粹的形式才有意义。”他还说：“我们必须放弃从宇宙论和宗教理论上来解释这些难以捉摸的形象的企图”，这“不是一种选择，而是一种必须；所有关于青铜器纹饰象征性研究都立足于它们是可以确定的，真正的野兽形象上。可是那些单纯出于‘纯艺术’形式设计需要的兽形比起那些可以确定的兽形来要多得多。”[8]

罗越还认为，虽然古代人的装饰形式是逐渐地从“描画所有的实物而渐渐母型化了”，但它们还是一种纯粹的形式，因

种情感效用通过两方面来达到，一是随意违反真实；二是视觉整体上的和谐之感；它打破了真实的世界，为我们建立起另外一种和谐。

要想理解商代的艺术，或者是其他早期社会的艺术，我们就必须意识到原始艺术中的幻想成分并不是偶然的，而是富于含义的。这些形式不是单纯的装饰，也不是神话的描绘和现实的再现，它们甚至不能当做一个想像里的现实。换句话说，它不是一个带有象征意义的现实，它们的含义是从跟那个神话生成相一致的宗教结构中得来的，但是这种艺术形式不是从神话学那里转了二道手，而是直接从那个结构来的。这样的艺术是一种宗教，它带有神圣的意味，它的宗教威力是由变形，即一种现实的暗示和美学上的和谐中得到的，这种现实的暗示不是再现，相反的，是一种对现实随意性的抵触，它暗示着在我们逻辑性理解之外还有另外一种秩序，这种新和谐的威力如此巨大，习惯常规这时被打得个粉碎。

我在这里所要讨论的商代青铜器是指用于祭祀的礼器，即祭祀时用来盛放奉献神灵祭品的器皿，祭品有谷物、酒等，还包括人祭和动物（甲骨卜辞列举祭品时，两者并无区别）。这些礼器也是活人使用的器物，活人可以参与祭祀死者神灵的宴席。但是，这些礼器的目的只有一个，就是供奉神灵进食，出于这个基点，它们的装饰是用神灵世界的语言，通过它活人跟死人的界线就可以穿越了，用它献上的祭品就被神灵接收了。这些纹饰的含义不在于这个世界，它表明生死之界的穿越。

商代青铜器艺术语言的特征是分解，双体合形和变形。分

彩陶到商代的青铜器，其间有千余年的中断，没有任何发展线索能证明这个彩陶传统在商代青铜器艺术中继承了下来，我下面要讨论的饕餮纹和龙纹看来都不是从这个传统中发展来的。

然而，即使一个人从理论上接收了“形式第一性”的假说，也并不等于承认这些母型是从毫无意义的形象演变来的，我们从这种演变本身所得知的仅仅是它们并不是一种力图表达真实世界的产物。正如朗格充分论证的一样，没有任何艺术是只考虑视觉再现的；她的定义是，“传达和表现视觉形式，从而直接表达人类的感情，形式似乎是包含着感情的，这种形式的表现是作为主要的，起码是重要的感觉主体。”她强调了形式的表达必须是一个视觉综合体。

但是，原始的（或者说“神话的”）艺术，既不是纯粹的装饰，也不是完全的再现，跟神话一样，它影射现实，但不描绘现实。它的含义并不在于后起的文学性上，它不是用语言传达的思想的象征。原始艺术所用的词汇只有在创造了它的宗教语境中是具有意义的，虽然原始艺术的暗示不是一种插图，可是这种暗示联系着社会现实，联系着把它作为祭祀礼器的人的信仰体系。

很少有人在考查殷墟青铜艺术时会怀疑它的表现形式包含着感情，即使不懂它所用的词汇，我们仍然能对它的视觉整体作出反应。即便是毫无经验的观察者也不会因为少见就把它当作单纯的装饰，或是引以为怪。商代青铜艺术跟其他神话性的艺术一样，自身就是一种怪异，它是现实的一种变形，它们的特征是“可怕”（这个词的本来含义），引起一种神圣之感。这

解是为了将互不相干的动物重新组合在一起，即使是以一种动物为主的纹饰图案，也常常加上，或者换上一些其他动物的部分，意味着真实感的破坏；双体合形，如双身蛇纹和饕餮纹，它或者是一个动物有两个身子，或者是两条龙纹对面展开，创造出一种幻想意味，在这种纹饰母形中没有什么形象可以完全确定；另外，这些纹饰母形不断地演变，每一种表现形式都是从前一种形式衍生而来，又展示出新的变化，甚至有时一个合成母型的其中一部分能变化出另一种新的母型，如一个饕餮纹的角演变成一个龙形纹（见插图27d），这些新的纹饰在自成一体的同时，还继续在总的组合纹中担任它的功能角色。

在这种含义上，我们说这些青铜礼器的纹饰创造出一种"另一个"世界的意味，它不受我们这个世界物质真实性的限制，也很难给它下个精确的定义。不只是商代青铜礼器上的纹饰有变化，它根本的祭祀饮食的含义也在变化之中，死者的黄泉之域、龙（也作鸟），蝉从土中振羽而出、蛇蜕皮、鹿掉角……；可是尽管强调变化和演变，商代青铜礼器的纹饰仍是可数的，饕餮纹和夔纹由于变化频繁，有些难于捉摸，但是我们不难辨认出它们结构上的一致性。商人设计制作它们时并不完全随心所欲，而是在相同的底版上不断地重复变化着。

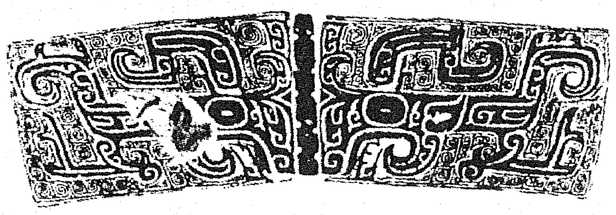
2.饕餮纹的秘密

虽然罗越认为商代青铜器纹饰起源于纯粹的装饰，他从艺术风格所定的最早（Ⅰ）型和（Ⅱ）型，在郑州二里岗的青铜器出土后，我们看到它们的时代性是一致的。这个两只眼睛的

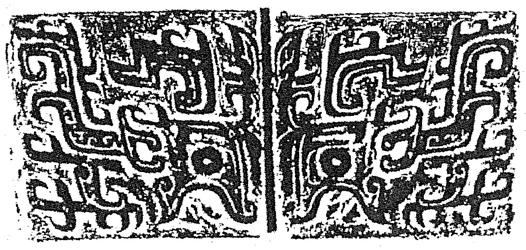
原始饕餮纹在二里岗青铜器上就出现了，它不是纯粹装饰性的（参见插图23和附图2—4，我们可以看出这种纹饰是一种动物，一种有生命的东西、可没有写实性的描绘和再现。这种纹饰的特点是它的两只眼睛，常常有脸形、耳朵、鼻子和角，边上的条纹也可能是身子，但由于它跟器形的边没有分开，所以它的身子不好确定。[9]这种纹饰最简化的形式只留下了两只眼睛，有的很象是动物圆圆的眼睛（见插图23a），也有的象人横着的双目（见插图23b和附图2）。二里岗出土的一件器物上，一张带羊角的脸铸在立体面上，身子不能确定(见插图23i和附图4）。然而，不论如何，这些例子都有那两只眼睛，表明它是一种生物。

在据说与"夏"文化有关的二里头早期遗址出土了七只青铜爵，这也许是发掘中的偶然情况，但是，爵本身来说是具有意义的，爵是一种饮酒器，同样的酒器还有觚，在较晚一点的遗址中，爵和觚常常一起出土。酒在商代祭祀中很频繁，它很自然地意味着饮酒改变人的精神状况。有意义的是爵的器形和字意都暗示了三足鸟，"爵"是一种小鸟的名字，也是这种酒器的名字，这两者之间的联系可以从甲骨文的"爵"（  ）字找到证据。可是，二里头出土的这些青铜爵，除了这只带有小圆点的纹饰，其他的都没有什么纹饰。[10]

虽然二里头遗址没有发现带饕餮纹的青铜器，可是在同一遗址却发现了一块有两只眼睛的嵌绿松石饕餮纹牌饰，[11]另外还有一块玉柱上也刻有眼睛和面孔。[12]这意味着这种纹饰当时已经出现了，但在最早的青铜器制造中还没有使用。很多人都已经注意到饕餮纹最早见于良渚文化中的玉琮（公元前三千



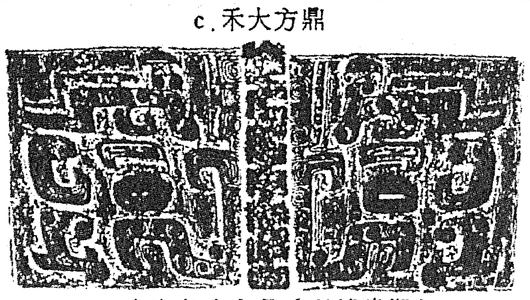
a.史鼎（殷墟晚期）



b.臣辰方鼎（殷墟晚期）



c.禾大方鼎



d.小臣父戊方彝（殷墟晚期）

插图27　鹿角饕餮纹

引自《商周青铜器纹饰》113，112，984，140

年），[13]玉琮内圆外方，后来作为天地之礼的象征。在一块玉琮纹饰上看到有两只眼睛，下面是一条横纹，象是鼻子，或者是嘴（见插图22）。虽然没有证据表明在良渚文化玉器纹饰跟郑州，还是更早二里头青铜器上的纹饰之间有什么直接发展线索，可是琮却很明白地源于良渚文化，于是，我们可以猜测其中一定有某种文化传播关系。

眼睛本身是一种有威力的形象，它所包含的绝不仅是形式因素，眼睛的形象，不须推敲就可以感到一种未知的威力，它能看穿一切，又不可以琢磨。这是一种可以感受到但难以描述的真实存在。于是，我们从那些早期例子中看到的纹饰，虽然没有具体的动物和其他生物的形象，这些纹饰仍然有图画意义。恩斯特·冈布里奇（Ernst Gombrich）指出，原始艺术里眼睛是一种普遍性形象，它具有让人恐惧，尊神压邪的功能。[14]但是，在商代这些供奉神灵食物的青铜礼器上，看不出为什么要辟邪的理由，因为在商代宗教中并没有把神灵分作善恶两类。这个饕餮纹中的眼睛也许作为"神圣"，或是"另一世界"的暗示来理解比较合适。它注视着你，你却看不到它，它暗示出那个祭祀的神灵世界，人们只要一想到它就会引起一种畏惧和敬神的感觉。

郑州二里岗时期那种形象装饰简单的青铜器后来逐渐精细起来，到了晚商时期，形制就已经十分复杂，制作精工了。随着时间的推移，青铜器装饰的这种精细化、复杂化跟神话的逐渐细节化、具体化是步调一致的。早期纹饰隐伏的动物面孔变得明显了，有时直接暗示饮食祭祀的具体动物，合体纹、分体纹和不断的变形取代了那种早期含糊的暗示，但是，这种纹饰

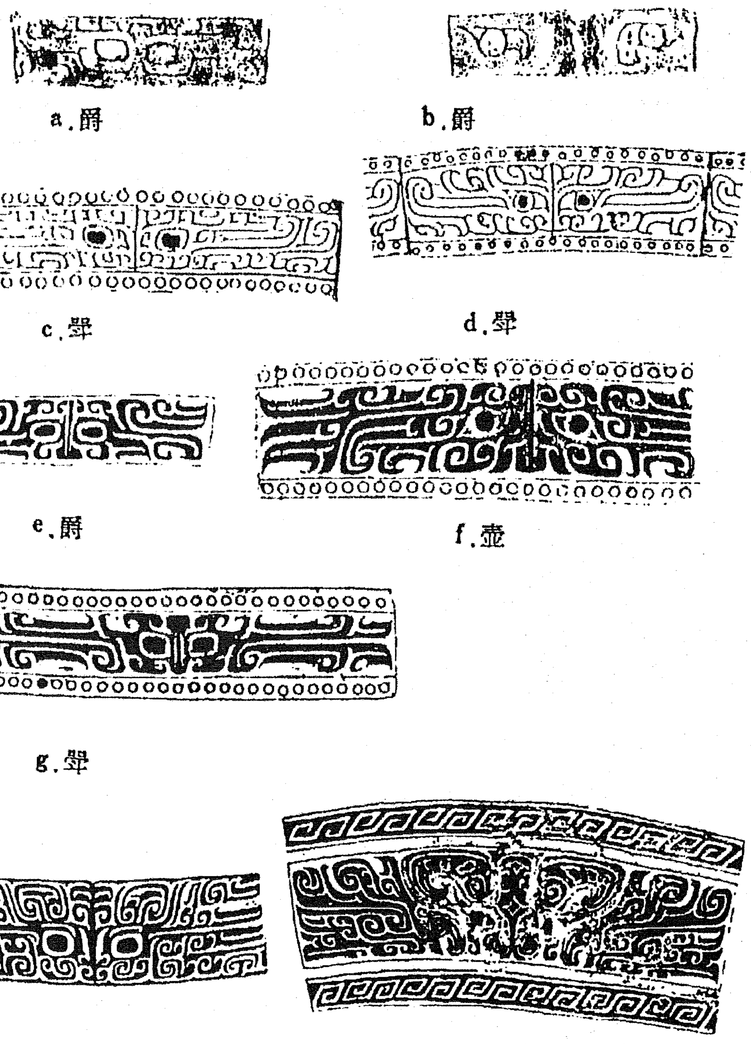
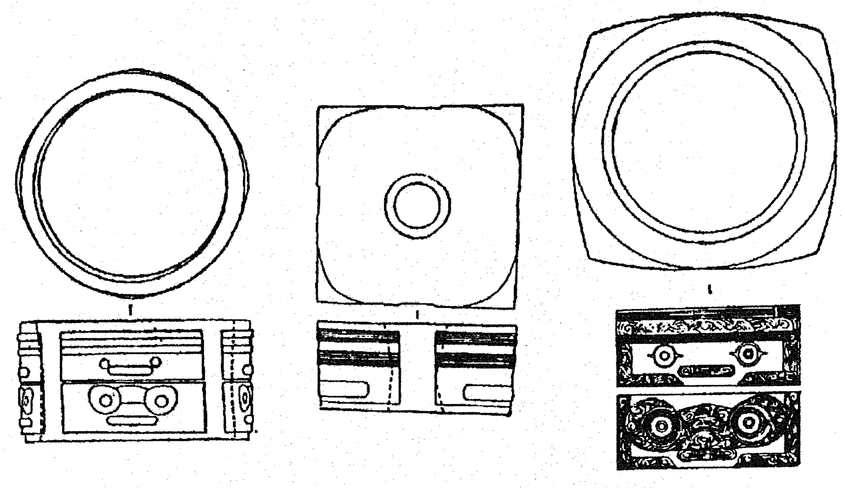


插图23　二里岗时期饕餮纹

引自《商周青铜器纹饰》222，223，63，64，62，154，153，4，3



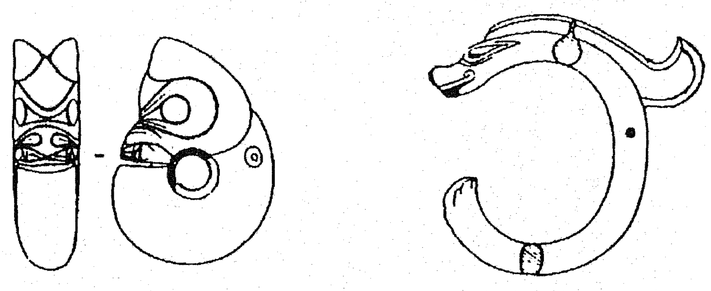


插图22　新石器时期玉器

a.引自《考古》1988.3，240页

b.引自杨建芳《中国出土古玉》第一本，图版15

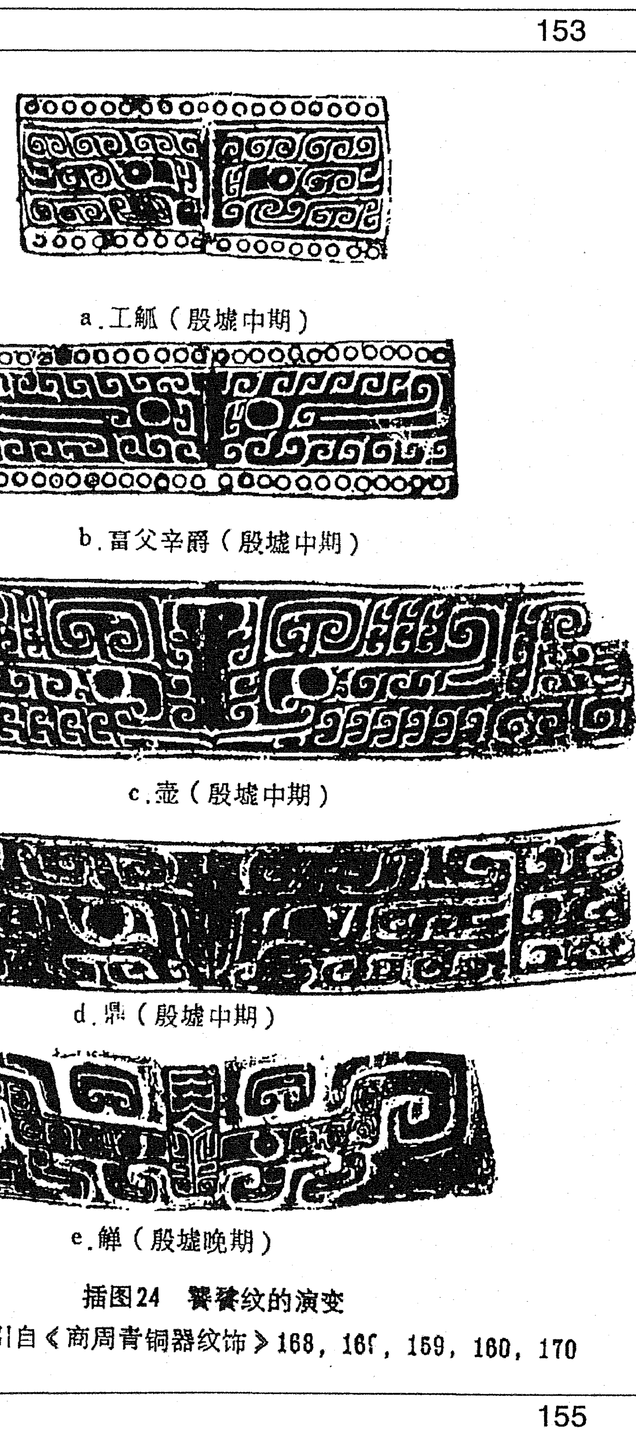


插图24　饕餮纹的演变

引自《商周青铜器纹饰》168，161，159，160，170

最基本的感觉，即那种不可名状的威力仍然不变。我们这里要进一步讨论的是，正如早期青铜器上的饕餮纹不是单纯的装饰，商代晚期青铜器上的饕餮纹也不是一种再现性形象。

以往的学者在探讨饕餮纹的象征含义时常常试图把它定为某一种动物，比如说虎、水牛等；有的意识到了它不可能是一种真正的动物，就说它是一种“神话动物”。[15]然而，由于这种饕餮纹本身是在不断的变化中，所以不能说它代表某种真正的动物，也很难说它是一种神话动物。这种纹饰中只有那双眼睛从一开始起就一直保留在后来的各种变形中。殷商时期的饕餮纹，其特点一般有角、鼻子、眉毛、上颚和耳朵，有时耳朵在眼睛上面取代了角的位置，但更多的是作人耳形，位于两边；角留在原来的位置上。偶尔见到饕餮纹带完整的嘴（见插图24c、25a—c）。纹饰两边展开的纹样象是两个身子，经常作合体纹，可以看成一个动物有两个身体，或者是两个动物面对面展开（见插图24e）。在后期阶段，饕餮纹常常分开作两个动物，同一张面孔（见插图28a，也见插图24c）。这个动物一般（商代艺术很少固定的常法）只有一条腿和尾，照惯例说它是指一足夔，我下面还会谈到这点。

在插图23—28中，我列举了饕餮纹的一些实例，以便看出它的变化多端；我们从中可以看得很明白，它既不是某种动物的描绘再现，也不是许多不同动物的组合。高本汉曾经试过将它进行分类，直到最近张光直还用了电脑想把青铜器纹饰的多样性作出分类，但很难说是成功的。[16]这种方法的问题在于，商代的纹饰并不是从挑选所要再现的动物（或是神话动物）开始的，每一件器物的纹饰都是创作，从以前的形式演化而来，

但又经过变形，赋予了它新的形象和形式。可是尽管变化，它的结构本体并不改变，使得我们可以辨认出我们所面对的是同一个纹饰母题。

虽然饕餮纹并不是再现性的形象，它却使人联想到某些真正的动物，如牛、羊；也许是山羊、鹿和虎，它们都是用于祭祀的动物。要说它象哪种动物，最明显的是看它的角和耳朵的形状，虽然有的角很容易辨认，可是风格式样并不相同。有的则很难确定。插图26是一对公羊角，跟插图23i和附图4上二里岗的例子相同。插图27上那对弯角可能是鹿角。从殷墟1004号墓出土的鹿鼎足的内侧的饕餮纹也是这类（见插 图29c）。插图28c上饕餮纹的角明显是牛角。插图28b上的角却可能是老虎的耳朵；它跟附图10a上的虎卣的虎耳相似。参看附图5，两种类型的耳朵出现在类似的面孔上。照惯例老虎一类动物的耳朵是圆的（插图28b，30a，31a，b）。有时是人耳朵，位于头的两侧（见插图30b，27c，d，28b）。纹饰母形用人像的情况还可以从纹饰中的鼻子和眉毛看出。

只有很少的饕餮纹明白地描绘某一种真正的动物，例如西北岗1004号墓出土的两只大方鼎，一只的纹饰是鹿头，一只是牛头，都很写实（见插图29b，c和附图6），这两只方鼎的容量表明它们似乎是用来送奉整头动物的。[17]一般的情况是纹饰即使以一种动物为主，也经常加上一些别的部分以造成一种真实感的背离，例如湖南宁乡出土的一只方鼎，纹饰是很写实的人面，却加上了角和爪子（见附图 8 ）。类似的情况见美国弗立尔美术馆（Freer Gallery）收藏的一只盉，纹饰是人面，瓶形角和蛇身（见附图 7 ）。

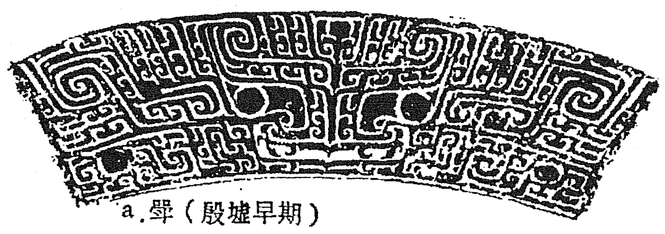
商代晚期的青铜器，饕餮纹的面部常常分开成两部分，可看作完全分开的两条龙形纹，有的西方学者认为这是一个萨满面具的再现。[18]在商代也许有过木制面具，可是我们还没有见到出土物。[19]如果商代真的有这种面具，那么它一定也具有一种神圣的功能，显示萨满和舞蹈者的变化之形，好让他们沟通神灵世界，这正同于青铜器纹饰的变化，以便神灵受用。上述可能性不能不考虑，然而，我本人认为青铜器上饕餮纹的发展程序不太可能起始于面具，因为只有在饕餮纹发展的后期，它的面部才与身子分开来，再说，饕餮纹也常出现在战盔上面（见插图29），它的功能可能是表明武士超自然的神力，或者是武士具有的死亡的暗示，这很难理解为萨满作法时的出神恍惚。

“饕餮”一词最早见于《左传·文公十八年》：

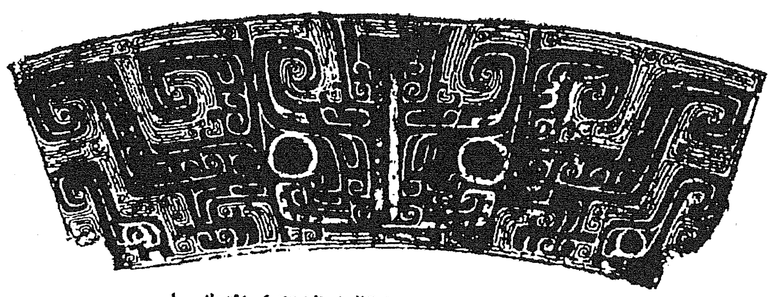
> “缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮，天下之民以比三凶，谓之饕餮。”

注家对此词的解释是“贪食”，[20]最早把饕餮跟青铜器上的这种纹饰联在一起的是《吕氏春秋》（16/3b）：“周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身”。这段记载出于公元前二世纪的著作，不能算是商人自己的思想，而且，也没有理由相信商代已经使用这个词了。我认为饕餮纹肯定不是缙云氏之子的画像，但是它却反映出了古代把这种纹饰跟饮食联系起来的情况，这很有意味，因为用饕餮纹装饰的器物是祭奉食物的，这些接收祭祀的死者和神灵一定是贪得无厌的好食者。

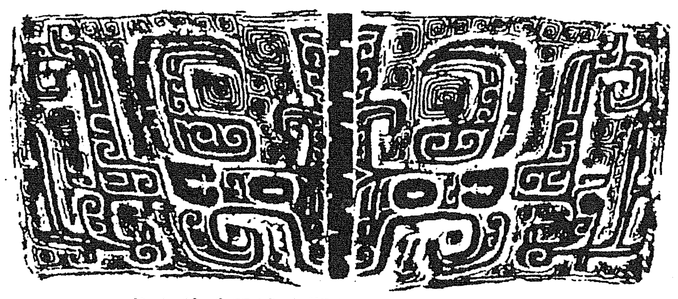
饕餮纹一般都有喙，但却经常缺少下颚，传统的解释是说



a.𠂤（殷墟早期）



b 先壺（殷墟中期）



c.父辛尊（殷墟晚期）



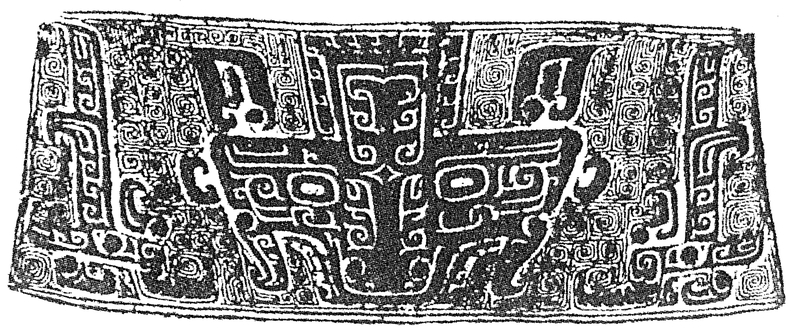
d.亚𠂤父壬尊（殷墟晚期）

插图25 山羊角饕餮纹

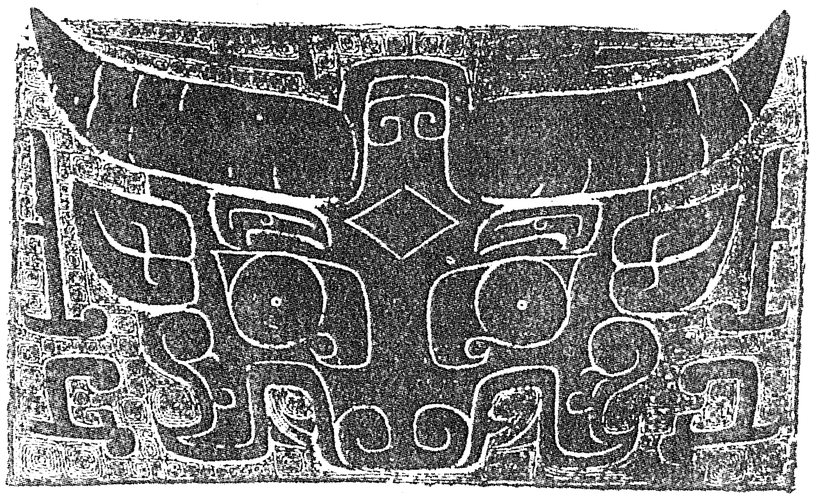
引自《商周青铜器纹饰》83，88，89，90



a.司母戊方彝（殷墟中期）



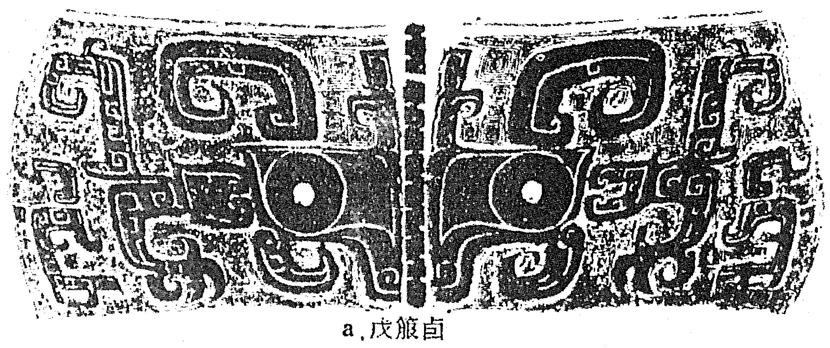
b.壺（殷墟中期）



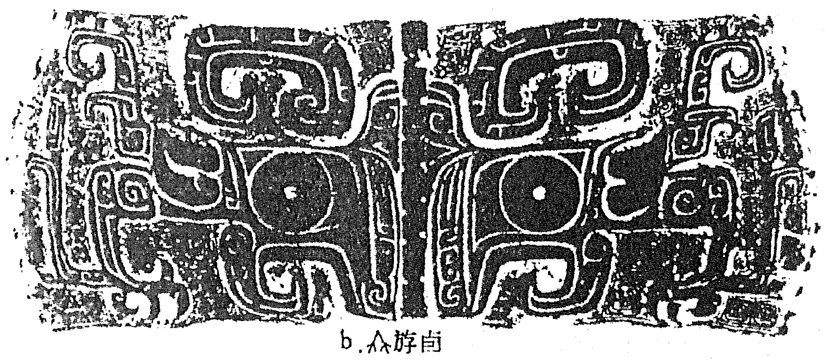
c.古父己卣（殷墟晚期）

插图28 虎形，牛形饕餮纹

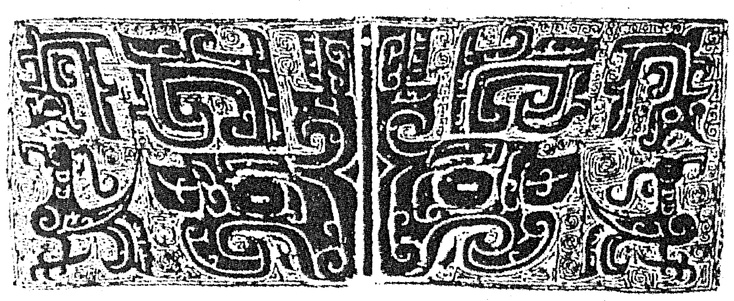
引自《商周青铜器纹饰》165，203，205



a.戊觚卣



b.𠂤斿卣



c.父辛尊

插图26　绵羊角饕餮纹

引自《商周青铜器纹饰》31，17，61

好食的饕餮大张其口，有的学者认为缺少下颚是因为它是一种伸展开来的动物形象，下颚被省略掉了，[21]然而，这种现实主义的理解跟商代艺术的精神，还有这种纹饰本身的发展都不符合。事实上，这个纹饰母题是从含糊的脸形，两只眼睛，以及不确定的身子发展演变而来的，[22]那些后来比较写实的动物纹饰是强调饮食主题，它们都是祭祀的祭品（包括人祭在内），即便不是全部的祭牲。在二里岗的青铜器中，有一件的纹饰是带山羊角的面孔，山羊是当时最主要的祭品之一（见插图23i和附图4）。[23]

有时这种无颚饕餮纹母型表现得更加明白，大张的兽口中有一个人，或者是一只鸟，常常是青铜器的把柄上饕餮口中吞有一只鸟，另一种是饕餮纹作虎形，虎口中吞有一人，人的头部很写实。为什么这个母型作虎食人，这无疑跟中国古代传统认为老虎是食人兽有关。甲骨卜辞里有猎虎的记录，这些猎物是用于祭祀的主要祭物。[24]有时这个母型作食鸟状，关于这种食鸟的动物没有什么特别的描述，但是，从商人的图腾关系来看，商王把自己跟太阳、太阳鸟联系起来，从这个角度来理解，食鸟跟食人纹饰母型的根本含义都是相同的。

最著名的虎食人纹饰见于现存的两件卣，一件藏于日本泉屋博物馆，另一件藏于法国赛努施基博物馆（见附图10a）。[25]虽然这两件卣都不是科学发掘的，但从器形风格来看是南方青铜器，很可能来自湖南。我们还见到在安徽阜南发掘出的一个尊上有老虎食人的纹饰（见附图9），[26]这纹饰虎作双身，风格写实，但是它的耳朵按惯例作圆形，不象卣上的虎纹尖状，虎口里的人形屈身抱腿作蹲状，这种姿势也见于殷墟出土的白

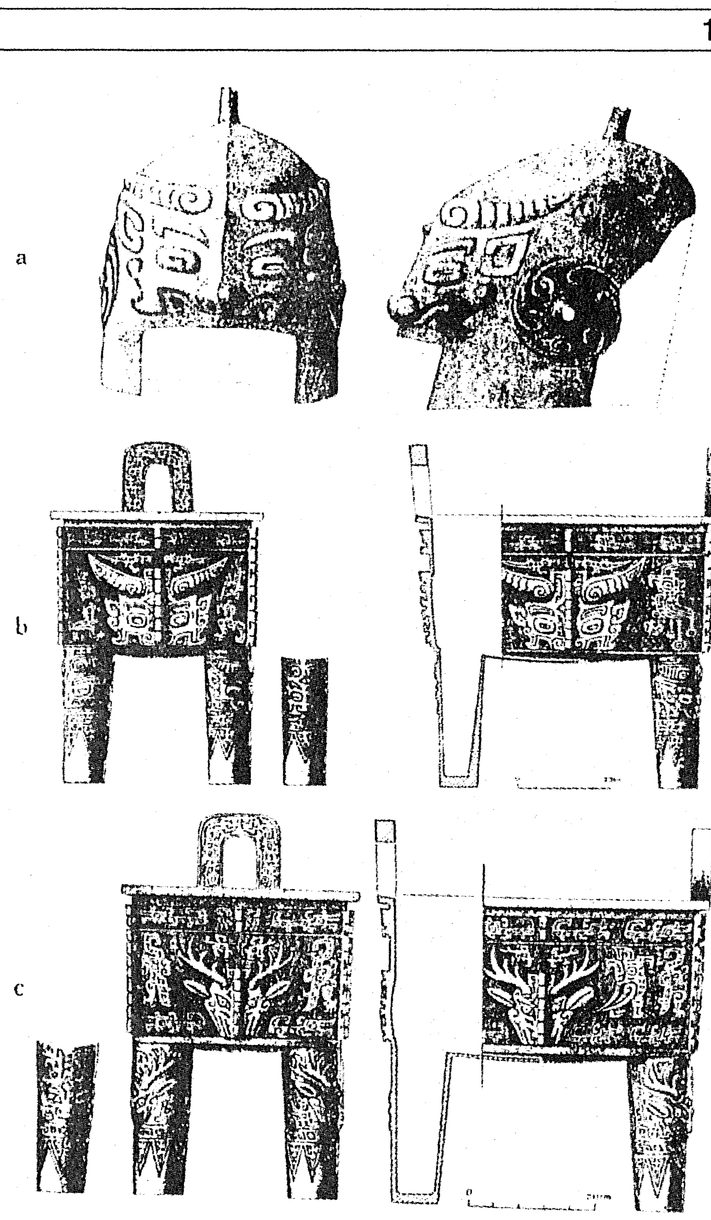


插图29　侯家庄1004号大墓出土的青铜器

引自《侯家庄1004号大墓》图版119，117，110

色陶器上；甚至还可以上溯到新石器时期仰韶文化的彩陶（见插图21）。这种姿势的含义还不太清楚，它也许是赛努施基博物馆所藏的虎食人卣上人作蹲状的一种公式化。

虽然这两把虎食人卣和阜南出土的尊都是南方青铜器，但是这种纹饰母型并非南方独有。安阳发现的司母戊方鼎（见插图30b）和妇好墓中出土的一把钺（见插图30a，31a和附图11），[27]上面的纹饰也是展开的双身虎纹，大张的兽口中是一个人的头颅，这种纹饰也许不及虎食人卣和阜南那把尊上的纹饰来得直接了当，可是它们都代表了一个共同的母型。

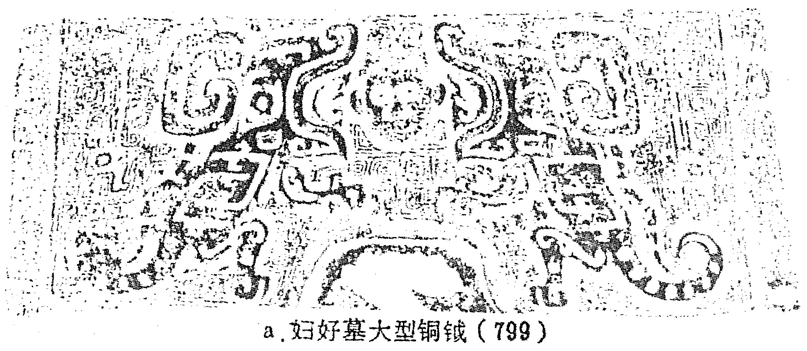
我们再看钺的功能，钺是用来斩首的，在钺上出现一连串相联系的纹饰母型，这从两方面表明了问题，一是母型的演变，另一是它象征的威力。妇好钺上的纹饰是方钺面有两个虎纹，口中有一颗人头；下端是大张的兽口，有两颗老虎的齿，这样看它象是饕餮纹的上颚，通常都在这里。妇好墓中同时出土的另一件小一点的钺，大张的兽口同样带着两颗犬齿，上面是圆耳饕餮纹（见插图31a）。[28]这两件钺的纹饰都是大张的兽口和刀刃，祭祀中饮食和祭献的含义就这样联系起来了。其他还有一些人面纹饰的钺，例如山东益都苏埠屯发现的两件（见插图31b，附图12），柏林收藏有一件，[29]它们都是饕餮纹，用的是人面的各部分；柏林藏的那把，有头发、鼻子、眉毛、下颚和有犬齿的口。苏埠屯出土的钺也差不多，只是缺少了头发。考查了钺的形式和功能，我们可以得出这样的结论，这个纹饰母型意味着死亡之途，即从人间到神灵世界的过渡。然而，同样应该意识到的是，这种纹饰只是暗示出祭祀的主题，而并非在为故事做插图。

虎食人卣尽管形制复杂，纹饰写实性强，可是它所显示的分解演变跟安阳发现的青铜器是同一类型。例如，卣背上饕餮有牛角和羊角，人耳，眉毛和躯干；下面有一只伸出的象鼻作卣的第三只足，虎食人纹饰的两边是两条瓶耳龙，这使人联想到饕餮纹两边常见的龙纹，卣体上也还有不少龙纹和其他动物的纹饰，还有一对尖耳带斑点的动物，也许是豹子。老虎口中的人腿部有蛇纹，臂上有夔纹，虽然他看上去穿了衣服，可是身上都是雷纹，卣体的其他部分也有雷纹。这种雷纹是安阳出土的青铜器上最常见的地纹。

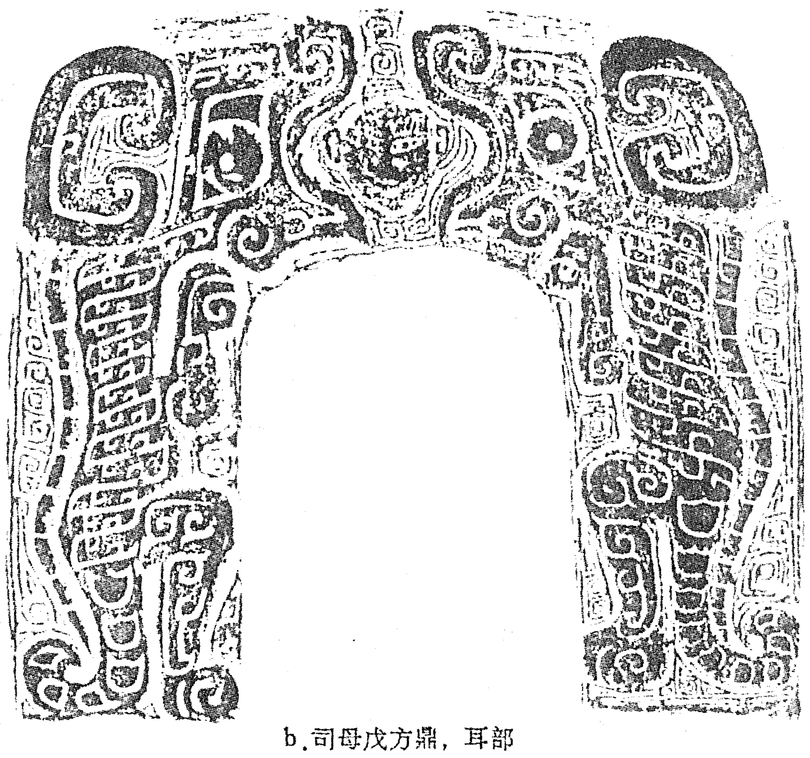
张光直先生曾经指出过，许多文化中都有兽口大张的母型，作为通向另一个世界之途的象征；他还进一步推论说，虎食人纹饰中，老虎口中的是巫（或萨满）。[30] 可是我认为这个纹饰母型在钺上出现比较明显地暗示出了它真正的意思，它不是萨满到另一个世界的通道的再现，它实际上是暗示了死亡之途。归根结底，这种信仰和祭祀是商代祭礼的核心。如果要问这个虎口中的人到底有何所指，我认为更象是表示死人，甲骨文中“尸”写作，这跟青铜卣和尊纹饰上人的姿势很相似，从这个观点来看虎食人卣纹饰老虎口中人身上为何有龙蛇纹就可以理解了，它们暗示出了死者要去的下界有水——黄泉。

3.龙和有水的下界

我们已经看到了，青铜器上的饕餮纹常常是两条龙纹面对面展开。这种纹饰有许多演变，饕餮的双身也可以分开来作龙



a.妇好墓大型铜钺（799）



b.司母戊方鼎，耳部

插图30　虎食人纹饰

a.引自《殷墟好妇墓》图67

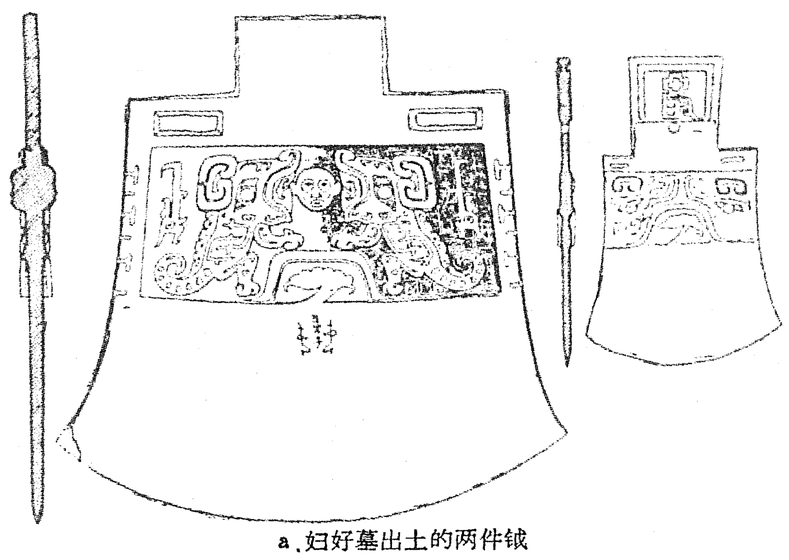
b.引自《商周青铜器纹饰》581

形纹；它的角有时也作龙纹；在青铜器主体纹饰的上下左右也常有类似的龙形纹。由于这种纹饰动物通常只有一只足，《说文》：“夔，一足也”，于是，从宋代起一直把这种纹饰叫做“夔纹”。可是这个动物从侧面看是一只足，我们不知道它最初的制作者是把它当作一只还是两只足。跟饕餮纹不一样的是这个词没有更早的资料把它与青铜器上的纹饰联系起来：饕餮纹见于文献记载大约是公元前三世纪。

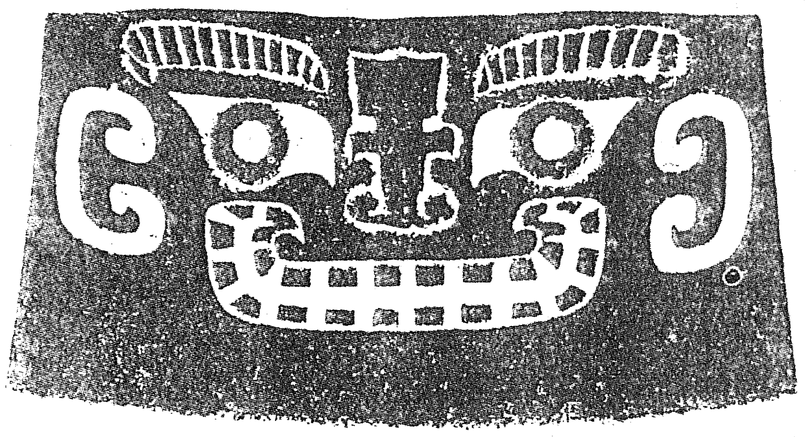
在插图32到35中，我列举了一些青铜器龙形纹饰。跟饕餮纹一样，龙纹也是不断发生改变，很难说它是某种神话性动物的再现。换句话说，这个纹饰母型也不是某些不同动物的集中组合，因为很难区分出它们是什么不同的动物。高本汉曾经试过把青铜器纹饰里龙纹的不同形式加以分类，给美术史学家提供了丰富的词汇，但仅此而已，结果并不比他对饕餮纹的分类成功多少，原因是商代青铜器上的每一件纹饰都是一种演变，一种新形式的创造，它并不是艺术家想像里的某一种实在的、固定的动物。

青铜器纹饰中，特别是在主体纹的上部，鸟纹常常代替了夔纹（见插图34d，e），有时夔纹本身也带鸟喙（见插图34a），通常称为“鸟喙龙”（按高本汉的术语）。我认为这个动物是鸟，也是龙，我前面已经讨论过了，虽然鸟跟龙是作为天与水、上与下的象征相对立，但是，它们在太阳鸟的母型中结合了起来，太阳鸟能下到充满泉水的下界，又飞翔穿越天空，这种带鸟喙的夔纹虽然不能说是这只鸟的再现，但可以说它是从相同的思想传统和形象中混合而生的。

在一些纹饰里，特别是我们上面所列举的例子，龙纹是蛇



a.妇好墓出土的两件钺



b.山东益都县苏埠屯一号墓出土的大钺

插图31　钺

a.引自《殷墟妇好墓》图66

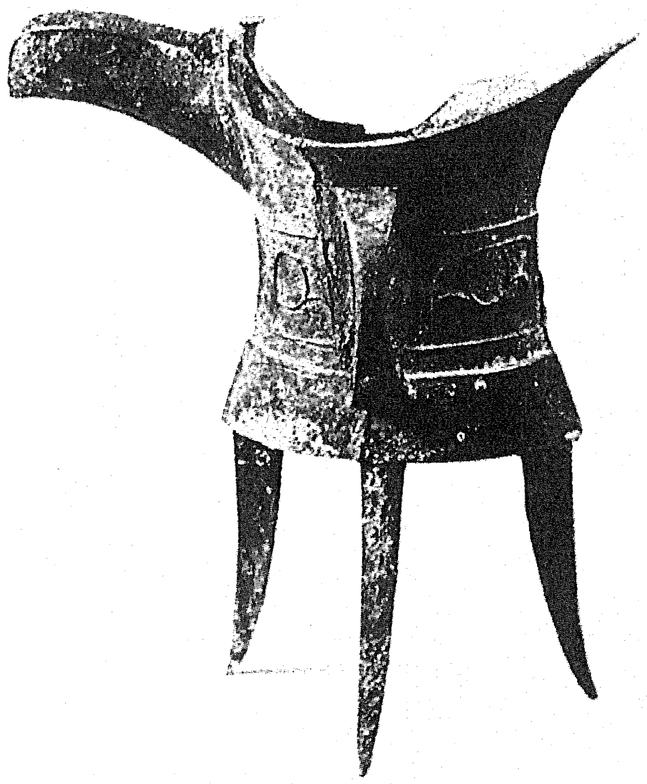
b.引自《商周青器纹饰》985

身，一边有一只足，头上的角不能跟任何动物的角直接联系起来，它的形状象是英美老式牛奶瓶，于是照惯例称为“瓶形角”。我们在古文字里见到的“龙”字，原形在甲骨文里是龙的象形“  ”、“”。[31]

结合我上面对“夏”神话的分析看，龙是居住在黄泉的水生物，有的学者说商代的蛇也是水生物。[32]我们说龙是一种水生物，不仅是因为它有蛇的身，它的两只足也表明它是在水里游，而不是在陆上行走的动物，更明显的是它出现在青铜器上的部位，这种纹饰常常出现在盘等水器的中间，或是器皿的底部。在相同部位频频出现的另一种纹饰是龟纹，它的含义我在前面第四章已经讨论过了。

盘不是用来盛放祭物的，它用于祭祀时的洁净化。祭品要求洁净，这个我们可以从成汤以身求雨的故事里看出，他先是洁身斋戒，然后才以身为祭。商代青铜器中盘的纹饰主要是龙纹、龟纹、鸟纹和鱼纹，纹饰一般位于盘沿和盘中，常混杂在鱼纹之间，这暗示着盘是一个水池，就象是神话里“扶桑”和“若木”下的水池，那里太阳鸟在其中洗浴，那里是通向黄泉，贯流下界的入口。有的盘沿下有很小的蛇纹，也许是神话里“饮黄泉”“食槁土”的蚯蚓；在那个位置上更常出现的是鱼纹、鸟纹，有时虎纹夹在鱼纹和鸟纹之间。[33]虽然这种纹饰跟其他的不同，没有表示水和龙，可老虎是一种食人兽，它跟通向死亡之途的母型联系在一起。于是，正如祭品（食物和酒）盛放在用神灵语言装饰过的礼器中的含义一样，它们在这种象征着神圣水池的器皿里清洗以后，就脱胎换骨，纯洁化了。

瓶角龙纹饰另一个经常出现的位置，是在环绕在器皿的底



附图2　爵（郑州杨庄出土）



附图4　罍（郑州白家庄二号墓出土）



附图3　斝（大英博物馆收藏）



附图5　罍（大英博物馆收藏）



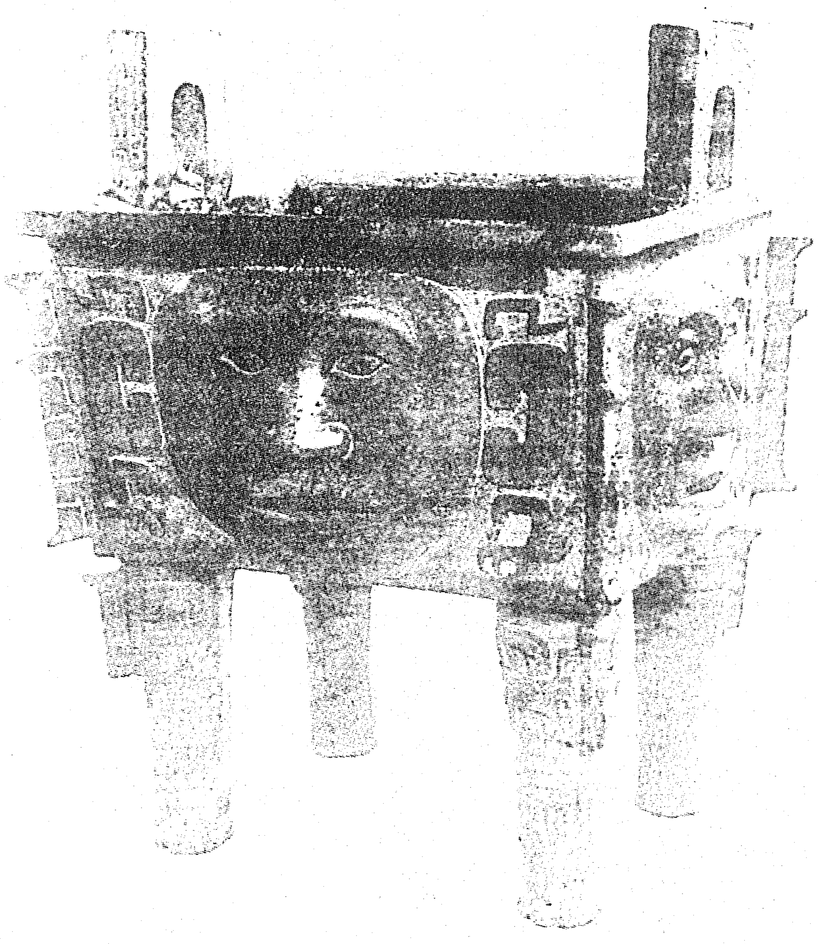
附图6　方鼎（安阳侯家庄1004号大墓出土）



反

正

附图7　盉（美国华盛顿弗利尔美术馆收藏）

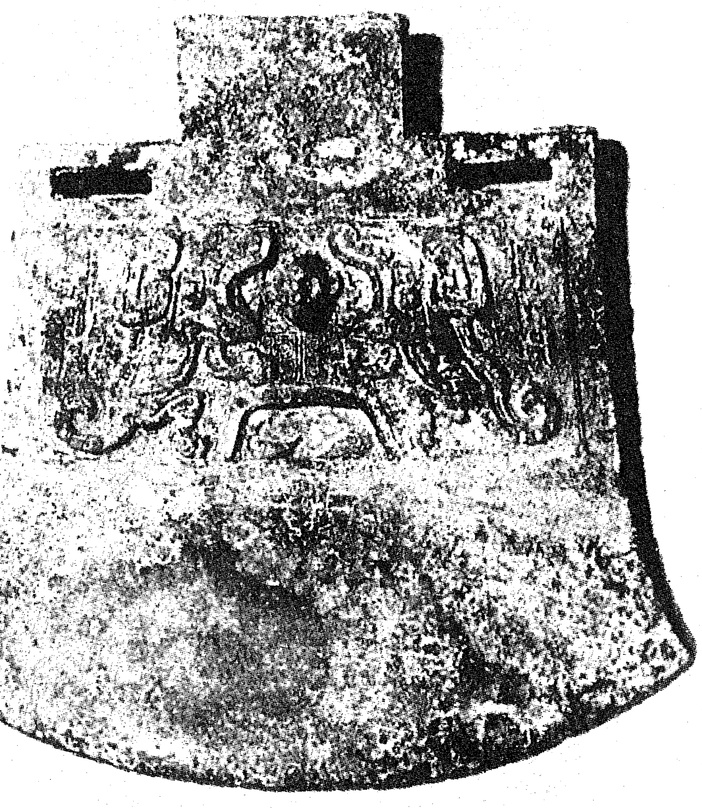


附图8　方鼎（湖南宁乡出土）



附图9　尊（安徽阜南县朱砦涧河出土）

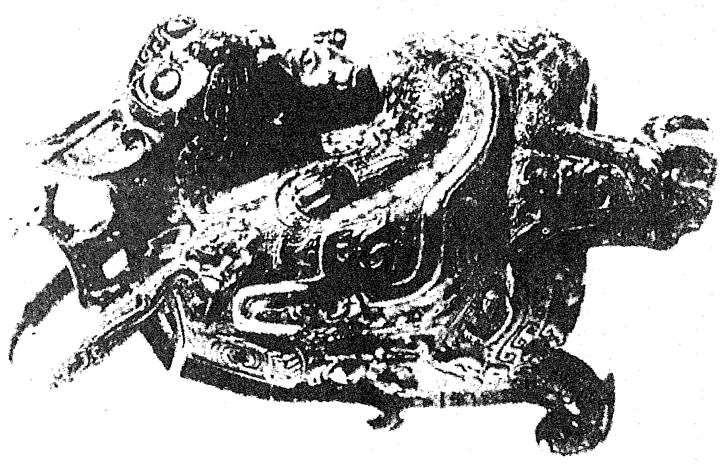
176



附图11　钺（殷墟妇好墓出土）

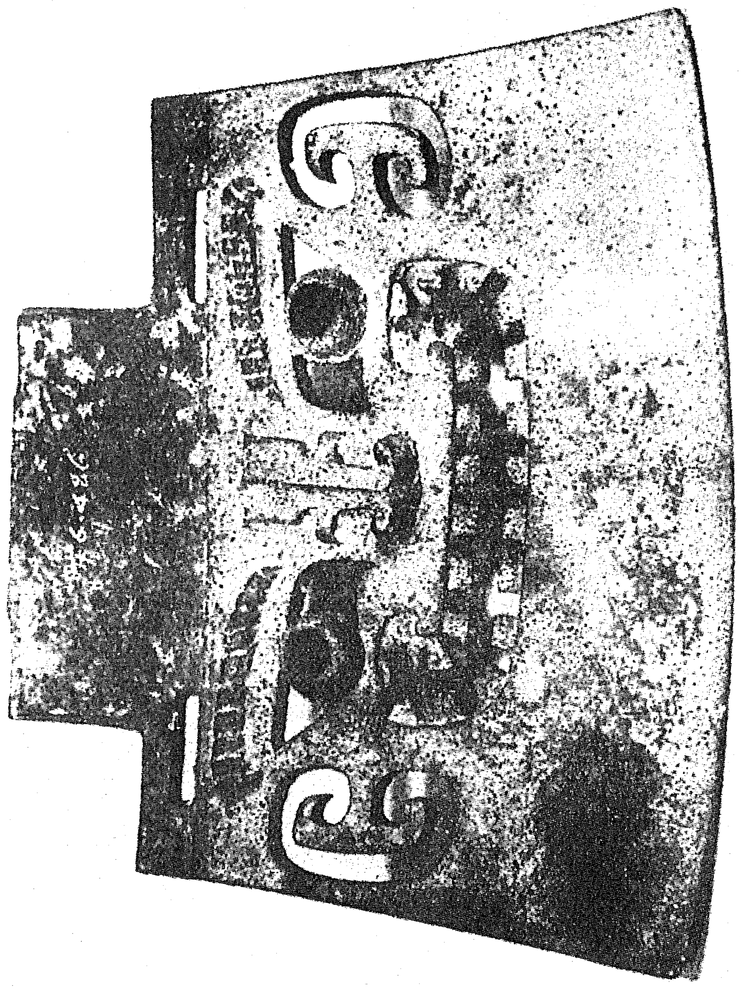
178

b（底面纹饰）



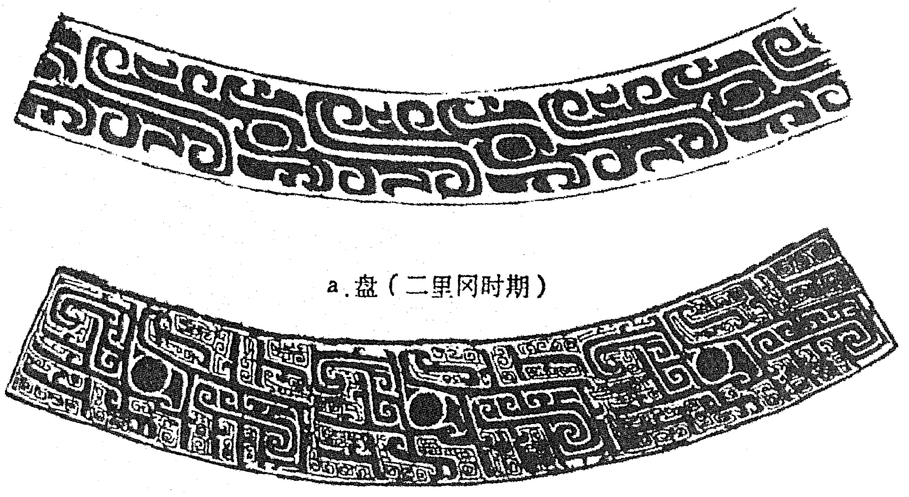
附图10　卣（法国巴黎赛努施基博物馆收藏）

177



附图12　钺（山东益都苏埠屯一号墓出土）

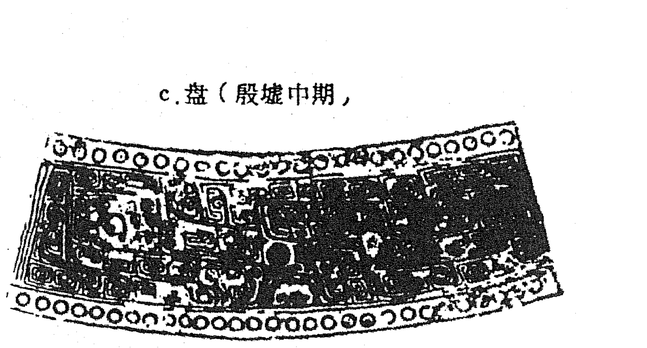
179



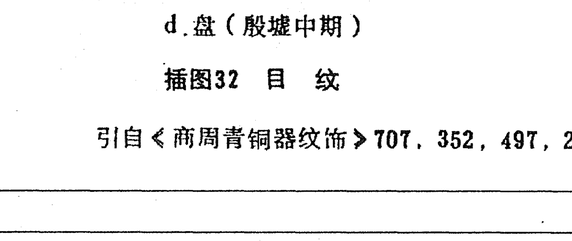
a.盘（二里冈时期）



b.盘（殷墟中期）



c.盘（殷墟中期，



d.盘（殷墟中期）

插图32　目　纹

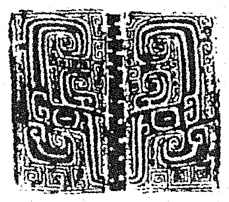
引自《商周青铜器纹饰》707，352，497，283



a.羊觥（殷墟中期）



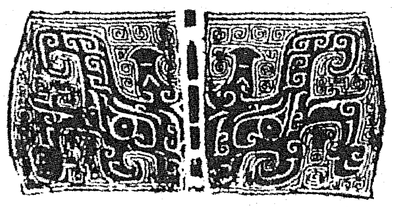
b.钺（殷墟晚期）



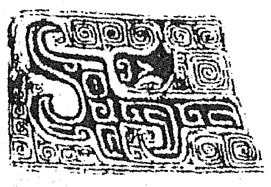
c.正觚（殷墟中期）



d.戈簋卣（殷墟晚期）



e.方彝（殷墟晚期）



f.射女鼎（殷墟晚期）



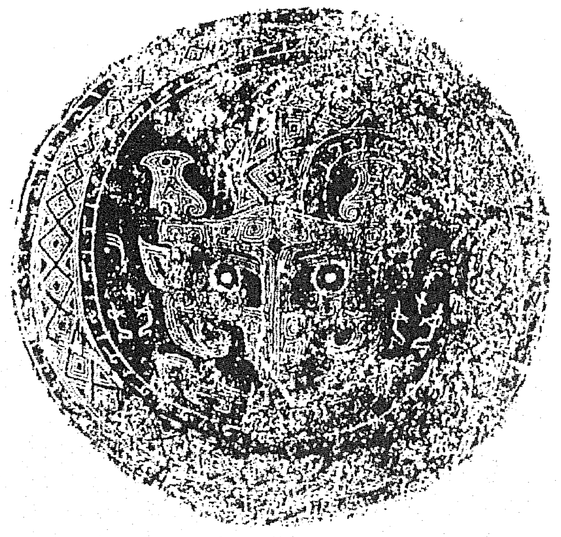
g.簋（殷墟晚期）



h.鼎（殷墟晚期）

插图33　夔龙纹

引自《商周青铜器纹饰》288，400，281，304，145，295，267，294



a.妇好墓，853



b.妇好墓，777

插图35　盘底蟠龙纹饰

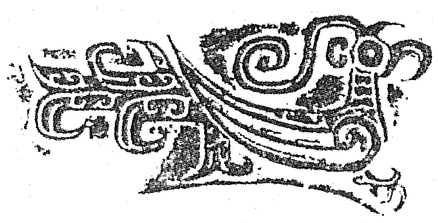
引自《殷墟妇好墓》图22，21



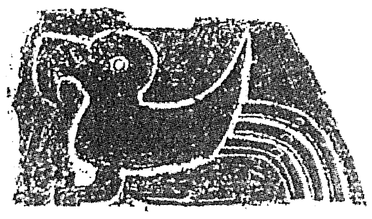
a.史鼎（殷墟晚期）



b.亚孚方鼎（殷墟晚期）



c.𠂤父丁卣（殷墟晚期）



d.偶方彝（殷墟中期）



e.𠂤鼎（殷墟晚期）

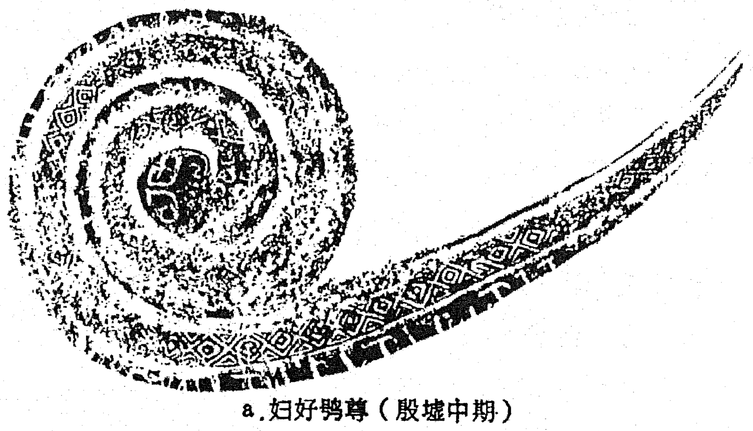


f.𠂤父丁卣（殷墟晚期）

插图34　鸟　纹

a，b，c，e，f：引自《商周青铜器纹饰》555，575，488，578，488

d：引自《殷墟妇好墓》图24(d).



a.妇好鸮尊（殷墟中期）

b.臣辰方鼎（殷墟晚期）

c.祖乙觚（殷墟晚期）

d.射女鼎（殷墟晚期）

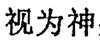
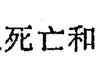
e.罍（殷墟晚期）

插图36　其他的纹饰母型

引自《商周青铜器纹饰》612，617，644，641，571

部，常常配有小一点的夔纹，有时是鱼纹，就跟虎食人卣底部的纹饰一样（见附图10b，插图35）。在相同位置上还经常出现龟纹。这些器皿底部的纹饰母型再一次暗示出它们跟充满泉水的下界发生关系。然而，龙纹也跟商代青铜器的其他纹饰一样，不是一成不变的。在美国弗利尔美术馆（Freer Gallery）收藏的一只盉上，纹饰是人面和两只爪子，盉的嘴部有两条小一点的龙纹面对面展开（见附图7）。

蛇是原始艺术中极为普遍的母型。蛇住在水里，或是穴居土中，冬天长眠，春天蜕皮，于是它成为转化和再生的自然象征。蛇常常有毒，它的行动给所有的灵长类动物，包括人在内带来一种恐惧，不知所措的生理反映。[34]还有蛇会有一些生理性的畸变，如双身双头之类的现象，这也容易把它跟神圣，超自然联系起来。[35]战国时期的民间传说里有谁看见双头蛇，谁就会死的说法。[36]商代青铜器纹饰中，瓶形角（或不带瓶形角）的双体蛇纹十分常见。这也许可以往上推溯，郑州早商遗址发现的残陶片上就有蛇图纹案。[37]这些都提示着人们，虽然双身饕餮纹最早的表现形式还不太清楚，但它一定在某种程度上跟两个身体的动物有所联系，这种动物本身就乖离了自然常规，会被人们视为神圣。

我把蛇跟死亡和祭祀联系在一起，这一点可以从甲骨文里一些带“  ”（蛇）符的字得到支持，例如祖先降灾通常写作“  ”（𠂤），象形，是一只脚踏在蛇头上，意思是作祟；表示祭祀的一个动词写作“  ”（祀），三百六十天的年祭也是这个字，有的学者认为这个蛇的象形在这里只是声符，但是

到任何关于蜗牛和蛞的材料，在早期神话和民间传说里，它们也看不出有何重要意义和角色。然而，这个“瓶形角”也许有不止一项的含义吧，多重暗示性增加了它的意义和神力。

4.其他的纹饰母型

饕餮纹、龙纹（龙鸟纹）在商代青铜器纹饰里占了显著位置，它们持续出现，变化无穷。也有少数一些纹饰是相对写实的，如兔纹、象纹和犀牛纹，我们从甲骨卜辞中看到这些动物都是商王狩猎的对象，也许是用作杀祭。犀牛角和象鼻也混在饕餮纹、龙纹中出现，这里大象也许有特别的意义，我在第三章里谈到过“舜”跟商人祖先“俊”之间有一种等同关系，其兄名叫“象”，殷墟发掘还见到埋象为祭的情况。我上面说生理畸变的双头双身蛇会被视为神圣和超自然，同样道理，躯体庞大，鼻子奇特的大象也是对平常现实的超越，很可以使它带上一种超自然的气息。

最后，我还想提一提另外两种商代青铜器纹饰中常见的动物：鸮和蝉，联系这两种动物的含义，对我们关于商代青铜艺术的主题是死亡和演变的诠释作了进一步的补充。

一些商代青铜器的器形象鸮。一九七六年发掘的殷墟妇好墓中的青铜器，鸮鸮纹占了特别显著的位置，有一个鸮尊，但并不完全写实，它的羽部是蛇纹，尾部带鸮纹，周围是饕餮纹。鸮是夜鸟，也是捕食鸟。在许多文化里，包括中国后来的民俗里，鸮都是一种不祥之兆，死亡的象征。汉代的贾谊（死于公元前168年）在《鹏鸟赋》中写到鹏鸟飞入他的家中。鹏

我觉得这里用蛇的象形来表示声音不会是一种绝对的偶然。[38]我们还可以再列举出一些带蛇符，跟祭祀有关系的例子，“”象一只手握棒打蛇，边上的点表示出血，它在甲骨文中的用法是与“伐”对举（例子见《丙编》7）；字意不是“打蛇”，而是表示杀人为祭，蛇代表着死亡。这个字释为“𢦏”，后来的字意是把尸体入殓安葬。[39]“  ”，象形，牙齿间有一条蛇，或者是一条寄生虫，意思是牙病，它是由祖先的诅咒引起的。“  ”（蛊），器皿中有蛇，或小虫，这是指能引起疾病的一种邪力。

然而，龙并不是蛇，我们在商代青铜器艺术中看见的是，龙加上了蛇没有的瓶形角，这种叫做“瓶形角”的装饰在商代青铜器艺术中已经高度定型化了，它们的顶上常有螺旋纹，含义还不清楚，解释说与火（  ）有关；有的学者已经观察到𠂤，它可能是鹿脱角后，还没有长角以前的样子。[40]到了安阳晚期，瓶耳角有时作鹿幼角的样子，特别是在簋柄上，觥盖上的纹饰常常有鹿样的耳朵鼻子，这种情况到西周早期增多了。

鹿角每年脱落再生，蛇一到春天就蜕皮，这些都是重新诞生的自然象征。在西伯利亚早期艺术里，把鹿跟蛇联系起来比较普遍；这也许是商代艺术中这个母形的来源吧。这种推测不是没有可能的，中国所见到最早的环身龙形是北方靠近西伯利亚的红山文化玉器（见插图22b）。[41]可是，红山文化玉龙并没有瓶形角，而且，把瓶耳跟鹿角明显挂起钩来则是相对较晚的发展了。关于这个瓶形角的来源不太清楚，它使人想到蜗牛和蛞的角，红山文化玉龙的形状是有些象蛞，这也许可以做进一步研究的参考。遗憾的是，我在早期铭文和文献中都没有见

鸟似鸮，是一种“不祥之鸟”。他于是问：“野鸟入室兮，主人将去。请问于鹏兮，予去何之？”一些学者看到鸱鸮与不吉相关，为什么它在商代青铜器上出现，青铜器用于随葬，他们对此感到迷惑不解。其实，鸱鸮之所以对活人不吉利是因为它预告死亡，正是因为这个原因，它才适合作祭祀死人的器皿上的纹饰。

蝉纹在商代青铜器上的位置不十分显著，但却很常见，高度定型化了。例如插图36d、e是从鼎和罍上取下的蝉纹，装饰于主要纹饰的旁边。蝉也是一种死亡和转化的自然象征。最近，布罗冈（Patrick Brogan）在《观察家》上有一段关于蝉奇特的生命周期的描述，我不妨引用如下：

> “这些蝉在它们十七年之久的长眠之后回到了华盛顿。……蜕去旧壳，开始它们的第五轮生命周期；这时它们非常白，约三英寸长，红红的眼睛。接着，它们变成象牙黑带金色，开始爬到树上、玫瑰丛里，……当它们的翅膀足够硬时，就飞到高枝上引吭求伴。它们的数目惊人，听上去就象是赤道风暴残暴地打落在一大片非洲棚房小镇皱巴巴的铁皮房顶上。它们很象是圣经里的蝗虫之灾，但是有一个令人宽慰的区别，它们不损坏植物。……母蝉的生命力极弱，它们在树皮缝里下卵。当幼虫出来以后，纷纷落到土里，穴藏树根下；这一睡眠，又是十七年之久。”

虽然中国古代的蝉不是美洲的蝉，蝉生命周期也不一样，三年、七年、十三年，但可以说，蝉确实是再合适不过的转化的象征了。

总而言之，虽然商代青铜器纹饰母型并非再现性的，可是如果把它们放在宗教祭祀器皿这个大前提下，它们的图画意义是可以得到诠释的。这些器皿是用来向祖先神灵奉献祭品，接收祭祀的不是活人，于是，它所用的语言也一定不是这个世界的。这种特殊语言的效果是通过美学性的分解、变形，把不同的动物组合成单体双体的纹饰母型来制造出一种暗示的感觉。这些纹饰母型不断地演变，可是在这种演变里有一种结构上的持续性，人们可以认出它们来自什么母型，它们也持续地暗示着某种固定的内涵。商代青铜器纹饰母型最基本的内涵就是死亡、转化、黄泉下界的暗示。正如神话一样，它们也是在突破着真实世界的限制，以传达出一种神圣性本质。

第七章

结　论

这本书是我打算写的关于中国古代思想发展脉络系列中的头一部。此书着重于商代，我试图从不同的着眼点，通过分析商代神话性思想及其多样的体现形式，来建立起一幅具体画面。我在本书的开端就指出了，商代时人们的思想是“神话性”的，我的意思是说商人的思维还不是一种自我意识的产物，因为有意识性的分析须伴随着文献化的传统而成长起来。虽然文字书写在晚商安阳时期已完全地发展起来了，我们有那时期的甲骨卜辞为证，可当时文字的使用仍是有限的。现在传下来的所有成篇文献都是周代和周代以后的。我们不能肯定地断言说商代时没有其他文字记载，但到目前为止，我们知道商人的思维还没有被“文学化”。

在一个神话性的文化中，神话、艺术，占卜祭祀、宇宙观念都直接从一个共同的宗教结构生长出来，而不是由文献里中转而来的。它们有共同的母题，对立组合规律，但并没有一部《圣经》似的文献供祭祀时咏诵、或在艺术里进行描绘，也没

有文学。文学使得人可以对他们自己的信仰进行分析和批评。我关于商代思想的分析研究不可避免地是推测性的，然而，可以从两个方面来对我的解释进行检验估价。首先，应看我所分析的商代思想不同体现形式之间是否存在一致性，例如，表现在神话里的宇宙观应该跟它在占卜系统里的体现相互一致。再者，我的解释不能仅仅对商代系统自圆其说，还必须符合后来的信仰和思想发展情况。于是，我使用商代以后的文献去理解商代不仅是需要，除此之外也别无他途。在书里，我还阐述了如何把以后的思想发展脉络作为商代思想的继承来理解。

下面，我简明地归纳一下我对商代神话性思想的看法。神话最普通的定义是它讲的是超自然的故事。这个定义用于中国神话的研究并不合适，不少人借此否定中国古代有神话。我认为，对神话应该有更恰当的定义，神话最重要的特点是突破自然界的限制。对人间现实，常识逻辑的冲破是神圣化的标志，它不是偶然而是必然性的。在书的第二章，我推论了商人起源于玄鸟之卵的始生神话，那些玄鸟其实是太阳的化身。这个神话有几种稍晚的不同体现形式，包括帝嚳与简狄、俊与羲和的传说故事；在正史中，还有尧舜禅让，尧嫁二女于舜的记载。因为这个神话的复原重建，所依靠的多是商以后的文献材料，关于商人本来故事的具体形式不太清楚，可是商代甲骨文的字形分析肯定了这个神话的存在。

商人是玄鸟之后，十日交替，出于东方之扶桑，这个信仰具有神话的标记，它是自然界不可能有的事。这个神话后来仍在社会上某种程度地留传着，例如，汉代的理性主义者王充就认出并揭露了故事的非理性因素。他说，如果真象故事里所讲

是如此，我在第四章里讨论了为什么在古代宗教中世界之山和“地心”论母题如此普遍。在商代的甲骨文里，这座大山的化身是“岳”，可以推定为嵩山，后来五岳中的中岳；在大禹治水的宇宙始生神话里它是“陽城”。

在商代，大地被看作是“⊕”形，基本四方围绕着中央，四方是神灵之土，风由此而生。这种大地亚形的观念复现在商王墓形制和青铜器铭文之中，它暗示着墓里的死者和礼器盛的祭献能够自由地进入另外一个世界。商人占卜喜用龟，作为占卜的媒介。龟甲是亚形，圆圆的穹拱形的背甲，四边有四足支撑着，这也正是宇宙的模型。

商代的宇宙观里大地是亚形，这不象后来文献所说的地为方形；可是，正是商代的观念自然地导致了这种后来的信仰。我们可以推论一下，人所居住的中央是方形，周围是四方，如果把这个亚形的四角包进来（龟足的位置，四岳撑天）这样大地就成了九个部分，八方围绕着中央，后来的信仰就是如此。宇宙模型是亚形五方，这可能是为什么商人占卜以五次为多的原因所在，后来的以“五”为根本的数术也可能起源于这里。我们再换个角度来看，从中央出发，周围四方加上下两界，一共是六部分，而“六”、“五”相配，正是古代宇宙论和占卜术的基本核心。

对应性思维和原始分类不仅是用于理解和组织自然界及人类社会的方法，它们也帮助人去了解人类普遍知识之外的隐含着的各种关系，是一种控制宇宙的手段。于是，我认为商人思想里龟甲牛胛骨跟外在的物质世界之间存在有一种相连的关系，这是商代占卜的基础。商人在甲骨上制造人为的兆头去跟

的那样，那么，扶桑树早就被太阳烧焦了，太阳沐于咸池，火会熄灭。另一种程度上，一些文人和史家认为这个神话是一种夸大了的历史，他们将其中幻想成份太浓的因素删除掉。于是，这不仅成为尧舜禅让传说的起因，还引出了一段夏在商之前的历史。其实，黄帝原不过是下界黄泉之帝。

正是这个十日神话的信仰提供了商人祀谱背后潜藏的原因和根据。商人祖先按十干命名，又依次在干支日祭祀。原始思维中存在的所谓“相连性”原则十分重要，从德克海姆、莫斯到列维—斯特劳斯都广泛地讨论过。图腾主义其实不是一种惯例，而是一种分类系统。在这个系统中，人类社会与自然界对应相关。就拿中国商代的例子来看，人的社会不是活着的人，而是死去的商人之祖先，他们分成十组，与天上十日相对应。我们不知道这种对祖先的分类是否也用于他们活着的子孙。这里，十日不是一种自然现象，而是一个文化的观念。

商人的祖先按十个太阳分类，十个太阳又跟十二个月亮对应。商人思想中，二元对应思维十分显著。在这个分类系统中，商人祖先和鸟、太阳、数目十、黑色、扶桑、天空、上界、东方、火这一连串因素，与月亮、龙和水生物、数目十二，若木、黄颜色、地泉、水、下界、西方这些因素相对应。他们的日历按十干十二支相配来定；占卜的命辞也是由肯定式否定式对贞记录。

神话性叙述以正题、反题、合题的方式螺旋发展，它的特征是二元性对应。但作为宇宙观，仅仅二元论就显得不够了。东西意味着有南北；和谐只能在圆圈中点，或十字交叉处达到，一个点没有具体的对应物，它完美地沟通着上下之界。正

随着周初文献记载的发展，人们的思想也相应而改变，起码对那些能使用文学的人来说是这样的。各种不同的传统都有了记录，各有其据，它们已不同于最初的起源，这些来源，一般也很难弄清楚了。这些写下来的记录凝固了，保留了受时间地域局限的特殊内容和形式。同时，没有记录下来的口述传统却沿着另一条道路不知不觉地因时而变。记录下的文献不光是同时代的人读它，也让后来的人可以读它。值得注意的是，这些文献记录并非只有一种版本，它与同一传统的其他录本并存，甚至与它自己的衍生本并存。后来的注家有时注意到了这种关系，但更通常是被遗忘了。由于这种文献之间的相互影响，我们于是可以试着去推测重建它们所接受的那些传统。当文人开始接受这个神话性传统时，他们一方面持怀疑态度，另一方面对它进行理论化和系统化。

当文人开始意识到神话里的这种非理性因素时，他们有一种解决的方法：就是承认它的神圣性特点，把神话解释为另外一种真实，即玄理化或寓言性的真实，而非实实在在的真实。古希腊的诡辩派学者选择了这种解决方法，这在基督教传统中仍然很普遍。然而，在中国，神就是祖先，祖先就是神，二者之间没有很清楚的划分，没有一个超出自然范围的区别。商人的祖先分为两类，一是“高祖”，使用的是他们的私名，没有清晰的年谱次序；他们中的最后一位是王亥，在“亥”字上面，常常书写有一个鸟符。另一类是王亥之后的祖先，他们的名字书写由私名和干（太阳）名组成。但不论如何，他们都同是祖先，商王祭祀他们的方式根本上相同。另外一种解释所接受的神话传统的方法是古希腊的幽黑默尔发明

叙述性的建议相应，于是可以决定奉献什么样的祭品牺牲，以此防止祖先之灵和上帝的恶咒，达到控制自然界暴力的目的，避免它任意地挑选牺牲者。

我说过神话的特征是冲破自然限制，由此我还提出另外一个假说，帮助我们去理解商代，或其他神话性文化之中的艺术。在这种文化中，艺术同神话一样，也是宗教结构的一种表现。书的第六章里，我讨论了商代青铜礼器的功能，它们用来盛放奉献给祖先神灵的祭品，可见青铜礼器上的纹饰是一种艺术，它表现出神圣化的功能，暗示着器皿中的食物能够送入另外一个神灵世界里去。这种艺术并不是在给神话做插图，它们具有相同的母题。艺术与神话以相同的方式去冲破自然界限，应用变形组合的技巧把几种不同的动物合成一个形象，或把形象对分开来，创造出一种幻觉感。

商代青铜器纹饰最基本的母题是饕餮纹。它并不代表着任何神灵，它不断地改变着；它其实不能算是一个表现性的形象。可是，我认为这个饕餮纹是有意义的形象，它的特征是双目圆睁，各部分由用于祭祀的不同动物构成，大张的嘴暗示了通往另一世界的通道，奉献的物品由此送上。饕餮纹常常作两体对立，既非一物，又非两合，它是另一个世界的幻觉。同样的道理，龙纹有时构成饕餮纹的一部分，它也自成一体。龙不是一种真实存在的动物，也很难说是一种神物，它不停地变化着。然而，可以看出龙是一种从水蛇演化而来的形象，暗示出死者所去的黄泉下界。有时龙纹作喙形，象鸟，这提醒了我们那些从若木之下，经地下黄泉返回东方扶桑的太阳鸟。鸮纹和蝉纹也暗示出死亡和再生的主题。

深地理解商代材料的真实含义。

文献化不仅带来了神话怀疑派的产生，同时也促成了思想理论化。商代思想中的对立组合结构关系是隐含性的，后来由于文学的发展而变得明显易辨了。在这种发展中，对应性思维原则并没有被抛弃，而是系统化了，成为外露的科学体系。于是，商代神话性思想中的基本因素，水，火、日、月等等的对应后来发展成了“阴阳”论中的基本宇宙力量；大地亚形，数字“五”具有一种神秘力量，这引出了后来的“五行”说。在“五行”说中，自然界依类划分，方向，时序，颜色，天空的分界，以及自然元素水、火、土，政治王朝都相互联系着，相关相应。

艺术的这种改变也显而易见，我把商代艺术跟周代晚期和秦汉的人物插图进行了比较。在一个时期内，青铜器的纹饰先是逐渐程序化，同时青铜器铭文却变得长了起来，文字的重要性开始超过了图画，但形象还未完全成为文字的图象表现。然而，对这种改变的分析不可能在本书里详尽展开，只好留待我的下一部专论了。

由于材料的困难性，我们任何对商代神话性思想体系的重建都不得不有所保留。证据永远不可能完整无缺，回答不可能完全绝对。面对这幅拼图，其中大半拼块已无可挽回地遗失了，很多问题没有答案。读者们，特别是对材料有专门知识的读者，可能会奇怪为什么我的讨论仅仅集中于商代神话的某些方面，而对其他的避而不谈，为什么我不试着对商代神学做一个系统描述。我这样做的原因是只有在这些地方我能将现有的证据综合起来，得出一些有说服力的结论。挂一漏万，我们不得不承认我们所拥有的材料的局限性。

matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne”, Paris, Alcan, 1939年；列维—斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）的《亲属关系的基本结构》*Les structures élementaires*, 1949年，英文版*The elementary structures of kinship*, London, Eyre & Spottiswoode, 1969年。

4 高本汉（Bernhard Karlgren）的《中国古代的传说和宗教》“Legends and cults in ancient China”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, no.* 18, *Stockholm*, 1946年，第199—365页。

5 见艾博华（Wolfram Eberhard）的著作《中国古代地方文化》*Lokalkulturen in alten China*（第一部分发表在《通报》第37期，Leiden, 1942年；此书英译《东南亚地方文化》“Local cultures in South and East Asia”, Leiden, 1968年；第二部分发表在*Monumenta Serica*, monograph Ⅲ，北京，1942年）；还有*Artibus Asiae* 9，1946年，no. 4上的书评，第355—367页。

6 杰克·古堤（Jack Goody）和伊恩·瓦特（Ian Watt）的《文字记载的连续性》“The consequences of literacy”，见古堤编的《传统社会里的文字记载》*Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968年，第34页，这篇文章对中国书写

的。他认为在神话里的高祖都是历史事实，只不过他们的行为和个人品质经过了夸张和虚构。在这种神话即历史的推论下，史家就把这些传下来的故事里幻想成分过浓的因素删除了。

商代以前的“历史”，从黄帝到建立夏王朝的传说都可以看作是商代神话在后来的系统化结果和衍变形式。《尚书·尧典》中尧舜禅让的记载是从原来上帝指命商人先祖的故事衍变而来的。周代文献里的宇宙始生之类记载，例如大洪水和不周山崩而天地倾裂的故事一般都说发生在“尧之时”，这个历史时期其实是代表了神话性祖先的“很久以前”，或“昔”。在这些文献里，夏与商有一种神话性对应关系，夏人属水，跟死亡、下界相联系；我认为是周人把它变成了一个政治王朝的史实。等到了汉代，黄帝，这位原来神话性的下界之神被变成了一个历史性人物——夏人的祖先；他和他的儿子颛顼是尧以前的统治者。

由文献传统的发展而带来的思想变化不是步调一致的，同时，神话自身也在继续发展并口头流传。这些神话后来还以不同的面貌进入了书写形式。一些文献中有意地保存了这种口述性，没有将其理性化，例如《诗经》、《楚辞·天问》和《山海经》。一些其他的文献也会因为追求文学效果而征引神话材料。周代流传下来的这些文献记载当然经过了文人的某些润色，但仍然给我们提供了稍晚的不同版本。这样，我重建商代神话思想的方法之一，就是对不同的记叙，包括历史文献里的记载，一起拿来比较，以追溯出这些不同面貌的记叙所依据的商代原型；然后再对照商代当时的证据，来推证我的假说。这是一种倒逆关系，理解了周代的不同记叙的历史渊源，才能更

注　　释

第一章注释

1 马伯乐（Henri Maspero）《〈书经〉里的神话传说》“Legendes mythologiques dans le Chou king”, *Journal Asiatique* CCIV（1924）第11—100页。

2 葛兰言（Marcel Granet）《中国古代的舞蹈和传说》*Danses et legendes de la Chine ancienne*, Paris, Presses Universaires de France, 1959年，第305页。由Presses Universitaires de France重印，Paris, 1959年（两册）。另见葛兰言《中国古代节日和歌谣》*Fêtes et chansons de la Chine ancienne*, 由艾德华E. D. Edwards译成英文：*Festivals and songs of ancient China*, London, Routledge, 1932年。

3 葛兰言的《中国古代婚姻和亲属关系的分类》“Catégories

系统没有很深的理解，他修改了这篇文章以后收入《书写和口头的相连性》*The interface between the written and the oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987年，第36—37页。

7 见拙作《世袭与禅让：中国古代的王朝更替传说》*The heir and the sage: a structural analysis of ancient Chinese dynastic legends*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1981年。

第二章注释

1 另外一些把“十日”神话跟商代文化结合在一起研究的学者有日本的赤塚忠《中国古代の宗教と文化：殷王朝の祭祀》，东京，角川书店，1977年。德国的张聪东（Chang Tsung-tung）《甲骨文中的商代宗教》*Di Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: eine palaographische Studie zur Religion im archaischen China*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970年，第131—132 202—203页。

2 见《孟子·万章上4》（9/7a），《礼记》（6/4b，15/13a，20/16a。）为了读者方便，我在书中的引文尽量依据《四部丛刊》，上海，商务印书馆，1919—1927年，形式按照“卷数/页码”（a=前页，b=后页）。

Stockholm, 1957年。

8 对“栶”的解释是把它称作“栶桑”与“桑”完全一样；《吕氏春秋》（22/8b）里说：“禹东至栶木之地…日出九津”，这个“栶木”就是“扶桑”。

9 见葛兰言《中国古代的舞蹈和传说》，第305页。

10 见《文选》（15/8a），李善注释张衡《思玄赋》所引《十洲记》。我在其他的早期文献中找不到描写这棵树的证据。

11 见高本汉《汉语语法重建》，101f.。

12 见《淮南子》（3/9a，14/8b）。

13 见《归藏·启筮篇》，收入《玉函山房辑佚书》（12a）长沙，1884年。

14 见台北华岗出版社1976年出版的《中文大辞典》第三册，第4431页所引的《尚书·尧典》，我本人所用的版本里没有这种写法。

15 郭璞的注释是“湯谷也”；葛兰言《中国古代的舞蹈和传说》一书中的用语跟此类似。

16 见库佛尔（S.Couvreur）《古汉语辞典》*Dictionnaire de la langue classique chinoise*，台北，世界书局翻印本，1963年，第423页；亦见《中文大辞典》第四册，第6482页把这个字与“易”“陽”等同。

17 这里有一个很少见的字“曒”，高诱注释为“犹照”，可是我猜想它跟“拂”字有关，“日拂于扶桑”，葛兰言把它跟“扶”联系起来。

18 见爱利德（Mircea Eliade）《萨满主义》*Shamanism: archaic techniques of ecstasy*, London, Routledge & kegan paul, 1964年。

19 参见第四章关于“帝”的讨论。《左传·昭公二十九年》中用了“有帝”一词；倪德卫（D.Nivison）对“有”字作了讨论，他的文章发表在《古代中国》*Early China* Ⅲ，1977年，第1—18页。

20 见葛兰言《中国古代舞蹈和传说》，第435页。

21 见水上静夫《桑树信仰论》和《若木考》两篇论文，分别发表在《日本中国学会报》第十三期，1961年，第5—6页；《东方学》XXI，1961年，第1—12页。参见《说文解字诂林》（226/7b）段玉裁的注释，以及管东贵《中

3 见德素尔（L.De Saussure）《中国天文学的起源》*Les origines de L'astronomie chinoise*, paris, Maisonneuve, 1930年；马伯乐《中国汉代以前的天文学》“L'astronomie chinoise avant les Han”，发表在*T'oung Pao* XXV，（1929），第267页；李约瑟（Joseph Needham）《中国古代科技史》*Science and civilisation in China* Ⅲ，Cambridge, Cambridge University press, 1959年。

4 见杨宽《中国上古史导论》，收入在《古史辨》第七册，第151—153页；大卫·霍克（David Hawkes）在他1985年的新版《楚辞》译本《南方之歌》*Songs of the South*（Penguin, 1985）里强调了夏与楚的关系，而不是楚与商的关系。然而，如果我在书中所讨论的命题成立的话，即“夏”是商人神话中的倒装形式，那么与此并不冲突。

5 见《考古学报》，1986年，第2期，第153—198页。

6 见齐文心《关于商代称王的封国君长的探讨》，发表在《历史研究》，1985年，第2期。

7 我在这里以及书中所依据的古音系统（标志是*）是高本汉《汉语语法重建》*Grammata serica recensa*，收入*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* XXIX,

国古代十日神话之研究》，发表于台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》第三十三，1962年，301页。

22 见马王堆汉墓出土的帛画（文物出版社，1973，第二册，图77；和《文物》1974，7，图5）以及《山东临沂金雀山九号汉墓发掘简报》，《文物》1977，11，第4页。

23 见《孟子》（6/15b）、《荀子》（1/10a）、《淮南子》（3/5a）。这个信仰与蛇有关，蛇在甲骨文中与灾祸有关，在对商人祖先祭祀的青铜器上，它的位置很突出。

24 见芬士特布克（K.Finsterbusch）《汉代画像石图表和主题索引》*Verzeichnis und Motivindex der Han-darstellungen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, (Ⅰ)1966年, (Ⅱ)1971年。

25 鲁惟一（Michael Loewe）在《升天之途》*Ways to paradise: the Chinese quest for immortality*（London, George Allen and Unwin, 1979年, 第50—52页）中讨论了这个问题。我同意他认为“九日”跟上帝有关的看法，但是我觉得《楚辞·远游》中的“九日”似乎是从下界轮流出来。洪兴祖《楚辞补注》中把“阳”解释为太阳。参见管东贵的论文《中国古代十日神话之研究》。

26 见山西省博物馆编《陕北东汉画像石刻选集》，图版8，

1959年；鲁道夫（R.C.Rudolph）《中国西部的汉墓艺术》*Han tomb art of West China*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951年，图版55(芥士特布克，第152页)；沙畹《中国画像石》*La sculpture sur pierre en Chine*, Paris, Ernest Leroux, 1893年，图版20，其中的两幅上有一匹马和车系在扶桑树上，我猜想是指《离骚》中的屈原；还有《文物》1964年，第4期上的《山东安丘石画像石墓发掘简报》，插图10。

27 见出石诚彦《中国神话传说の研究》，东京，中央公论社，1943年，第75—82页；参见鲁惟一《升天之途》，第129页。

28 见马伯乐《〈书经〉里的神话传说》，以及张心澂《伪书通考》，上海，商务印书馆,1954年，第19—24，35—36页，注释84，85，86。

29 见陈梦家《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第二十期，1936年，第490页。

30 见徐宗元编《帝王世纪辑存》，北京，中华书局，1964年，第39页。

31 同上书，第29页。

32 见王国维《殷卜辞中所见先公先王考》，收入《观堂集林》，1923年，第9章（史林一），(2a—3b)《续考》，(18a—19a)。

33 关于帝俊、舜和嚳的研究很丰富，可以参看出石诚彦《中国古代神话传说的研究》第582—584页；郭沫若《中国古代社会研究》第247—248页；以及陈梦家的《商代的神话与巫术》；白川静《中国神话》(1975，东京)第165页；袁珂《中国古代神话》第142页；由于这些著作都引用了文献记载的细节，我在这里就不再重复了。

34 王逸用“并”来代替“代”，他这样做的理由大概是联想到羿的神话，可是“十日并出”只是一次；按照原文把它理解为太阳在东方等候轮流出来更合乎逻辑。参看闻一多《古典新义》《闻一多全集》，1948，开明书店第二册，453页和管东贵（第291页）、出石诚彦（第80页）、大卫·霍克（第104页）论著里的讨论。

35 大卫·霍克本人遵从了王逸的注释，认为羲和就是“日御”；然而在太阳是鸟跟东皇驾车行空这两种说法之间有一种逻辑上的矛盾。管东贵认为这个传统是由于对“日御”的错误理解而导致的；“日御”后来为官名，专门负责太阳行驶环绕。不论哪种情况都没有交代清楚“东皇”的叙述者是谁，也许是萨满诗人自己驾神车追随着太阳

吧；我在其他的早期文献里也没见到太阳被车驱赶的记载。

36 见《楚辞》(3/4b)。《说文》对“揚”的定义是“飞举”；洪兴祖注释里还列举了另一个版本作“阳”。这意味着这个字跟其他带“昜”符一样与太阳有关系；“飞举”就是说太阳象鸟一样飞举和升起。

37 见《楚辞》(3/12b)；参见《归藏·郑母经》(9b)里面用类似的语言描述了羿射日的故事。

38 羿在夏代的神话里是一个很麻烦的人物；为什么说夏羿就是射日故事里的羿还不太明白。可以参见艾博华《中国古代地方文化》，第80—87页。

39 见《古本竹书纪年辑校订补》，1956年，第14页。

40 见陈梦家《商代的神话与巫术》。

41 关于这个题目可以参见拙作《世袭与禅让》，第87，108，134页。

42 有一种叫做“乌燕”的鸟可能引起混淆，见贾祖璋《鸟与文学》，1931年，第5页；管东贵的论文引用了胡厚宣《楚民族源于东方考》一文的材料来论证太阳里的鸟就是

"玄鸟"。

43 见杨宽《中国上古史导论》，第102页。

44 见沙畹《泰山：一个中国宗教专论》*Le Tai chan: essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1910年，第474—475页；以及葛兰言《中国古代的舞蹈和传说》，第305页。

45 关于这段记载可以见以下著作：《论语》(10/9ab)、《墨子》(4/14b)、《国语》(1/15a)、《论衡》(5/14a—15)、《吕氏春秋》(9/38—45)、《淮南子》(9/4a)、《荀子》(19/15ab)、《尚书大传》(2/14a)、《说苑》(1/15)和《搜神记》(上海，商务印书馆，1957年，卷八，第67页)。现传的《汤诰》所根据的是同一记载，但没有人殉的内容。《帝王世纪》有六种版本，我这里所根据的是最完整的一个。虽然这段文字的语言经过了后来的变化，但它看上去也是从《汤诰》的早期版本来的。那个本子一定是各种版本的来源。关于这些文献记载的详尽比较请参看拙文《〈尚书〉》里一篇逸文所记载的干旱和人殉》"Drought, human sacrifice and the mandate of Heaven in a lost text from the *Shang shu*"，发表在*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XLVII, part 3, 1984年，第523—539页。

46 见上文，第527页；参看裘锡圭《说卜辞的焚巫尪与作土龙》一文，载于《甲骨文与殷商史》第一期，上海，古籍出版社，1983年，第21—35页。

47 参看拙文《周汉文献里的太公望》"The identities of Taigong Wang in Zhou and Han literature"，载于*Monumenta Serica* XXX, 1972—1973年，第89—98页。

48 见张光直《商代社会的二元现象》"Some dualistic phenomena in Shang society"，载于《中国古代文明：人类学的理解》*Early Chinese civilization: anthropological perspectives*, Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 23, 1976年，第100页。

49 见齐文心《伊尹与黄尹为二人辨》一文手稿，将发表于《英国所藏甲骨集》下册。

50 王逸的注释"媵，送也"，指新娘的嫁妆。

51 见陈丙良《中国古代神话新释两则》一文，载于《清华学报》Ⅶ，2，1969年，第209—210页；葛兰言《中国古代的舞蹈和传说》，从第433页起往后。

52 见陈丙良文，第210页，他列举了很多"空桑"和"扶桑"的文献资料。另参见第三章的论述。

53 见安井衡编的《管子纂诂》(台北，河洛图书出版社，1976年，卷三，第8页)其中"玄帝"被释为天帝，但这个称呼很少见。孔子出生的故事见于《春秋演孔图》，收于《太平御览》〔台南，平平出版社，1975年，第4793(955)页〕，《艺文类聚》〔上海，中华书局，1965年，第1519(88)页〕。

54 见葛兰言《中国古代的舞蹈和传说》，第435页。

55 《史记》卷四、卷六记载了黄帝西及空桐，空桐也是宋国北门的名称(见《左传·哀公二十六年》)，人死后从空桐运送出城。我推测这个西方死亡之域的象征，在东西对应观念中变成了"四方"的北方。

56 《史记》卷三(北京，中华书局，1959年，第99页)；《古本竹书纪年》，第18—19页。

57 见森安太郎《中国古代神话研究》(王孝廉译)，台北，地平线出版社，1974年，第14页。

58 见胡厚宣论文《殷卜辞中的上帝和王帝》，载于《历史研究》，1959年，第9期，第89—90页。

59 我在这里所采用的定义是依据列维—斯特劳斯的《图腾主义》*Totemism, London, Merlin Press*, 1964年；和《野性的思维》*The savage* mind, Chicago, University of Chicago Press, 1966年，译自法文*La Pensee Sauvage*，然而，应该注意的是这里我讨论的"人"与"物"对立分类中，"人"是由祖先代表。关于社会集团和祖先分类两者之间的关系仍然有不少争论，太阳本来是自然物，"十"也是自然之数，可是这里"十日"的分类和祖先十个组的分类是一种文化上的归类。这些都是我们应用人类学理论来研究中国古代文化时应该考虑的。

60 倪德卫在他1978年提交伦敦大学亚非学院的一篇论文里根据《丙编》334，5上的卜辞，认为在商王疾病跟天气之间存在某种联系。要是他的推论正确的话，那么为成汤祭祀提供了一个例证。

61 见吉德祎《商代的占卜》"Shang divination: the magico-religious legacy"，收在亨利·罗士门编的《中国古代宇宙观探索》Henrey Rosemented, *Explorations in Early Chinses Cosmology*, 1984年。

62 见布特伯格(Boodberg)《谈中国古文演化》"Remarks on the evolution of archaic Chinese", *Harvard Journal of Asian Studies*, Ⅱ, 3, 1937年，第347—349页；金璋(L. Hopkins)《汉学笔记》"Sinological

notes", *Journal of the Royal Asiatic Society*, XIV, 1937年，第29—31页；顾立雅（H.G.Creel）《中国古文字的意符》"On the ideographic element in ancient Chinese"，收入*T'oung Pao* XXXIV，4，1939年，第278—281页；还请参看李孝定《甲骨文字集释》2029、周法高《金文诂林》和《金文诂林补》6—0782中的有关诠释。我认为把族名""解释为"东"缺乏证据。

63 见拙文《甲骨文的契刻》，将载于《英国所藏甲骨集》下册。

64 参见高本汉《汉语语法重建》，第118页关于重、腫、鍾、踵、衝等的释音。

65 《说文解字诂林》，第5288页。

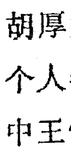
66 见王国维《殷卜辞中所见先公先王考》，《殷卜辞中所见先公先王续考》。关于这个释字的参考材料请看岛邦男《殷墟卜辞综类》（东京，汲古书院，1971年）和李孝定《甲骨文字集释》。

67 见张光直《天干：揭开商史的钥匙》"T'ien kan: a key to the history of the Shang"一文，收入芮大卫（D. Roy）和钱存训编的《古代中国：早期文明研究》*Ancient China: studies in early civilization*，1978年，第37页。

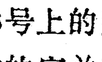
73 见陈梦家《综述》，第574页。

74 见上书，张聪东也有同样的看法。可是赤塚忠却认为"羲京"就是"羲和"，也就是"娥皇"。岛邦男《殷墟卜辞综类》把这些相似的甲骨文字都列在"羲京"的名下，它们可能是同一组。卜辞中也有"东母"的名字，但与这条卜辞无关。

75 见《集释》，第3637—3639页；岛邦男《殷墟卜辞研究》（中国学研究会，1958年，第244页）；赤塚忠认为这个"娥"为"女英"，即爵除娥皇以外的第二个妻子。张聪东另有一说，他认为"娥"不是高祖而是活人，就是武丁的妹妹。这个名字很有可能用作后来商王妻子的名字。

76 岛邦男《殷墟卜辞研究》认为这个"娥"跟王亥的身份差不多，祭祀也类似，他们可能是同一个角色，可是我认为因为这个娥字带"女"符，王亥是上甲之父，他们不象是同一人物；她更象是王亥的母亲（娥皇）。还有一个可能性就是"  "（我）是从这位女性祖先而得义的，可以理解作"我是娥的子孙"。

77 见于省吾《略论图腾与宗教起源和夏商图腾》，《历史研究》，1959年，第10期，第66—67页，我这里用了他的解释。这个名字也见罗振玉《三代吉金文存》卷12.2。

68 《说文解字诂林》，第4418页。还有《尔雅·释兽》（18/13b），《穆天子传》（1/4b），以及印顺法师《中国古代民族神话与文化之研究》，第102页。商周时代还没有狮子的记载，印顺法师讨论了可能和舜有关的各种动物。我认为《甲编》2336号上的那个猴的象形字  跟《综类》第211页里归入同类的字并不是同一个字，这个象形字的耳朵鼻子眉毛跟别的字不完全一致。《甲编》2336也有老虎和马同版在火字的上面，这三个动物可能是祭牲。除了《甲编》2336字形上的相似以外，没有更多的证据。

69 见赤塚忠《中国古代宗教と文化：殷王朝の祭祀》，第143页。

70 见袁珂《中国古代神话》一书，第141，145页；他引用了王国维和吴其昌的说法。可是我认为这些上古并不属于同一字族的字不太可能是同一个字的演变。

71 另外一个在中国学者中间很流行的解释是把它当做"离"字，认为它是"契"的异写。这个说法比起"爨""爨"的解释要有理由一些，但这个字仍然很少见，很难从书写上作出判断。

72 见赤塚忠《中国古代宗教と文化：殷王朝の祭祀》，从第443页起往后，尤其见第453页。

78 见岛邦男《殷墟卜辞综类》的469.3。

79 见岛邦男《殷墟卜辞综类》的137.4。

80 见岛邦男《殷墟卜辞综类》的138.1。

81 参见胡厚宣《甲骨文商祖鸟图腾的遗迹》，《历史论丛》，1964年，第1期，第133—159页；《甲骨文所见商祖鸟图腾的新证据》，《文物》，1977年，第2期，第84—87页。他比较广泛地讨论了鸟的图腾意义。

82 在这里，禹和帝嚳是作为超自然的人类祖先。后稷的母亲履帝迹而生稷，故其父也应是帝嚳。

83 郭沫若《中国古代社会研究》（251页）和陈梦家《综述》（337页）把"王亥"推断为契和摯，两者同一回事。胡厚宣关于商祖鸟图腾的研究亦从此说。可是我认为这两个人物虽然有联系，但常羲所生之子"摯"应释为甲骨文中王恒。这不是说他们同是一人，而是他们是从相同结构上演化出来的变形。

84 其它把"十日"跟"甲乙"连在一起的文献可见《淮南子》（3/11b）和《国语》（18/3b）。

a symposium, Bloomingtou, Indiana University Press, 1974年，第3页。

2 关于这一题目更详细的讨论请见拙文《现代中国民间宗教的商代基础》"Shang foundations of modern Chinese folk religion"；此文收入我跟爱文·柯文(Alvin P Cohen)合编的《中国宗教民俗和传说》*Legend, lore and religion in China: essays in honor of wolfram Eberhard on his seventieth birthday*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1970年，第1—21页。

3 见拙作《世袭与禅让》。

4 李约瑟《中国古代科技史》第三册，第177页。

5 高本汉《中国古代的传说和宗教》，第264页。

6 《史记》第一卷，第14页。

7 《山海经·中山经》(5/52a)，见岛邦男《殷墟卜辞综类》的58.4 ，李孝定《集释》第4011页把这个字诠释为"尧"。可是在甲骨文中这个字只出现了一次，我猜测《吕氏春秋》(17/10a)的"大桡作甲子"是同一个人，虽然跟"十日"传统里的干支有关系，但"大桡"很少在别的地方出现。

85 见陈梦家《综述》，(499—500页)。其它关于这些卜辞的讨论可见赤塚忠《中国古代の宗教と文化：殷王朝の祭祀》，(803页)，还有汪德迈(Léon Vandermeersch)《王道：中国古代制度的精神》*Wangdao ou la voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaique*, Paris, Ecole Francaise d'Extreme Orient, 1977年，Ⅰ，第340页。这些兵器的出处有些争论，它们现存于沈阳辽宁省博物馆。传河北保定(一说易县)出土，见《中国美术全集》Ⅳ，《青铜器》上(李学勤编)，北京，文物出版社，第25页(图74)。

86 关于天干命名的问题，可以参看张光直的《商王庙号新考》，《中央研究院民族学研究所季刊》第15期，台湾，1963年，第65—95页。还有董作宾《论商人以生日为名》，《大陆杂志》Ⅱ，3，第6—10页，他认为庙号得自逝日。陈梦家在《综述》里说这是祭祀的次序，由生日、死日和立王的日子来定。

87 见岛邦男《殷墟卜辞研究》，第201页。

第三章注释

1 大卫·毕得力(David Bidney)《神话、象征主义与真实》"Myth, symbolism and truth"。见汤姆斯·西贝克(Thomas A. Sebeck)所编的《神话：专题论丛》*Myth:*

1959年，第11期，第592—600页；《河南偃师二里头遗址发掘报告》，《考古》1965年，第5期，第215—224页；《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》，《考古》，1974年，第4期，第234—248页；《河南偃师二里头遗址三八区发掘简报》，《考古》，1975年，第5期，第302—309页。

18 例如《尚书》的《召诰》，《多士》和《多方》。见拙作《世袭与禅让》，第4页。

19 关于天命轮转理论的发展，见拙文《〈尚书〉里一篇逸文所记载的干旱和人殉》。

20 《古史辨》第七册，第196页。

21 见拙作《世袭与禅让》，第6页。

22 见陈梦家《商代的神话与巫术》，第323页。

23 "熊"有两个读音：*xiong*和*nai*(三足鳖或龙)。鲧和禹变成了这种动物。陈梦家的论文《商代的神话与巫术》第323页里说轩辕是大禹神话中一种黿的名字。禹穿过这个轩辕山化作熊，"熊"也是黄帝的氏名。

24 《古史辨》第七册，第196页。

8 郭沫若《中国古代社会研究》，第251页。

9 关于"帝丹朱"见《山海经·海内北经》(10/49b)和《海内南经》(12/56a)。

10 我遵照的是高本汉的对《尚书·尧典》的校勘，它发表在*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, XX, 1950年。

11 高本汉《中国古代的传说和宗教》，第264页。

12 见岛邦男《殷墟卜辞综类》的163.4。

13 陈梦家《综述》，第590页。还见印顺法师《中国古代民族神话与文化之研究》，第127—129页。

14 李约瑟《中国古代科技史》第三册，第245页。

15 马伯乐《〈书经〉里的神话传说》，和顾颉刚等编的《古史辨》，第七册，以及艾博华《中国古代地方文化》。

16 陈梦家《商代的神话与巫术》。

17 参见《1959年豫西调查(夏墟)的初步报告》，《考古》，

25 《古诗十九首》第十六首也说："凛凛岁月暮，蝼蛄夕鸣悲。"见《古诗源》，香港太平书局，1966年，第91页。

26 见袁珂的《山海经校注》，上海，古籍出版社，1980年，第446页（《海内经》）。陈丙良也是这种观点，见他的文章，第212页。

27 见岛邦男《殷墟卜辞综类》的149.4。

28 参见《山海经·大荒北经》（17/81b），《淮南子》(15/1a—b)，《吕氏春秋》(7/3a)。

29 见《古本竹书纪年辑校订补》，上海，新知识出版社，1956年，第5—6页。另外郭璞的注把"韩流"和"乾荒"并论。

30 《淮南子》(4/11a)、《左传·昭公十七年》也有类似说法。

31 鲍则岳(William G. Boltz)《共工和洪水：〈尧典〉里历史神话论》"Kung Kung and the flood, reverse euhemerism in the *Yao Tien*", *T'oung pao*, 1981年，第67期，3—5，第150—153页。

32 《楚辞·天问》(3/6a)。

33 《山海经·海内经》(18/88b)和《礼记》(14/4a)说鲧用息壤堙洪水，"息壤"是什么不清楚。《淮南子》(5/15a)说："中央之极……龙门河济相贯，以息壤堙洪水之州。"在另一处(4/2a)又说："禹乃以息土填洪水以为名山。"提到的是禹、息土。

34 "熊"在《尔雅》跟《国语》(14/14b)里都写作"能"。根据有的记录，说它有三点，但我没有找到现存的实例。有的注者说它是"龙"字的误写，但"熊"是常用字，所以这个解释不大可能。三足龟让我们联想到太阳鸟。

35 《山海经·大荒西经》(16/78a)。关于这个故事也见《海外西经》(2/40a)和《归藏·郑母经》(9a)。关于《九韶》见《古本竹书纪年辑校订补》，第9页，和《山海经》(16/78a)，《史记》卷一说"禹作《九韶》"。

36 《古史辨》，第七册，第282—292页。

37 杨君实《康庚与夏讳》，《大陆杂志》20，no.3，1960年，第83—88页。

第四章注释

1 关于"天圆地方"的说法，除《周髀算经》、《淮南子》，

还有《吕氏春秋·十二纪》和《大戴礼记·天圆篇》，但它们与《淮南子》类似，都是说"天道""地道"。《晋书·天文志》载，"《周髀》家云：'天员如张盖，地方如棋局。'"，据说《周髀》出自周公，但无确证。

2 史速方鼎见《岐山县京当公社贺家村西壕周墓》，《文物》，1972年，6期，第26页，图3。

3 《集刊》第二本第一分册，第17—18页，《耒耜考》，引自李孝定《甲骨文字集释》，中央研究院历史语言研究所专刊50，1965年，8册，第2777页。参见周法高《金文诂林》，《金文诂林补》，香港中文大学，1975年，中央研究院历史语言研究所专刊77，1984年，8.1159。

4 滕堂明保《汉字语源辞典》，东京，田中嘉次，1967年，第112页；康殷《文字源流浅说》，北京，1979年，第140页。

5 见高明《古文字类编》，北京，中华书局，1982年，第364页。

6 《甲骨文字集释》卷五，第1593—4页。

7 参看倪德卫《〈小屯殷墟文字甲编〉第2416号新考》，中国殷商文化国际讨论会论文。文章也讨论了"方"跟"巫"

年，10，图42。在郑州发掘的盘、和尊也有“卐”形穿孔。参见河南省文物研究所，郑州市博物馆《郑州新发现商代窖藏青铜器》，《文物》，1983年，3期，第49—59页；《郑州北二七路新发现三座商墓》，《文物》，1983年，3期，第60—77页。

16 林已奈夫《殷商时代青铜器の研究：殷商青铜器综览》，吉川弘文馆，1984年，1册，第160页（包括了殷晚期的两个“豆”：一个出土在保德林遮峪，另一个是在长清）。

17 胡厚宣《殷墟发掘》，上海，1955年，图87。

18 如鬲觥方鼎，见中国社会科学院考古研究所《殷周金文集成》，北京，1985年，5册，第2725页。

19 见《甲骨文字集释》卷14，第4165—72页；《金文诂林》与《诂林补》，14.1833。

20 刘节《中国古代宗族移殖史论》，第14—15页，引自《金文诂林》，第7865页，14.1833。

21 见诺尔·巴纳《中国古代青铜铸造和青铜含金》，第151页，关于司母戊鼎的底座模铸型的讨论。

22 《金文诂林》，第7850页，14.1833。

23 陈梦家《综述》，第481页。

24 高去寻《殷代大墓的木室及其涵义之推测》，《中央研究院历史研究所集刊》，39，1969年，第175—88页。又见王国维《明堂寝庙通考》，《观堂集林》，中华书局，北京，1959年，3册，第123—144页；石璋如《小屯：第一本，遗址的发现与发掘》，乙编，第21页。

25 杨锡璋《安阳殷墟西北冈大墓的分期及有关问题》，《中原文物》，1981年，3期，第47—52页。

26 爱利德《永久复归的神话》*The myth of the eternal return*, London, Routledge & Kegan Paul, 1955年，译自法文*Le Mythe de l' Eternel Retour: Archetypes et Repetition*。

27 见列维一斯特劳斯《野性的思维》(The Savage Mind)，有李幼蒸中译本，商务印书馆，1987年。

28 见葛兰言《“左”“右”在中国》“Right and left in China”，收入罗德尼·尼东（Rodney Needham）编的《左与右：对等象征分类论文集》*Right and left: essays on dual symbolic classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1973年，译自法文。

29 见《登封王城岗遗址的发掘》，《文物》，1983年，3期，第21—36页。

30 齐文心《伊尹与黄尹为二人辨》，将发表于《英国所藏甲骨集》下册。

31 顾立雅《中国古代文化研究》*Studies in early Chinese culture*, London, 1938年；顾立雅《中国国家的起源，第一本：西周》*The origins of statecraft in China, vol. 1: The Western Chou Empire*, Chicago, University of Chicago Press, 1970年。以及郭沫若《先秦天道观的进展》，上海，商务印书馆，1934年。

32 关于“五行”说起源研究的新成果，也可参看格拉姆(A. C. Graham)《阴阳与对立思维方法》*Yin-yang and the nature of correlative thinking*, Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, Occasional Paper and Monograph Series No.6, 1986年；李德永《五行探源》，《中国哲学》第四辑，北京，1980年，第70—90页。

33 参见郭沫若《中国古代社会研究》和胡厚宣《论五方观念及“中国”称谓之起源》（《甲骨学商史论丛初集》2册，1944年，第383—390页）。

34 郭沫若、闻一多、许维遹《管子集校》，北京，科学出版社，1956年，第140页。参见阿林·里克特(W. Allyn Rickett)《管子》*Guanzi: political, economic and philosophical essays from China*, vol. 1, Princeton, 1985年。

35 见《古文字类编》，第93页。

36 《中国人性论史·先秦篇》，台中，东海大学，1963年，书里附录《阴阳五行及其有关文献的研究》，第509—586页。

37 张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》，1980年，4期，第403—415页。

38 见吉德祎《商代史料》，第3页。

39 见吉德祎《商代史料》一书里面杰姆斯·贝礼(James F. Berry)写的附录一《商代龟甲的鉴定》“Identification of the inscribed turtle shells of Shang”，第160页，及《英国所藏甲骨集》下册，1313是缅甸和印度尼西亚一带出产的龟种Geochylene (Testudo) Emys。

40 汪德迈《王道》，第290页。

5 吉德祎《商代史料》，120页

6 瓦特·伯克特(W.Burkert)《古希腊祭祀和神话的人类学》，第47页。

7 同上书。也见惹内·纪拉尔(René Girard)《暴力和神圣的》*Violence and the sacred*,Baltimore,John Hopkins University Press, 1979年。

8 瓦特·伯克特《古希腊祭祀和神话的人类学》，第52页。

9 见张光直《艺术、神话和祭祀》，第73页。他还引用了Nelson Wu的《中国和印度建筑》的材料，*Chinese and Indian architecture*, New York, 1973年。

10 见《古代中国》*Early China*（1983—1985年，第9—10期，第20—37页）上吉德祎的论文《商代的"告"：一个修正和一些推测》*Reports from the Shang:a corroboration and some speculation*。他对甲骨卜辞里的"二告"作了某些探讨性的讨论。

第六章注释

1 马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）《原始心理学里的神话》*Myth in Primitive Psychology*, London,

vessels of bronze age China, New York,Asia House, 1968年，第12—3页。

7 罗越《中国青铜时代的礼器》，第13页。

8 罗越《中国青铜时代的礼器》，第13页。罗伯特·白戈立（Robert W.Bagley）在闻锋编的《中国伟大的青铜时代》*The great bronze age of China*（London,Thames and Hudson, 1980年，第101页）一书里说："饕餮纹的历史说明了商代青铜器装饰是纯粹的装饰艺术，这些奇特的母型没有任何特别的象征意义。"罗越第一个指出饕餮纹和龙纹晚期不断的变化似乎证实了这一点。

9 白克礼在《沙可乐收藏的商代青铜礼器》*Shang ritual bronzes in the Arthur M.Sackler collections*（Cambridge, Massachusetts,Harvard University Press,1987年）一书里说："饕餮纹虽然暗示出动物世界，但它不是真正的图画，画幅的线条安排变化不定，无法确定固定的形象。……换句话说，这些青铜器的制造者不是把某种动物视觉化，也不是在一个背景上描绘动物的轮廓剪影。这种生物是在观看者的想像里。在青铜器上并非如此。观看者从动物的暗示联想领悟出来，于是自己组合成一张面孔、两个身子的印象，尽管这个图画不可能保持一贯不变性。"虽然白克礼因为饕餮纹不是再现性的而否定它的象征意义，这跟罗越说饕餮纹没有任何建立在文学上的含义

41 《史记》，卷128，第3225页。

42 见吉德祎《商代史料》，第7页；还有注⑱谈了区别水牛骨和黄牛骨的困难。

第五章注释

1 罗伯特·夫拉斯利尔(Robert Flaceliere)《希腊神谕》*Greek Oracles*, London, Elek Books, 1965年，译自法文*Devins et Oracles* Grecs, Paris, 1961年。

2 例子请见张光直《艺术、神话和祭祀：中国古代政治权威的途径》，Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983年。

3 见拙文《甲骨文的契刻》，将载于《英国所藏甲骨集》下册。

4 饶宗颐《殷代贞卜人物通考》，香港，1959年。他在书里第一次注意到了甲骨卜辞一般不是疑问式。关于卜辞命辞是否问句的讨论，比较集中地发表在《古代中国》第十四期，1989年。裘锡圭论文的中文本，发表在《中国语文》1988年，第一期。

1926年。

2 《神话学》*Mythologiques* I（*The Science of Mythology*）：《熟的和生的》*Le Cru et le cuit*（Paris, 1964年），英文版*The raw and the cooked*（London, 1970年）；II：《从蜜到灰》*Du Miel aux cendres*（Paris, 1967年），*From honey to ashes*（London, 1973年）；III：《饭桌礼仪的来由》*L'Origine des manieres de table*（Paris, 1971年），*The origin of table manners*（London, 1978年）；IV：《裸者》*L'homme nu*（Paris, 1971年），*The Naked man*。这些著作比较详细地代表了列维—斯特劳斯在别的书里阐述过的思想，参见其传记。

3 见艾兰·但地（Alan Dundes）编的《神圣的叙述：神话理论选编》*Sacred narrative: readings in the theory of myth*导论,Berkeley,University of California Press, 1984年。

4 见《尚书·多士》。

5 《商代史料》第137页。

6 苏珊·朗格（Susanne K.Langer）《情感与形式》*Feeling and form*,New York,Charles Scribner's Sons, 1953年,第69—70页；罗越《中国青铜时代的礼器》*Ritual*

一样。可是，白克礼似乎意识到了饕餮纹无论如何在观看者的心目中引起一张面孔、两个身子的形象，我同意说这个艺术母型不是真正的动物，但我相信这个在观看者想像里引出的生物，并不因为它没有被设计者视觉化为一种具体的形象就毫无含义。

10 《河南出土商周青铜器》，北京，文物出版社，1981年，1册，第203—210，278页。

11 李学勤编的《中国美术全集·青铜器》上册，北京，文物出版社，1985年，第三号。

12 《考古》，1976年，4期，图版6：2，10：3—4；第229页，附图1：2。也见杨建芳《中国出土古玉》，30：1A—1B，图版3：1。

13 良渚文化“琮”见《考古》1984．2，杨建芳《中国出土古玉》，图版1．9—13，27—8。相似的刻纹也见于唐山市大城山发现的圭上，这是龙山文化的遗址。也见白克礼的《沙可乐收藏的商代青铜礼器》，第19页和插图18—21。他认为只有这对眼睛是从良渚文化来的。

14 见恩斯特·冈布里奇（Ernest H．Gombrich）《秩序感：装饰艺术心理学研究》*The sense of order：a study in the psychology of decorative art*，Oxford，Phaidon，1979

年，从第264页起往后。也见威廉·华森（William Watson）《中国艺术的风格》*Style in the arts of China*，Harmondsworth，Penguin，1974年。

15 顾立雅本人在《中国的诞生》*Birth of China*（New York，Ungar，1937年，第117页）中把饕餮等同于水牛。弗罗伦丝·瓦特布雷（Florence Waterbury）《早期中国象征和文学》*Early Chinese symbols and literature*（New York，E．Weyhe，1952年）把它说成老虎。关于饕餮象征性的讨论可看休果·曼斯波格（Hugo Munsterberg）《中国古代艺术里的象征主义》*Symbolism in ancient Chinese art*，New York，Hacker，1986年。

16 高本汉《中国青铜器里的殷与周》“Yin and Chou in Chinese bronzes”，*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 8，1936年，第9—156页；《中国青铜器新探》“New Studies on Chinese bronzes”，同上刊9，1937年，第1—117页。张光直《商周青铜器与铭文的综合研究》，台北，中央研究院史语所丛刊，第62号，1972年。

17 梁思永和高去寻《侯家庄》，第五册（西北冈1004号大墓），台北，中央研究院史语所，1970年，图版107和113。

古代青铜器》*Bronzes archaiques Chinois au Musee Cernuschi*，Paris，L'Asiatique，1977年，第1册，第46号。也见贝塚茂树《世界美术全集》，东京，1962年，第12册，第28号。

26 《安徽阜南发现殷商时代的青铜器》，《文物》，1959年，第1期。

27 《殷墟妇好墓》，北京，中国社会科学院考古研究所，1980年，第105—6页，图表66—67，彩版13.1。

28 《殷墟妇好墓》，第105—6页，图表66.2，图版69.1。

29 《山东益都苏阜屯一号奴隶殉葬墓》，《文物》，1972年，第8期，第17—30页。以及古特比兹（Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz）的《东亚艺术选集》*Ausgewahlte Werke Ostasiatischer Kunst*，Berlin-Dahlem，Museum für Ostasiatische Kunst，1970年，No．1。

30 张光直《艺术、神话和祭祀》，第73页。

31 罗森夫人（J．Rawson）在亚非学院“古代中国讨论会”（1984年）宣读的《商周青铜器上的龙》“Dragons in Shang

18 左丹·派伯（Jordan Paper）《饕餮的含义》“The meaning of ‘t'ao-t'ieh’”，《宗教史》*History of Religions*，1978年。以及查兹—约汉孙女士（Elizabeth Childs-Johnson）提交安阳殷商文化讨论会的论文《祖先之灵与商代宗教艺术里的动物面具》。

19 《侯家庄》第二册（西北冈1001号墓），第56—61页，描绘了1001号墓的木雕遗存，这暗示木头也可能用作面具，但是没有实物发现。

20 《春秋经传集解·文公十八年》（9/15a）。

21 顾立雅《中国的诞生》，第248页。

22 白克礼《沙可乐收藏的商代青铜礼器》，第56页。他从这个母型形式发展的角度反对了这种结论。

23 见《文物》，1955年，第10期上的发掘报告。也见威廉·华森《中华人民共和国出土文物展览》*The Genius of China：an exhibition of archaeological finds of the People's Republic of China*，第70号。

24 瓦特·伯克特《古希腊祭祀和神话的人类学》，第43页。

25 叶里瑟夫（Vadime Elisseeff）《西亚努西博物馆的中国

and Zhou bronzes", 摘要发表在《古代中国》, 1983—1985年, 第9—10期, 第371—373页。

32 张聪东《甲骨文中的商代宗教》。

33 容庚《商周彝器通考》, 北京, 哈佛燕京学社, 1941年, 图表823。

34 巴拉基·门柯儿(Balaji Mundkur)《对蛇的崇拜》*The cult of the serpent*, Albany, State University of New Press, 1983年。

35 见上文第77页; 也见他的另一篇论文《欧亚大陆北部宗教艺术中的"双头兽"及其西半球的类似物》"The bicephalous 'Animal Style' in Northern Eurasian religious art and its Western hemisphere analogues", *Current Anthropology*, 1984年, 第25期, 第4号, 第451—482页。

36 《新序》(1/1b)"孙叔敖为婴儿时, 出游, 见两头蛇, 杀而埋之, 归而泣, 其母问其故, 叔敖对曰: '闻见两头之蛇者死…'"。

37 《河南偃师二里头遗址发掘简报》, 《考古》, 1965年, 第5期, 第215—227页, 图版3。

38 《甲骨文字集释》0067—0070。

39 《甲骨文字集释》1049—1052。

40 利雷·戴伟森(J. Leroy Davidson)《瓶形角之谜》"The riddle of the bottle horn", *Artibus Asiae*, 1959年, 第22期, 第15—22页。

41 见《文物》, 1984年, 第6期, 第1—5页; 《文物》, 1984年, 第11期, 第1—11页; 《考古》, 1986年, 第1期, 第497—510页; 《文物》, 1986年, 第8期, 第1—17页。

SELECT BIBLIOGRAPHY

参考书目

(In the text and footnotes, the Sibu Congkan四部叢刊 editions of primary texts, published by the Commercial press, Shanghai, have been cited wherever possible. These are not listed in the bibliography.)

Ackerman, Phyllis. *Ritual bronzes of ancient China*. New York: Dryden Press, 1945.

Akatsuka Kiyoshi赤塚忠. *Chūgoku kodai no shūkyō to bunka: In ōchō no saishi*中國古代の宗教と文化: 殷王朝の祭祀. Tokyo: Kadokawa Shoten, 1977.

Allan, Sarah. "Drought, human sacrifice and the Mandate of Heaven in a lost text from the *Shang shu*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLVII Part3(1984), 523—39.

——. *The heir and the sage: dynastic legend in early China*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1981.

——. "The identities of Taigong Wang in Zhou and Han literature", *Monumenta Serica* XXX(1972—3), 57—99.

——. "The myth of the Xia dynasty." *Journal of the Royal Asiatic Society*(1984, no.2), 242—56.

——. "Sons of suns: myth and totemism in early China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLIV Part2(1981), 290—326.

——, and Cohen, Alvin P., ed. *Legend, lore and religion in China: essays in honor of Wolfram Eberhard on his seventieth birthday*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1980.

——, Li Xueqin, and Qi Wenxin. *Oracle bone collections in Great Britain*(*Yingguo suocang jiaguji*英國所藏甲骨集) Part Ⅰ(1985), Part Ⅱ (forthcoming). Beijing: Zhonghua Shuju.

An Jingheng安井衡, ed. *Guanzi zuangu*管子纂詁. Taibei: Heluo Tushu Chuban. "Anhui Funan faxian Yin-Shang shidaide qingtonqi." 安徽阜南發現殷商时代的青銅器, *Wenwu* 1959.1, 1.

Bachhofer, Ludwig. "The evolution of Shang and Early Zhou bronzes." *Art Bulletin* XXVI(1944), 107—16.

——. "Reply to Maenchen-Helfen", *Art Bulletin* XXVII (1945), 243—6.

Bagley, Robert W. "P'an-lung-ch'eng: a Shang city

gudai shenhua xinshi liang ze" 中國古代神話新釋兩則. *Qinghua xuebao*清華學報Ⅱ(1969), 206—32.

Chang, K.C. *The archaeology of ancient China*. 4th edition. New Haven: Yale University Press, 1986.

——. *Art, myth and ritual: the path to political authority in ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

——. *Early Chinese civilization: anthropological perspectives*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series XXIII. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

——. *Shang civilization*. New Haven: Yale University Press, 1980.

——. (Zhang Guangzhi張光直). "Shang Wang miaohao xinkao" 商王廟號新考 *Bulletin of the Institute of Ethnology* X(1963), 125—205.

——. (Zhang Guangzhi張光直). *Shang Zhou qingtongqi yu mingwen de zonghe yanjiu*商周青銅器與銘文的綜合研究 Monograph of the Institute of History and Philology LXII. Taibei: Academia Sinica, 1972.

——. "Some dualistic phenomenon in Shang society." *Journal of Asian Studies* XXIV(1964), 45—61.

——. (Zhang Guangzhi張光直). "Tan Wang Hai yu Yi Yin de jisi bing zailun Yin-Shang wangzhi." 談王亥與伊尹的祭祀並再論殷商王制. *Bulletin of the Institute of*

in Hupei", *Artibus Asiae* XXXIX(1977), 165—219.

——. *Shang ritual bronzes in the Arthur M. Sackler collections*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Barnard, Noel. *Bronze casting and bronze alloys in ancient China, Monumenta Serica* monograph XIV. Tokyo: 1961.

Bidney, David. "The concept of myth." *Theoretical Anthropology*(1953), 286—326.

Boltz, William G. "Kung Kung and the flood: reverse euhemerism in the *Yao Tien*." *T'oung Pao* LXVII.3—5(1981), 141—53.

Boodberg, Peter A. "Remarks on the evolution of archaic Chinese." *Harvard Journal of Asiatic Studies* Ⅱ.3(1937), 29—31.

Burkert, Walter *Homo necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Camnaan, Schuyler. "The magic square of three in old Chinese philosophy and religion." *History of Religions* I(1961), 37—80.

——. "Old Chinese magic squares." *Sinologica* Ⅶ(1963), 14—53.

——. "Some early Chinese symbols of duality", *History of Religions* XXIV.3(1985), 215—57.

Chan Ping-leung (Chen Bingliang陳炳良). "Zhongguo

川文物1988.4.

Cheng Te-k'un. *Archaeology in China*, Vol. I (1966); Vol. Ⅱ (1960); Vol. Ⅲ (1963). Cambridge, Eng.: W. Heffer & Sons.

Childs-Johnson, Elizabeth. "The ancestor spirit and animal mask in Shang ritual art", paper presented to the international Symposium on the Yin-Shang Culture of China, 10—14 September1988, Anyang, China.

Cohen, Percy. "Theories of myth." *Man*(1969.Ⅳ), 337—53.

Conrady, August. *Tien wen*. Leipzig: Asia Major Library (no. 2), 1931.

Couvreur, S. *Dictionnaire de la langue classique chinoise*. Taibei: World Book Co., 1963 (facsimile of 1904 edition).

Creel, H.G. *The birth of China*. New York: Ungar, 1937.

——. "On the ideographic element in ancient Chinese." *T'oung Pao* XXXIV.4(1939), 278—81.

——. *The origins of statecraft in China*. Vol. I: *The Western Chou empire*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

——. *Studies in early Chinese culture*. Baltimore: American Council of Learned Societies, 1937.

Cullen, Christopher. "A Chinese Eratosthenes of the flat earth: a study of a fragment of cosmology in

Ethnology XXXV(1973), 111—27.

——, ed. *Studies of Shang archaeology: selected papers from the international conference on Shang civilization*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Chang Tsung-tung. *D Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: eine palaographische Studie zur Religion im archaischen China*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

Chavannes, E. La sculpture *sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han*. Paris: Ernest Leroux, 1893.

——. *Le Tai chan: essai de monographie d'un culte chinois*. Paris: Annales du Musee Guimet, 1910.

Chen Bingliang: see Chan Ping-leung.

Chen Mengjia陳夢家. "Shangdai de shenhua yu wushu" 商代的神話與巫術. *Yanjing Xuebao*燕京學報XX(1936), 485—576.

——. "Wu xing zhi qiyuan" 五行之起源. *Yanjingxuebao* 燕京學報XXIV, 35—53.

——. *Yinxu buci zongshu*殷墟卜辭綜述. Beijing: Science Press, 1956.

Chen Pan陳磐. "Huang Di shiji yanbian kao"黃帝事跡演變考. *Guoli Zhongshan Daxue yuyan lishi yanjiusuo zhoukan* 國立中山大學語言歷史研究所週刊Ⅲ(1925), 921—35.

Chen Xiandan陳顯丹. "Lun Guanghan Sanxingdui yizhi de xingzhi" 論廣漢三星堆遺址的性質. *Sichuan wenwu*四

Huainanzi." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXIX Part I (1976), 106—27.

Davidson, J.Leroy. "The riddle of the bottle horn." *Artibus Asiae* XXII (1959), 15—22.

De Saussure, L.*Les origines de l'astronomie chinoise*. Paris: Maisonneuve, 1930.

"Dengfeng Wangchenggang yizhi de fajue" 登封王成岡遺址的發掘, *Wenwu* 1983.3, 21—36.

Dieny, Jean-Pierre.*Pastourelles et magnanarelles: essai sur un theme litteraire chinois*. Geneva and Paris: Librairie Droz, 1977.

Dong Zuobin董作賓.*Dong Zuobin xueshu lunzhu*董作賓學術論著.Taibei: Shijie Shuju, 1979.

——. "Jiaguwen duandai yanjiuli" 甲骨文斷代研究例. *Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo jikan waibian* 中央研究院歷史語言研究所集刊外編I.1 (1933), 371—488.

——. "Lun Shangren yi shengri wei ming" 論商人以生日爲名.*Dalu zazhi*大陸雜誌Ⅱ.3 (1951), 6—10.

Dundes, Alan, ed.*Sacred narrative: readings in the theory of myth*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Durkheim, Emile and Mauss, Marcel, *Primitive classification*. Translated by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Eberhard, Wolfram.*Local cultures in South and East Asia*. Translated by Alide Eberhard. Leiden: E.J. Brill, 1968.

——.*Lokalkulturen in alten China* Ⅰ (supplement to *T'oung Pao* IIIVII, Leiden, 1942)·(Ⅱ Monumenta serica monograph Ⅱ, Beijing, 1942).

——Review of *Legends and cults*, by Bernhard Karlgren. *Art Asiae* IX.4(1946), 355—67.

Ecke, Gustav. *Fruhe Chinesche Bronzen aus der Sammlung Oskar Trautmann*. Beijing: 1939.

Eliade, Marcel.*The myth of the eternal return*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

——.*Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

Elisseeff, Vadime. *Bronzes archaiques Chinois au Musee Cernuschi*. Paris: L'Asiatique, 1977.

Evans-Pritchard, E. E. *Magic, witchcraft and oracles among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Fan Xiangyong 范祥雍, ed. *Guben zhushu jinian jijiao dingbu*《古本竹書紀年輯校訂補》. Shanghai: Xin Zhishi Chubanshe, 1956.

Finsterbusch, Kate.*Verzeichnis und Motivindex der Handarstellungen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966(Ⅰ)and 1971(Ⅱ).

Flaceliere, Robert.*Greek oracles*. London: Elek Books,

1965.

Fontenrose, Joseph.*The ritual theory of myth*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Forke, Alfred. *Lun heng*. New York: Paragon Book Gallery, 1962.

Gan Bao干寶, *Soushenji*搜神記. Shanghai: Commercial Press, 1957.

Gao Ming 高明. *Guwenzi leibian* 古文字類編. Beijing: Zhonghua Shuju, 1982.

Gao Quxun 高去尋. "Yindai da mu de mushi ji qi hanyi zhi tuice" 殷代大墓的木室及其含義之推測 *Bulletin of the Institute of History and Philology* XXXIX(1969), 75—188.

Girard, Rene.*Violence and the sacred*. Translated by P. Gregory. Baltimore: Hopkins University Press, 1979.

Gombrich, E. H. *The image and the eye: further studies in the psychology of pictorial representation*. Oxford: Phaidon, 1982.

——.*The sense of order: a study in the psychology of decorative art*. Oxford: Phaidon, 1979.

Goody, Jack. *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

——.*The interface between the written and the oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

——.ed. *Literacy in traditional societies*. Cambridge:

Cambridge University Press, 1968.

Graham, A. C. *Chuang-tzu: the seven inner chapters and other writings from the book of Chuang-tzu*. London: Allen and Unwin, 1981.

——.*Later Mohist logic, ethics and science*. Hong Kong: Chinese University Press, 1978.

——.*Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

——.*Yin-yang and the nature of correlative thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies(Occasional Paper and Monograph Series, no.6), 1986.

Granet, Marcel.*Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris: Presses Universaires de France, 1959.

Gu Jiegang顧頡剛, ed. *Gushibian*古史辨. 7vols. Beijing and Shanghai: 1926—41; reprint ed., Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1982.

Guan Donggui 管東貴. "Zhongguo gndaishj gi ri shnhua zhi yanjiu" 中國古代十日神話之研究 *Bulletin of the Institute of History and Philology* XXXIII(1962), 287—330.

*Guanghan Sanxingdui yizhi*廣漢三星堆遺址(Ziliao xuanbian 資料選編)Ⅰ. Guanghan: Sichuansheng Guanghanshi Wenhuaju, 1988.

*Gui zang*歸藏. Changsha. Vu Han Shan Fang Jiyi shu

玉函山房輯佚書，1884. Guo Baojun郭寶鈞. "1950—nian chun Yinxu fajue baogao 1950年春殷墟發掘報告. *Zhongguo Kaogu xuebao*中國考古學報V(1951)，1—61.

——. "AnyangYinxu nuli jisi keng de fajue" 安陽殷墟奴隸祭祀坑的發掘. *Kaogu* 1971.1，20—36.

——.*Shang Zhou tongqiqun zonghe yanjiu*商周銅器群綜合研究. Beijing: Wenwu Press, 1981.

Guo Moruo 郭沫若*Xian Qin Tian dao guan de yanjin*先秦天道觀的演進，Shanghai, Commerical Press, 1934.

——.*Zhongguo gudai shehui yanjiu* 中國古代社會研究 Beijing: Renmin Chubanshe, 1954.

Guo Moruo 郭沫若; Wen Yiduo 聞一多; and Xu Weiyu 許維遹, ed. *Guanzi jijiao*管子集校. Beijing: Science Press, 1956.

Guo Qingfan 郭慶藩, *ed. Zhuangzi jishi* 莊子集釋. Taibei: Heluo Tushu Chubanshe, 1974.

Hawkes, David. *Ch'u Tz'u: songs of the south*. New York: Beacon, 1962; revised ed. Harmondsworth: Penguin, 1985.

Hayashi Minao 林已奈夫. *In Shū jidai seidoki no kenkyū* 《殷周時代青銅器の研究》. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1984.

——.*Iwayuru tōtetsumon wa nani o hyō shita mono ka*《所謂饕餮紋は何を表したものか》. Tōhō Gakuhō 東方學報LVI (March 1984)，1—97.

Henan Wenwu Gongzuodui Diyidui 河南文物工作隊第一隊. "Zhengzhoushi Baijiazhuang Shangdai mu fajue jianbao" 鄭州市白家莊商代墓發掘簡報, *Wenwu* 1955.10，3—23.

"Henan Yanshi Erlitou yizhi fajue baogao" 河南偃師二里頭遺址發掘報告. *Kaogu* 1965.5,215—24.

"Henan Yanshi Erlitou yizhi fajue jianbao" 河南偃師二里頭遺址發掘簡報. *Kaogu* 1965.5,215—27.

"Henan Yanshi Erlitou yizhi san ba qu fajue jianbao"河南偃師二里頭遺址三八區發掘簡報.*Kaogu* 1975.5,302—9.

"Henan Yanshi Erlitou zao°Shang gongdian yizhi fajue jianbao" 河南偃師二里頭早商宮殿遺址發掘簡報, *Kaogu* 1974.4,234—48.

Henansheng bowuguan 河南省博物館(*Zhongguo bowuguan* 中國博物館，Ⅶ)，Beijing: Wenwu Press, 1983.

Henansheng Wenhuaju Wenwu Gongzuodui 河南省文化局文物工作隊. *Zhengzhou Erligang* 鄭州二里岡. Beijing: Science Press, 1959.

Henansheng Wenwu Yanjiusuo 河南省文物研究所.*Henan chutu Shang Zhou qingtongqi* 河南出土商周青銅器. Beijing: Wenwu Press, 1981.

——. "Henan Wuyang Jiahu xinshiqi shidai yizhi di er zhi liu ci fajue jianbao" 河南舞陽賈湖新石器时代遺址第二至六次發掘簡報. *Wenwu* 1989.1，1—14.

——. "Zhengzhou bei Erqilu xin faxian san zuo Shang mu" 鄭州北二七路新發現三座商墓, *Wenwu* 1983.3,60—78.

——.and Zhengzhoushi Bowuguan 鄭州市博物館,"Zhengzhou xin faxian de Shangdai caocang qingtongqi" 鄭州新發現的商代操藏青銅器. *Wenwu* 1983.3,49—59.

Henderson, John B.*The development and decline of Chinese cosmology*.New York: Columbia University Press,1984.

Hentze, Carl,*Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den fruehchineschen Kulturen*. 2 *vols*. Antwerp: Die Siktel, 1941.

Ho Ping-ti. *The cradle of the East*.Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1975

Hong Xingzu 洪興祖, ed. *Chuci buzhu*楚辭補注. Beijing: Zhonghua Shuju, 1983.

Hopkins, L. C. "Archaic Chinese characters."*Journal of the Royal Asiatic Society* XIV(1937), 27—32.

Hu Houxuan 胡厚宣. "Chu minzu yuan yu dongfang kao" 楚民族源於東方考. *Shixue luncong* 史學論叢I (1923).

——."Jiaguwen Shangzu niao tuteng de yiji" 甲骨文商祖鳥圖騰的遺跡. *Lishi luncong* 歷史論叢I(1964)，131—59.

——."Jiaguwen suojian Shangzu niao tuteng de xin zhengju甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據. *Wenwu* 1977.2 84—87.

——.*Jiaguxue Shangshi luncong*甲骨學商史論叢. Chengdu,

Jilu Daxue, 1944(Vol.I); 1945(Vol.Ⅱ).

——. "Shi Yindai qiu nian yu si fang he si fang feng de jisi" 釋殷代求年於四方和四方風的祭祀. *Fudan xuebao* 復旦學報(Renwen kexue人文科學)1956.1,49—86.

——."Yin buci zhong de Shang Di he Wang Di" 殷卜辭中的上帝和王帝. *Lishi yanjiu* 1959.9,23—50; 1959.10, 89—110.

——.*Yinxu fajue*殷墟發掘. Shanghai: Xuexi Shenghuo Press, 1955.

——."Zhongguo nuli shehui de renxun he renji Xiabian" 中國奴隸社會的人殉和人祭. 下編. *Wenwu*1974.8,56—67.

——,ed.*Jiagu tan shi lu*甲骨探史録. Beijing: Sanlian Shudian, 1982.

——, ed. *Jiaguwen yu Yin-Shang shi*甲骨文與殷商史. Shanghai: Guji Shudian, 1983.

Huang Hui黃暉, ed.*Lun heng jiaoshi*論衡校釋.Shanghai, Commercial Press, 1964.

Huang Zhanyue 黃展岳."Woguo gudai de renxun he rensheng" 我國古代的人殉和人牲.*Kaogu* 1974.3, 153—70.

Hubert, Henri, and Mauss,Marcel. *Sacrifice: its nature and function*.Chicago: Chicago University Press,1984.

Hunansheng Bowuguan 湖南省博物館(*Zhongguo bowuguan*中國博物館，Ⅱ)，Beijing: Wenwu Press, 1981.

Hunansheng Bowuguan湖南省博物館and Zhongguo Shehui Kexueyuan Kaogu Yanjiusuo中國社會科學院考古研究

所, *Changsha Mawangdui yihao Han mu* 長沙馬王堆一號漢墓. Beijing: Wenwu Press, 1973.

Izushi Yoshiko 出石誠彦. *Chūgoku shinwa densetsu no kenkyū*《中國神話傳説の研究》. Tokyo: Chūo Koronsha, 1943.

Jia Zuzhang 賈祖璋. *Niao yu wenxue*鳥與文學. Shanghai: 1931.

"qishanxian Jingdanggonshe Hejiacun Xihao Zhou mu" 岐山縣京當公社賀家村西壕周墓. *Wenwu* 1972.6.

Kaizuka Shigeki 貝冢茂樹. *Sekai bijutsu zenshū*世界美術全集XII (Chūgoku). Tokyo: Kadokawa Shoten, 1962.

Kane, Virginia. "The chronological significance of the inscribed ancestor dedication in the periodization of Shang dynasty bronze vessels." *Artibus Asiae* XXXV.4 (1973), 335—70.

——. "The independent bronze industries of the south of China contemporary with the Shang and Western Chou Dynasties." *Archives of Asian Art* XXVIII (1974/5), 77—107.

——. "A re-examination of Anyang archaeology", *Ars Orientalis* X(1975), 93—110.

Kang Yin康殷. *Wenzi yuanliu qian shuo* 文字源流淺説. Beijing: Rongbaozhai, 1979.

Karlgren, Bernhard. "The Book of documents." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* XXII(1950), 1—81.

——. "Glosses on the Book of documents." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* XX(1948), 39—315; XXI(1949), 63—206.

——. "Grammata serica recensa." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* XXIX(1957).

——. "Legends and cults in ancient China." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* XVIII(1946), 199—365.

——. "New studies on Chinese bronzes." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* IX(1937), 1—117.

——. "Some characteristics of the Yin art." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* XXXIV(1962), 1—28.

——. "Yin and Chou in Chinese Bronzes." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* Ⅷ (1936), 99—156.

Keightley, David N. "Akatsuka Kiyoshi and the culture of early China: a study in historical method." *Harvard Journal of Asiatic Studies* XLII(1982), 267—320.

——. "Ping-ti Ho and the origins of Chinese civilization." *Harvard Journal of Asiatic Studies* XXXVII (1977), 381—411.

——. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

——. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

——. *Totemism today*. Translated by Rodney Needham. London: Merlin Press, 1964.

——. *The way of the masks*. London: Jonathan Cape, 1983.

Li Chi (Li Ji李濟). *Anyang*. Seattle: University of Washington Press, 1977.

Li Deyong李德永. "Wuxing tanyuan" 五行探源. *Zhongguo zhexue*《中國哲學》Ⅳ(1980), 70—90.

Li Xiandeng李先登. "Guanyu jiaguwen zui chu faxian qingkuang zhi bianzheng" 關於甲骨文最初發現情況之辨證. *Tianjin Shida Xuebao*《天津師大學報》1984.5, 51—2.

Li Xiaoding李孝定. *Jiagu wenzi jishi*《甲骨文字集釋》. Nangang, Taiwan: Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1965.

Li Xueqin 李學勤. "Di Yi shidai de feiwang buci" 帝乙時代的非王卜辭. *Kaogu Xuebao* 考古學報 1958.1, 43—47.

——. "Guanyu Shizu buci de yixie wenti" 關於自組卜辭的一些問題. *Guwenzi yanjiu*《古文字研究》Ⅲ(1980), 32—42.

——. "Ping Chen Mengjia Yinxu buci zongshu" 評陳夢家殷墟卜辭綜述. *Kaogu Xuebao*《考古學報》1957.3,

——. "Religion and the rise of urbanism." *Journal of the American Oriental Society* XCIII.4(1973), 527—38.

——. "The religious commitment: Shang theology and the genesis of Chinese political culture." *History of Religions* XVII(1978), 211—35.

——. "Reports from the Shang: a corroboration and some speculation." *Early China* IX—X (1983—5), 20—37.

——. *Sources of Shang history: the oracle bone inscriptions of bronze age China*. Berkeley: University of California Press, 1978.

——, ed. *The origins of Chinese civilization*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Kirk, G. S. *Myth: its meaning and functions in and ancient and other cultures*. Berkeley: University of California Press, 1970.

Langer, Susanne K. *Feeling and form*. New York: Charles Scribner & Sons, 1953.

Levi-Strauss, Claude. *Mythologiques* Ⅰ: *Le cru et le cuit* (Paris: Plon, 1964)[*The raw and cooked* (London: Jonathan Cape, 1970)]; Ⅱ: *Du Miel aux cendres*(Paris, 1967)[*From honey to ashes*(London, 1973)]; Ⅲ: *L'Origine des manieres de table*(Paris, 1968)[*The origin of table manners*(London, 1978)]; Ⅳ: *L'homme nu*(Paris, 1971)[*The naked man*(London, 1978)].

——. *Ritual vessels of bronze age China*. New York: Asia House, 1968.

Loewe, Michael. *Ways to paradise: the Chinese quest for immortality*. London: George Allen and Unwin, 1979.

Luo Zhenyu 羅振玉. *Sandai jijin wencun* 三代吉金文存. Pojuezhai, 1936.

Ma Chengyuan. *Ancient Chinese bronzes*. Edited by Hsio-yen Shih. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Ma Weiqing 馬薇頃. *Weiqing jiaguwen yuan* 薇頃甲骨文原. Huweizhen, 1971.

Major, John S. "Myth, cosmology and the origins of Chinese science", *Journal of Chinese Philosophy* V (1978), 1—20.

——. "Notes on the nomenclature of winds and directions in the early Han." *T'oung Pao* LXV (1979) 66—80.

Malinowski, Bronislaw. *Myth in primitive psychology*. London: Psyche, 1926.

Maspero, Henri. "L'astronomie chinoise avant les Han." *T'oung Pao* XXVI (1929), 267—356.

——. "Legendes mythologiques dans le Chou king", *Journal Asiatique* CCIV (1924), 11—100.

Miyazaki Ichisada 宮崎市定. "Chūgoku jōdai no toshi kokka to sono bochi—Shōyū wa doko ni attaka" 中國上代の都市國家とその墓地—商邑は何處にあつたか. *Tōyōshi Kenkyū*《東洋史研究》XXVIII(1970), 265—82.

——. "Hoi 補遺, *Tōyōshi Kenkyū*《東洋史研究》XXIX (1970), 147—52.

Mizukanu Shizuo 水上静夫. "Jakuboku kō" 若木考. *Tōhōgaku* 東方學 XXI (1961), 1—12.

——. "Soju shinkō ron" 桑樹信仰論, *Nippon Chūgoku gakkathō* 日本中國學會報 XIII (1961), 1—18.

Mon Yasutaro 森安太郎. *Zhongguo gudai shenhua yanjiu* 中國古代神话研究. Translated by Wang Xiaolian 王孝廉. Taibei: Di Ping Xian Chubanshe, 1974.

Mundkur, Balaji. "The bicephalous 'Animal Style' in Northern Eurasian religious art and its Western hemisphere analogues." *Current Anthropology* vol. XXIV, no. 4 (Aug. -Oct. 1984), 451—82.

——. *The cult of the serpent: an interdisciplinary survey of its manifestations and origins*. Albany: State University of New York, 1983.

Munke, Wolfgang. *Die klassische chinesische Mythologie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1976.

Munsterberg, Hugo. *Symbolism in ancient Chinese art*. New York: Hacker, 1986. Needham, Joseph. *Science and civilisation in China*. Vol. Ⅱ. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Needham, Rodney, ed. *Right and left: essays on dual symbolic classification*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Nivison, David S. "1040 as the date of the Chou conquest", *Early China* Ⅷ (1982—3), 76—8.

——. "The dates of the Western Chou." *Harvard Journal of Asiatic Studies* XLIII (1983), 481—580.

——. "A new study of *Xiaotun Yinxu Wenzi Jiabian* 2416", paper presented to the International Conference on Shang culture, Anyang, P.R.C., September 1987.

——. "The pronominal use of the verb yu in early archaic Chinese." *Early China* Ⅲ (1977), 1—18.

——. "The question question." *Early China* Supplement I (1986), 30—1.

Pankeneier, David. "Astronomical dates in Shang and Western Chou." *Early China*Ⅶ (1981—2), 2—37.

——. "Mozi and the dates of Xia, Shang and Zhou: a research note." *Early China* IX—X (1983—5), 179—81.

Paper, Jordan. "The meaning of the 't'ao-t'ieh." *History of religions* XVIII (1978), 18—41.

Qi Wenxin 齊文心. "Guanyu Shangdai chengwang de fengguo junzhang de tantao" 關於商代稱王的封國君长的談討. *Lishi yanjiu* 歷史研究 (1985.2), 63—78.

——. "Tan Anyang Xiaotun yiwai chutu de you zi jiagu" 談安陽小屯以外出土的有字甲骨. *Wenwu* 1956.11, 16—17.

——. "Xiaotun Nandi jiagu yu jiagu fenqi" 小屯南地甲骨與甲骨分期. *Wenwu* 1981.6, 27—33.

——. *The wonder of Chinese bronzes*. Beijing: Foreign Languages Press, 1980.

——, ed. *Zhongguo meishu quanji*《中國美術全集》, Vol. 4: *Qingtongqi Shang* 青銅器. 上. Beijing: Wenwu Press, 1985.

Li Zongtong 李宗桐, ed. *Chunqiu Zuozhuan jinzhu jinyi*《春秋左傳今注今譯》. Taibei: Commercial Press, 1970.

Liang Siyong 梁思永, and Gao Quxun 高去尋. *Houjiazhuang* 侯家莊. 7 vols. (*Xibeigang damu* 西北岡大墓 1001號, 1002號, 1003號, 1217號, 1004號, 1550號). Taibei: Institute of History and Philology, 1962—76.

Lin Yun 林澐. "Xiaotun nandi fajue yu Yinxu jiagu duandai" 小屯南地發掘與殷墟甲骨斷代. *Guwenzi yanjiu* IX (1984), 111—54.

Loehr, Max. "The bronze styles of the Anyang period." *Archives of the Chinese Art Society of America* Ⅶ (1953), 42—53.

Qin Xigui 裘錫圭. "Lun 'Lizu buci' de shidai" 論"歷组卜辭"的時代. *Guwenzi yanjiu* Ⅵ (1981), 262—320.

——. "Shuo buci de fen wuwang yu zuo tulong" 說卜辭的焚巫尪與作土龍, *Jiaguwen yu Yin-Shangshi* 甲骨文與殷商史 I. Shanghai: Guji Chubanshe, 1983, 21—35. Translated by Vernon K. Fowler in *Early China* IX—X (1983—5), 290—306.

Rao Zongyi 饒宗頤. *Yindai zhenbu renwu tongkao* 殷代貞卜人物通考. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1959.

Rawson, Jessica. *Chinese bronzes: art and ritual*. London: British Museum, 1987.

——. "Dragons in Shang and Zhou bronzes." paper delivered to the Early China Seminar Ⅲ (1984), abstract in *Early China* IX—X (1983—5), 371—3.

Rickett, W. Allyn. "An early Chinese calendar." *T'oung Pao* LXIII (1977), 195—255.

——. *Guanzi: political, economic and philosophical essays from China*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Rong Geng 容庚. *Shang Zhou yiqi tongkao* 商周彝器通考. Beijing: Harvard-Yenching Institute, 1941.

Rosemont, Henry Jr., ed. *Explorations in early Chinese cosmology*. Chico, California: Scholars Press, 1984.

Roy, D. T., and Tsien, T. H., ed. *Ancient China:*

studies in early civilization. Hong Kong: Chinese University Press, 1978.

Rudolph, R. C. *Han tomb art of West China*. Berkeley: University of California Press, 1951.

Schafer, Edward H. "Ritual exposure in ancient China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* XIV (1951), 130—84.

Sebeck, Thomas A., ed. *Myth: a symposium*. Bloomington: Indiana University Press, 1974.

Segal, Robert A. "In defense of mythology: the history of modern theories of myth." *Annals of Scholarship* I (1980), 3—49.

Shaanxi chutu Shang-Zhou qingtong qi 陝西出土商周青銅器. Beijing: Wenwu Press, 1979.

Shaanxisheng Bowuguan 陝西省博物館, and Shaanxisheng Wenguanhui 陝西省文管會. *Shanbei Dong Han huaxiang shike xuanji* 陝北東漢畫象石刻選集. Beijing: Shaanxisheng Bowuguan, 1959.

"Shandong Yidu Sufutun yihao nuli xunzang mu" 山東益都蘇阜屯一號奴隸殉葬墓. *Wenwu* 1972.8, 17—30.

Shandongsheng Bowuguan 山東省博物館. "Shandong Anqiu Han huaxiang shi mu fajue jianbao" 山東安丘漢畫象石墓發掘簡報 *Wenwu* 1964.4, 30—38.

Shang Chengzuo 商承祚. *Yinqi yicun* 殷契佚存. Nanjing. Jinling Daxue Zhongguo Wenhua Yanjiusuo congkan

Shuowen jiezi gulin 說文解字詁林. Shanghai: Yixue Shuju, 1928.

Sichuansheng Wenwu Guanli Weiyuanhui 四川省文物管理委員會, and Sichuansheng Bowuguan 四川省博物館. "Guanghan Sanxingdui yizhi"廣漢三星堆遺址. *Kaogu Xuebao*《考古學報》1987.2, 227—54.

Sichuansheng Wenwu Guanli Weiyuanhui 四川省文物管理委員會; Sichuansheng Kaogu Yanjiusuo 四川省考古研究所; and Guanghanshi Wenhuaju Wenguansuo 廣漢市文化局文管所. "Guanghan Sanxingdui yizhi erhao jisi keng fajue jianbao" 廣漢三星堆遺址二號祭祀坑發掘簡報. *Wenwu* 1989.5, 1—20.

Soper, Alexander. "Early, middle and late Shang: a note", *Artibus Asiae* XXVIII (1966), 5—38.

Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Museum für Ostasiatische Kunst. *Ausgewahlte Werke Ostasiatischer Kunst*. Berlin-Dahlem: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1970.

Sun Sen 孫森. *Xia Shang shi gao*《夏商史稿》. Beijing: Wenwu Press, 1987.

Sun Yirang 孫詒讓, ed. *Mozi jiangu*《墨子閒詁》. Shanghai: Commercial Press, 1936.

Suzuki Torao 鈴木虎雄. "Sōju ni kansuru densetsu" '桑樹に關する傳說'. *Shinagaku*《支那學》I. 9(1921), 1—15.

Shanghai Bowuguan Qingtongqi Yanjiuzu 上海博物館青銅器研究組, Shang-Zhou qingtong qi wenshi 商周青銅器紋飾, Beijing: Wenwu Press, 1984.

Shaughnessy, Edward (夏含夷). "Recent approaches to oracle-bone periodization: a review." *Early China* Ⅷ (1981—2), 1—13.

——. "Shi Yu fang" 釋禦方. *Guwenzi yanjiu* 古文字研究 IX (1984), 97—110.

Shi Zhangru 石璋如. "Henan Anyang Hougang de Yin mu" 河南安陽後岡的殷墓, *Bulletin of the Institute of History and Philology* XIII (1947), 21—48.

——. "Xiaotun C-qu de muzang qun" 小屯C-區的墓葬群. *Bulletin of the Institute of History and Philology* XXIII (1951), 447—87.

——. *Xiaotun* 小屯, I (Yizhi de faxian yu fajue 遺址的發現與發掘), Part 2: *Jianzhu yicun* 建築遺存. Taibei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1959.

Shima Kunio 島邦男. *Inkyo bokuji kenkyū* 殷墟卜辭研究. Hirosaki: Chūgokugaku kenkyūkai, 1958.

——. *Inkyo bokuji sōrui* 殷墟卜辭綜類. Tokyo: Kyuko Shoin, 1971.

Shirakawa Shizuka 白川靜. *Chūgoku no shinwa* 中國の神話. Tokyo: 1975.

Thorp, Robert L, "The date of tomb 5 at Yinxu, Anyang." *Artibus Asiae* XLIII (1982), 239—46.

Tōdō Akiyasu 滕堂明保. *Kanji gogen jiten* 漢字語源辭典. Tokyo, Gakutosha, 1967.

Vandermeersch, Leon. *Wangdao ou la voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaique*. Paris, Ecole Francaise d'Extreme Orient, 1977 (Vol. I); 1980 (Vol. II).

Wang Fuzhi 王夫之. *Chuci tongshi* 楚辭通釋. Beijing: Zhonghua Shuju, 1959.

Wang Guowei 王國維. *Guantang jilin* 觀堂集林. Wu Cheng, Zhejiang: Mi Yun Lou of the Jiang family, 1923.

Wang Yunwu 王雲五. *Xia kao xin lu* 夏考信錄. Shanghai: Commercial Press, 1937.

Waterbury, Florence. *Early Chinese symbols and literature, vestiges and speculations*. New York: E. Weyhe, 1942.

Watson, William. *The genius of China, an exhibition of archaeological finds of the People's Republic of China*. London: Times Newspaper Ltd., 1973.

——. *Style in the arts of China*. Harmondsworth, Penguin 1974.

Wen Yiduo 聞一多. *Gudian xinyi* 古典新義 in *Wen Yiduo quanji* 聞一多全集. Shanghai: Kaiming Shudian, 1948.

Wu, Nelson. *Chinese and Indian architecture*. New York: Prentice-Hall, 1973.

Wu Qichang 吳其昌. "Buci zhong suojian xian gong xian wang san xu kao" 卜辭中所見先公先王三續考. *Yanjing xuebao* 燕京學報 XIV (1933), 1—58.

Wu Shan 吳山. *Zhongguo xinshiqi shidai taoqi zhuangshi yishu* 中國新石器時代陶器裝飾藝術. Beijing: Wenwu Press, 1982.

Xu Fuguan 徐復觀 Zhongguo renxinglun shi 中國人性論史. Taibei, 1969.

Xu Xusheng 徐旭生. "1959 nian yu xi diaocha 'Xia Xu' de chubu baogao" 1959年豫西調查"夏墟"的初步報告. *Kaogu* 1959.11, 592—600.

Xu Zhongshu 徐中舒, ed. *Xia wenhua lunwen xuanji* 夏文化論文選集. Henan: Zhongzhou Guji Press, 1985.

Xu Zongyuan 徐宗元, ed. *Diwang shiji jicun* 帝王世紀輯存. Beijing: Zhonghua Shuju, 1964.

Yang Jianfang: see Yeung Kin-fong.

Yang Junshi 楊君實. "Kang Geng yu Xia hui" 康庚與夏諱. *Dalu zazhi* 大陸雜志 I.3 (1960), 6—11.

Yang Kuan 楊寬. *Gushi xin tan* 古史新談. Beijing: Zhonghua Shuju, 1965.

Yang Xizhang 楊錫璋. "Anyang Yinxu Xibeigang damu de fenqi ji youguan wenti" 安陽殷墟西北岡大墓的分期及有關问題. *Zhongyuan Wenwu* 中原文物 1981.3,

47—52.

Yang Xizhang 楊錫璋, and Yang Baocheng 楊寶成. "Cong Shangdai jisi keng kan Shangdai nuli shehui de rensheng" 從商代祭祀坑看商代奴隸社會的人牲. *Kaogu* 1977.1, 13—19.

Yeung Kin-fong (Yang Jianfang 楊建芳). *Jade carving in Chinese archaeology* (*Zhongguo chutu gu yu* 中國出土古玉). Hong Kong, Chinese University Press, 1987.

Yin Shun Fashi 印順法師. *Zhongguo gudai minzu shenhua yu wenhua zhi yanjiu* 中國古代民族神話與文化之研究. Taibei: Huagang Chubanshe, 1975.

Yiwen leiju 藝文類聚. Shanghai: Zhonghua Shuju, 1965.

Yu Xingwu 于省吾. "Lue lun tuteng yu zongjiao qiyuan he Xia Shang tuteng" 略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰. *Lishi yanjiu* 歷史研究 X (1959), 60—69.

Yuan Ke 袁珂. *Gu shenhua xuanshi* 古神話選釋. Beijing: Renmin wenxue Press, 1979.

——. *Zhongguo gudai shenhua* 中國古代神话. Shanghai: Commercial Press, 1957.

——, ed. *Shanhaijing jiaozhu* (*Haineijing*) 山海經校注. Shanghai: Guji Chubanshe, 1980.

Zhang Bingquan 張秉權. "Jisi buci zhong de xisheng" 祭祀卜辭中的犧牲. *Bulletin of the Institute of History and Philology* XXXVIII (1968), 181—237.

Zhang Guangzhi: see Chang, K. C.

Zhang Xincheng 張心澄. *Weishu tongkao* 僞書通考. Shanghai: Commercial Press, 1954.

Zhang Zhenglang 張政烺. "Shi shi Zhou chu qingtonqi mingwen zhong de yigua" 试釋周初青銅器銘文中的易卦. *Kaogu xuebao* 考古學報 1980.4, 403—15.

Zhongguo gu qingtong qi xuan 中國古青銅器選. Beijing: Wenwu Press, 1976.

Zhongguo Lishi bowuguan 中國歷史博物館 (*Zhongguo bowuguan*, V), Beijing: Wenwu Press, 1982.

Zhongguo Shehui Kexueyuan Kaogu Yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所. *Xiaotun nandi jiagu* 小屯南地甲骨. Beijing: Zhonghua Shuju, 1980.

——. *Xin Zhongguo de kaogu faxian he yanjiu* 新中國的考古發现和研究. Beijing: Wenwu Press, 1984.

——. *Yin-Zhou jinwen jicheng* 殷周金文集成. Beijing:1985.

——.*Yinxu Fu Hao mu* 殷墟婦好墓. Beijing:Wenwu Press, 1980.

Zhou Fagao 周法高. *Jinwen gulin* 金文詁林. Hong Kong: Chinese University Press, 1975.

——. *Jinwen gulin bu* 金文詁林補. Taibei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1984.

Zou Heng 鄒衡. *Shang Zhou kaogu* 商周考古. Beijing: Wenwu Press, 1979.

——. *Xia Shang Zhou kaoguxue lunwenji* 夏商周考古學論文集. Beijing: Wenwn Press, 1980.

译者后记

这部稿子是在1988年至1989年之间译出的。当时根据的是艾兰博士的手稿，在翻译过程中，译者力求忠实原文，但对原稿的布局安排和某些叙述部分做了不同程度上的改动，主要原因是中文英文的读者不一样，故要求也相异。应该声明的是，所有的改动都得到了作者本人的首肯和鼓励；而且，艾兰博士还专门为中文读者写了第一章，介绍西方对中国神话已有的研究成果，所以，更恰当地说，这份译稿是作者和译者共同合作的结果。读者还会发现一点跟通常中文书不同的地方，就是书里所有引文，都注明了《四部丛刊》本的卷数和页码：卷数／页码，并注a、b，表明是正页和背页，这种认真负责的态度，对读者极为方便。

翻译西方汉学家的著作目前还不太多见，西方学者治学有自己的方法和专长，常有独到之见，发吾人之所未发，对国内学者颇有启发借鉴之功。译者在翻译此书期间，曾受到许多中国学者的关心和具体帮助。北京大学的高明先生、北京师范学

院的宁可先生、中国社会科学院的李学勤、王玲、齐文心先生、南京大学的范毓周先生、四川省社会科学院的袁珂先生、伦敦大学亚非学院的赵毅衡先生都阅读了译稿并提出了不少宝贵的意见；特别是李学勤先生，不仅把译稿和原稿校读了一遍，还惠然为本书赐序。借此机会，再次向诸位先生表示深深的谢意。我们的目标都是共同的，希望中华学术在海内外发扬光大。

译者一九九一年二月于伦敦

中國古文字大系·甲骨文獻集成

ISBN 7-5614-2057-9